



# Lo Sguardo.net

*rivista di filosofia*

N. 27, 2018 (II)

*Politica delle passioni?*

*Ragioni e affetti nello spazio pubblico*

a cura di Cristina Basili, Antonio  
Gómez-Ramos, Federica Pezzoli

ISSN: 2036-6558

COMITATO SCIENTIFICO:

NUNZIO ALLOCCA (SAPIENZA Università di Roma) – ANTONELLO D'ANGELO (SAPIENZA Università di Roma) – LISA BLOCK DE BEHAR (Universidad de la República) – PAOLO D'ANGELO (Università degli studi Roma Tre) – MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO (Universidade de Coimbra) – ROBERTO ESPOSITO (Istituto Italiano di Scienze Umane), – MIGUEL ANGEL GRANADA (Universitat Autònoma de Barcelona) – RICHARD KEARNEY (Boston College) – THOMAS MACHO (Humboldt Universität zu Berlin) – MARCELLO MUSTÉ (SAPIENZA Università di Roma) – JEAN-LUC NANCY (Université de Strasbourg) – MARIA TERESA PANSERA (Università degli studi Roma Tre) – FABIO POLIDORI (Università degli studi di Trieste) – LORENA PRETA (Psicanalista, membro ordinario SPI) – PAOLA RODANO (SAPIENZA Università di Roma) – WOLFGANG ROTHER (Universität Zürich) – EMANUELA SCRIBANO (Università di Venezia) – FRANCESCO SAVERIO TRINCIA (SAPIENZA Università di Roma) – NICLA VASSALLO (Università degli Studi di Genova) – DONALD PHILIP VERENE (Emory University) – JOSÉ LUIS VILLACAÑAS (Universidad Complutense de Madrid) – CHRISTOPH WULF (Freie Universität zu Berlin)

CAPOREDATTORI:

Simone Guidi (Coordinamento scientifico-editoriale)  
Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

COMITATO DI REDAZIONE:

Cristina Basili, Federica Buongiorno, Marco Carassai, Giulia Rispoli, Igor Pelgreffi,  
Libera Pisano, Alberto Romele.

COLLABORATORI EDITORIALI:

Luca Tonetti (Revisione Editoriale) ✉ Stella Carella, Emanuela Carta, Eleonora De Caroli, Giacomo Dini, Riccardo Fraddosio, Ambrogio Garofano, Maria Enrica Giannuzzi, Roberto Granieri, Gianluca Longa, Federico Morganti, Alessandro Nanni, Emiliano Paparazzo, Manlio Perugini, Federica Pitillo, Lorenzo Sagripanti.

Sito web: [www.losguardo.net](http://www.losguardo.net)  
Contatti: [redazione@losguardo.net](mailto:redazione@losguardo.net)

“Lo Sguardo” è una rivista elettronica di filosofia *Open access* pubblicata da EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA. La rivista pubblica con cadenza semestrale (quadrimestrale fino al 2017) numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono “Lo Sguardo” sono le seguenti:

“Articoli”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a doppia *blind peer review*.

“Interviste”: la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.

“Contributi”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a doppia *blind review*.

“Testi”: la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.

“Recensioni, discussioni e note”: la sezione ospita recensioni, note o discussioni che abbiano come oggetto pubblicazioni scientifiche.

N. 27, 2018 (II)

***Politica delle passioni? Ragioni e affetti nello spazio pubblico***

a cura di Cristina Basili, Antonio Gómez-Ramos, Federica Pezzoli

---

***Indice:***

*Politica delle passioni? Ragioni e affetti nello spazio pubblico*

Editoriale di Cristina Basili, Antonio Gómez-Ramos, Federica Pezzoli

..... pp. 5-10

**¶ Sezione Prima - *Origini: una prospettiva genealogica sulle passioni in politica***

***Articoli/1: Quale Platone per la politica?***

di Mauro Bonazzi, Riccardo Chiaradonna ..... pp. 13-28

***Articoli/2: Love of Beauty in Aristotle's Politics. The case of Ostracism***

di Elena Irrera ..... pp. 29-47

***Articoli/3: The Role of Emotions, Desires, and Passions in Politics.***

*Machiavelli's Political Psychology of Motivation*

di Manuel Knoll. .... pp. 49-59

***Contributi/1: A Statesman should know the Soul***

*On emotional rationality in Friendship*, di Jonas Holst ..... pp. 61-73

***Contributi/2: Plato's Phaedrus after Descartes' Passions:***

*Reviving Reason's Political Force*, di Joshua Hall ..... pp. 75-93

***Contributi/3: Desiderio e potere: il paradigma politico***

*del Leviatano di Hobbes*, di Ilaria Ferrara. .... pp. 95-114

***Contributi/4: Amor proprio. Attualità politica di una passione***

*moderna*, di Andrea Clemente e Simone Ghelli ..... pp. 115-133

***Contributi/5: «La plus héroïque de toutes les passions»:***

*L'amor di patria secondo Rousseau*, di Debora Sicco ..... pp. 135-146

## ¶ Sezione Seconda - *Critica: emozioni politiche o politica delle emozioni?*

**Articoli/4:** *L'animale umano è davvero un animale?*

*Su Virno e l'antropologia filosofica*, di Antonino Firenze . . . . . pp. 149-167

**Articoli/5:** *La insuficiencia política del rechazo a la crueldad*

*Una lectura de Judith Shklar*, di Antonio Gómez Ramos . . . . . pp. 169-188

**Articoli/6:** *Autour du cri politique. Fragments d'une généalogie*

di Francesco Gregorio . . . . . pp. 189-209

**Articoli/7:** *Passione politiche, retorica e media*

di Panagiotis Christias . . . . . pp. 211-218

**Contributi/6:** *L'altro Spinoza del Novecento. Passioni e politica*

*tra psicoanalisi e neurologia*, di Alessio Lembo . . . . . pp. 219-239

**Contributi/7:** *La Politica della Befindlichkeit*

*Da Heidegger a Patočka*, di Matteo Angelo Mollisi . . . . . pp. 241-262

**Contributi/8:** *Il luogo della Politica: amico-nemico tra Arendt e Schmitt*

di Stefano Berni e Verbena Giambastiani . . . . . pp. 263-276

**Contributi/9:** *La passione per la politica e la politica sulle passioni*

di Mario Sei . . . . . pp. 277-296

**Contributi/10:** *Look Down in Anger. L'epoca del ringhio*

di Mirko Alagna . . . . . pp. 297-315

**Contributi/11:** *Postdemocrazia e Gamification ai tempi del dataismo.*

*Alcune considerazioni a partire dal caso di Cambridge Analytica*

di Lorenzo de Stefano . . . . . pp. 317-333

**Nota critica:** *La politica del risentimento*

di Santiago Zabala . . . . . pp. 335-338

**Recensioni, discussioni e note** . . . . . pp. 341-377

*Editoriale*

## ***Politica delle passioni? Ragione e affetti nello spazio pubblico***

Cristina Basili, Antonio Gómez Ramos, Federica Pezzoli

Scopo di questo numero è quello di interrogarci sull'importanza che l'*emotional turn* riveste nella filosofia politica contemporanea. Il compito che si pone oggi allo storico del pensiero, in effetti, è quello di comprendere le ragioni per cui, nell'epoca del capitalismo globalizzato, la freddezza del calcolo statistico che regge il governo neoliberale abbia progressivamente dato adito a una rinnovata attenzione nei confronti della componente passionale della condizione umana. Dal successo popolare riscosso dalle differenti speculazioni sull'«intelligenza emotiva», intesa come alternativa alla moderna razionalità strumentale, sino ai recenti sviluppi delle neuroscienze, che sottolineano sempre più il ruolo dell'affettività nella formazione della coscienza e della soggettività, le emozioni si sono trasformate nell'oggetto privilegiato di un ampio spettro di discipline. La filosofia politica ha risentito di questo fenomeno con la stessa intensità sia nelle sue posizioni tradizionalmente liberali sia in quelle più radicali, volte a sollecitare criticamente l'eredità illuministica e democratica.

Da questo punto di vista, si è prodotta per una volta una coincidenza tra pensiero ed eventi: negli ultimi vent'anni, mentre la filosofia guardava alla componente affettiva della politica, in ogni angolo del pianeta una serie di esplosioni di rabbia collettiva hanno trasformato quest'ultima in una intensa corrente emozionale difficilmente calcolabile o controllabile. Politologi e statistici non sono stati in grado di prevedere, infatti, il trionfo elettorale di Trump negli Stati Uniti o il risultato del referendum sul *Brexit* nel Regno Unito. Molti di loro si sono affrettati ad assimilare questi fenomeni a una serie eterogenea di eventi volti a disarticolare l'ordine mondiale della Guerra Fredda. L'ascesa dell'induismo nazionalista di Modi in India, le frustrate primavere arabe, movimenti come il 15-M in Spagna o *Occupy Wall Street* negli Stati Uniti, il successo nei paesi occidentali di nuovi partiti che sfidano apertamente l'*establishment* e che, siano essi di destra o di sinistra, sono rapidamente etichettati come populistici; tutti questi fenomeni, nella loro diversità, rappresenterebbero una deflagrazione di

rabbia nei confronti di un sistema che si vuole razionale, ma che in realtà non è ormai capace di autogiustificarsi né di giustificare i danni che produce. Per tutte queste ragioni è possibile parlare, come fa Pankaj Mishra, di un'età della furia<sup>1</sup>. Questo è uno dei motivi per cui molti dei contributi raccolti in questo numero si occupano della rabbia che attraversa la politica contemporanea.

Il numero si articola in una «genealogia», che esplora alcuni momenti fondamentali dello sviluppo storico del discorso sulle emozioni, e in una «critica», volta a indagare quanto possono dirci in proposito il pensiero e la situazione contemporanea.

La genealogia inizia con un'analisi della filosofia di Platone, che prende le mosse dalle sue interpretazioni novecentesche. L'articolo di Mauro Bonazzi e Riccardo Chiaradonna si sofferma sul recupero, in ambito tedesco, della componente passionale di contro alla visione tradizionale di un pensatore interamente razionalista. Il filosofo ateniese appare così come il primo autore cosciente della necessità di ricercare un accordo tra la parte razionale e quella emotiva dell'anima attraverso l'educazione, nel momento in cui l'esempio socratico mostra il fallimento della ragione, incapace di persuadere gli avversari. In questo senso la filosofia platonica si configura come risposta all'intellettualismo socratico, una strategia che assume le passioni come elementi costitutivi dell'animo umano e che è necessario ridirigere per fondare una comunità politica in grado di contenere gli impulsi disgreganti del singolo.

Aristotele, il cui pensiero è oggetto del secondo articolo, comprese che la razionalità umana consiste soprattutto in una equilibrata gestione delle passioni sia individuali sia collettive. Per questo motivo è stato presente in molti degli autori che recuperano le passioni per un trattamento moderato della politica. L'articolo di Elena Irrera si sofferma sulla bellezza, una passione che solitamente non si associa alla politica, e analizza come la *philokalia* sia per lo Stagirita non solamente un'emozione che contribuisce a sviluppare buone abitudini morali, ma anche la facoltà necessaria al legislatore, ogni volta che la bellezza, l'armonia delle parti della città diventa una causa finale decisiva nella politica. Irrera analizza in maniera innovativa la giustificazione estetica che Aristotele propone dell'istituzione dell'ostracismo come strategia per eliminare, nell'interesse della città, la mancanza di bellezza e la sproporzione.

Che la politica non sia separabile dalle emozioni perché gli uomini sono mossi soprattutto dalle loro passioni, in particolare dall'ambizione e dall'avarizia, è uno dei temi centrali del pensiero di Machiavelli. Da questo punto di vista, il segretario fiorentino si poneva in continuità con gli antichi, ma divergeva da essi, come mostra il testo di Manuel Knoll, nello sviluppare un approccio strumentale alla conoscenza delle passioni umane, volto a fornire la base per una nuova tecnica di acquisizione e conservazione del potere. Non si tratta tanto, quindi, di studiare la politica delle passioni, come di sviluppare una psicologia che conosca a sufficienza le costanti della natura umana, le motivazioni affettive

---

<sup>1</sup> Cfr. P. Mishra, *Age of Anger. A History of the Present*, New York 2017.

che precedono le azioni: in particolare, l'odio e la paura. E le determinazioni di queste motivazioni nella religione o nell'educazione: questa psicologia permette di predire le azioni e gli eventi e situa il principe o il consigliere che la conosce in una condizione vantaggiosa.

Tuttavia, di contro alla conoscenza strumentale e tecnica, e in questo senso tipicamente moderna, delle passioni che si ritrova in Machiavelli, il testo di Jonas Holst propone un ritorno alla filosofia politica aristotelica, secondo la quale il governante deve conoscere invece l'anima con il fine di sviluppare una razionalità delle emozioni. Non amore né odio in questo caso, ma l'amicizia basata sulla virtù, così come la descrive Aristotele, consente di eliminare la concezione dualista di una ragione autonoma che deve controllare l'io e permette di pensare forme di intelligenza affettiva e di autoconoscenza emozionale molto più adeguate a una società democratica.

Sulla rottura tra mondo antico e moderno, in rapporto al trattamento delle passioni, e sulla necessità di rivedere quella rottura, insiste l'articolo di Joshua Hall dedicato al *Fedro* di Platone e al *Trattato delle passioni* di Descartes. La proposta è nuovamente quella di correggere il dualismo meccanicista e "robotico" di Descartes usando l'analisi psicologica platonica. Platone era naturalmente estraneo al dualismo cartesiano, ma la sua descrizione delle diverse parti dell'anima e di come da esse possa scaturire la virtù consente di sviluppare un discorso razionale sulle emozioni e, grazie a esso, un potere creativo che apra alternative anche nel nostro presente.

Di nuovo, a partire dalla breccia tra politica antica e moderna, Ilaria Ferrara, in *Desiderio e potere in Hobbes*, propone una rilettura dell'autore e della fondazione della politica moderna. Rispetto alle interpretazioni classiche dello Stato moderno come pura ragione calcolante e alla subordinazione delle passioni alla ragione che preconizzavano le forme dominanti della filosofia antica, il testo suggerisce di vedere in Hobbes l'autore che recupera le passioni come parte integrante dello Stato: di fatto, questo non si fonda né si legittima sulla ragione, bensì su una gestione delle passioni e dell'immaginazione e, in particolare, della paura della morte.

Per un pensatore illuminista come Rousseau, invece, non si tratta tanto di preoccuparsi dell'amministrazione delle passioni più primitive, ma della loro educazione e formazione. Anche gli antichi, lo abbiamo ricordato parlando di Aristotele, erano coscienti delle potenzialità educative della politica rispetto alle passioni, ma ciò che preoccupa Rousseau nel confrontare le virtù antiche con il degrado moderno è l'educazione e lo stimolo corretto delle passioni, soprattutto – come dimostra l'articolo di Debora Sico – della più eroica di tutte, l'amore di patria.

Il testo di Andrea Clemente e Simone Ghelli riprende la questione del ruolo svolto dall'affettività in età moderna. Tuttavia, diversamente dal caso di Hobbes, non si tratta stavolta della paura della morte, ma dell'amor proprio. Questo piacere a sé stessi, o *self-liking*, anteriore alla vanità e all'orgoglio, ha il suo fulcro teorico in Mendeville e nel XVIII secolo, nonostante gli antecedenti

e le critiche rousseauiane, e prolunga i suoi effetti, secondo gli autori, fino al naufragio del progetto moderno, nei prigionieri del *Lager*, così come li descrive Primo Levi. Con questa scommessa, opinabile e suggestiva, si chiude la prima sezione del numero per cedere il passo alla seconda, dedicata alla critica del presente e al trattamento delle passioni.

Il testo di Antonino Firenze si sofferma sul naturalismo inerente alla proposta teorica di Paolo Virno, volta a rintracciare nelle condizioni storico-sociali del capitalismo post-fordista il nesso con una presunta «invariante biologica» che definirebbe la specie umana al cospetto del regno animale. Un'operazione propedeutica rispetto alla necessità di decostruire l'antropocentrismo, con il fine di evitare ogni genere di riduzionismo biologico per ciò che concerne le emozioni, la cui determinazione socio-politica è un presupposto dello stato attuale della questione.

Anche per questa ragione, seppure in direzione opposta, il testo di Antonio Gómez Ramos, dedicato a Judith Shklar, ripensa l'enfasi posta dalla pensatrice nordamericana sul rifiuto della crudeltà e mette in luce il suo valore per il rinnovamento morale del liberalismo del XXI secolo; ponendo in discussione tuttavia l'idea che la mera emozione del rifiuto della crudeltà, del sentimento dell'ingiustizia e l'evasione dalla paura possano essere una base sufficiente per costruire una teoria politica prolungata nel tempo. Si pone così la questione se le emozioni personali, anche quando hanno una proiezione pubblica, siano sufficienti per sostenere il vincolo comune.

Al di là della costruzione politica istituzionale, ma in una direzione diversa rispetto a quella di Shklar, si colloca anche la proposta di Francesco Gregorio nel suo articolo attorno al grido politico. In effetti, la forma politica del grido umano, che accompagna ed esprime la protesta di fronte al potere, sarebbe stata addomesticata, silenziata, sottoposta a terapia, ignorata, congelata da Aristotele fino alle strutture moderne della dominazione. Solamente un recupero del grido, quella forma – che è e non è *logos* – di esprimere dolore, può, d'accordo con la proposta dalle tonalità anarchiche dell'autore, aprire un mondo di allegria libera dalla politica della dominazione.

Il problema del rapporto tra passioni e potere, e della necessità della conoscenza delle passioni, è anche al centro della proposta di Panagiotis Christias. Ad essere problematizzato è il modo in cui cambiano radicalmente le condizioni di questa conoscenza nell'epoca dei media e dei flussi accelerati di informazioni. Se la politica consiste nella costruzione di una passione comune, la nuova retorica che nasce con internet e con i mezzi di comunicazione è in grado di esercitare questa facoltà con una forza fuori dal comune. Il tempo, l'immediatezza che non lascia margine nemmeno per la distanza richiesta per provare speranza o paura, si converte nel fattore decisivo che rende ancora più necessario il bagaglio della conoscenza e della gestione delle passioni ereditato dalla retorica antica.

Se c'è un pensatore che ha unito compiutamente la teoria politica con una teoria delle emozioni – o più direttamente, nel suo caso, le passioni e gli affetti –, cosa che implica una determinata ontologia, è Spinoza. Non a caso, a lui si



è rivolto sotto molti aspetti il xx secolo, certamente a partire dalla psicoanalisi, e a lui torna non soltanto la filosofia politica contemporanea, ma persino la neuroscienza. Il testo di Alessio Lembo propone una lettura alternativa di Spinoza nel Novecento, analizzando interpretazioni così diverse tra loro come quelle di Deleuze e di Guattari da un lato e del neuroscienziato Antonio Damasio dall'altro: entrambe mostrano perché le emozioni si costituiscono a partire dalla relazionalità dell'essere umano e rappresentano per questo il nucleo del vincolo politico, ma anche della servitù volontaria. Tuttavia, evitare il riduzionismo biologico criticato dal testo di Firenze non significa rinunciare a un'antropologia filosofica che prenda in considerazione la base emotiva di ogni vincolo politico.

L'articolo di Matteo Angelo Mollisi analizza come la *Befindlichkeit* di Heidegger, che contiene sempre una tonalità affettiva che pervade l'intera esistenza umana, acquisisce spessore politico nella filosofia di Patočka, il quale sviluppa a partire da essa una politica della solidarietà umana certamente estranea al pensiero heideggeriano.

Se questo vincolo politico è quello dell'amicizia, come si è visto all'inizio parlando di Aristotele, questa è stata concepita in forme anche opposte, sebbene con una radice comune, nell'opera di due autori chiave del pensiero politico contemporaneo. Il testo di Stefano Berni e Verbena Gianbastiani mette a confronto questi due autori. Sebbene Arendt illumini il legame orizzontale tra i cittadini e Schmitt comprenda l'amicizia solamente a partire dall'opposizione con l'inimicizia, entrambi concordano nel rivendicare l'amicizia come radice della politica rispetto alle tendenze spoliticizzanti del consumismo e della cultura di massa.

Tuttavia, più che di una spoliticizzazione, argomenta Mario Sei nel suo testo, si tratterebbe di una «governamentalità algoritmica» che, all'interno dell'ordine neoliberale, può permettersi di ristrutturare l'intera cartografia delle passioni contemporanee e, sulla base del *data mining*, delle nuove forme di controllo politico e sociale, omogeneizzare gli individui e dissolvere la coscienza collettiva. Sei propone vie d'uscita da questa situazione, le quali richiedono un dibattito con i neopopulismi e un'analisi delle nuove forme di emergenza delle passioni, in particolare il risentimento e la rabbia, nelle recenti rivolte sociali, in particolare nelle primavere arabe.

Sull'ira si sofferma Mirko Alagna, o meglio, sul *looking down in anger*, che si riscontra sia collettivamente in alcuni movimenti sociali sia nelle attitudini individuali dei cittadini. Una rabbia che, per l'autore, a partire dalla sua analisi particolare di Weber, Hobbes e Sloterdijk, si plasma fisicamente nel ringhio e che può considerarsi come la cifra peculiare della nostra epoca.

Tuttavia, come dimostra il successo dei populismi di destra contemporanei, la rabbia e il risentimento possono essere manipolati massivamente a partire dai nuovi media. Il testo di Lorenzo Di Stefano insegna come, a partire dal caso concreto di *Cambridge Analytica*, la esplosione dei *big data* può trasformarsi in una nuova forma di totalitarismo nella sfera politica e sociale, capace di manipolare le emozioni con una efficacia senza precedenti. Di nuovo, l'unica

soluzione liberatrice risiederebbe nel controllo e nella conoscenza delle proprie passioni.

La nota critica finale torna sull'ira e sul risentimento che si sono impossessati di grandi porzioni della popolazione occidentale, specialmente nel caso delle classi lavoratrici che si sentono depredate dalla globalizzazione e abbandonate dal cosmopolitismo liberale postmoderno, preoccupato più per la lotta culturale che per la giustizia sociale ed economica. Se questo risentimento ha dato impulso alle politiche autoritarie e retrograde di Trump o del *Brexit*, basate negli «alternative facts», Santiago Zabala propone un ritorno all'ermeneutica pluralista della postmodernità, che possa separare l'*ethos* cosmopolita dalla globalizzazione del progetto neoliberale che generato la diseguaglianza sociale. Il dialogo, quindi, come rimedio allo strabordare delle emozioni negative.

La politica, risulta ormai chiaro, non è soltanto una questione di ragioni e scelte razionali, ma anche di affetti. I testi qui raccolti mostrano che una certa politicizzazione degli affetti sta ridefinendo continuamente i limiti dello spazio pubblico e che le emozioni giocano un ruolo essenziale nelle dinamiche di inclusione e di esclusione. In modi diversi, analizzano la relazione tra ragioni ed emozioni. Ci auguriamo che l'insieme di questi saggi possa contribuire a comprendere meglio il labirinto della politica contemporanea a partire dalle sue contraddittorie passioni.

Cristina Basili, Universidad Complutense de Madrid  
✉ [cbasili@ucm.es](mailto:cbasili@ucm.es)

Antonio Gómez Ramos, Universidad Carlos III de Madrid  
✉ [agramos@hum.uc3m.es](mailto:agramos@hum.uc3m.es)

Federica Pezzoli, Universidad Carlos III de Madrid  
✉ [fpezzoli@inst.uc3m.es](mailto:fpezzoli@inst.uc3m.es)

¶ Sezione Prima

*Origini: una prospettiva  
genealogica sulle passioni in politica*



*Articoli/1*

## ***Quale Platone per la politica?***

Mauro Bonazzi, Riccardo Chiaradonna

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 12/10/2018. Accettato il 16/03/2019.

---

Plato has been celebrated for centuries as the champion of the contemplative life. Such a description of Plato will be probably striking for most of the contemporary readers of the dialogues. For many, nowadays, Plato is first of all a political philosopher. The goal of the paper is to reconstruct the origins of the political interpretation in Germany and its development in the post WWII debates. This political reading was first developed by the philologist Wilamowitz and then supported by many other writers and scholars of the time. The result was an image of Plato as an erotic, active and irrationalist thinker – the real guide Germany was looking for. This interpretation was then rejected by Popper and many other American scholars, who pleaded for a return to Socrates as the model of the rational and dialectic – but also perhaps too abstract – philosopher.

\*\*\*

Per secoli Platone è stato il filosofo dell'ideale contemplativo. Con poche eccezioni, questa è l'interpretazione più diffusa del suo pensiero, che ha trovato una rappresentazione paradigmatica nella *Scuola di Atene* di Raffaello, in cui è raffigurato con il *Timeo* in una mano, e il dito alzato dell'altra a indicare i cieli della metafisica. Numerosi passi dei dialoghi, a partire dalla digressione del *Teeteto*, giustificavano questo tipo di ricostruzioni. Curiosamente, però, questa non è la lettura novecentesca, in cui a dominare è invece il tema politico: di questo si è discusso per decenni, a partire almeno da uno dei capolavori dello scorso secolo, *La società aperta e i suoi nemici* di K.R. Popper. Come è stato possibile un cambio di paradigma così radicale? Senza pretendere di offrire una risposta esaustiva, l'obiettivo di questo lavoro è quello di ricostruire alcuni passaggi chiave di questa vicenda storica e filosofica, mostrando che non sono senza importanza neppure per i dibattiti attuali.

### **Platone politico: una storia tedesca**

*1.*

Per quanto strano possa sembrare, il primo tentativo di un'interpretazione compiutamente politica di Platone non viene dalla penna di un filosofo, bensì

di un filologo – o meglio del principe dei filologi, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. Per comprendere l'importanza e il valore del suo libro non si può prescindere dal contesto. Pubblicato nel 1917, frutto di anni di pazienti ricerche, spesso arricchito da intuizioni illuminanti, il suo *Platon* può essere a buon diritto definito «un libro di guerra»<sup>1</sup>, il contributo di uno studioso in un periodo drammatico nella vita del suo paese: «con questo libro io volevo fare il mio dovere allo stesso modo dei combattenti fuori dei confini della patria», scrive ancora nell'introduzione<sup>2</sup>. Sono gli anni del tracollo militare tedesco, dopo decenni di successi incontrastati che avevano fatto della Germania una delle grandi potenze europee e mondiali; impegnato come pochi in difesa della sua patria, Wilamowitz vede in un questo tracollo non solo i segni della sconfitta militare, che pure non tarderà a verificarsi, ma, anche, la fine di un mondo e la crisi di una civiltà. Ed è per rispondere a questa crisi che il grande filologo decide di tornare a Platone, convinto che proprio in lui si possa trovare una soluzione ai problemi attuali: in fondo anche Platone era vissuto in tempi agitati e aveva sviluppato la sua filosofia proprio come reazione e soluzione alla crisi mortale in cui era piombata Atene.

A rendere particolare quest'opera è il metodo di lavoro seguito. Poco interessato alla filosofia, incline piuttosto a criticare l'incapacità dei filosofi di affrontare correttamente i problemi della vita, la sua lettura di Platone si configura prima di tutto come un tentativo di esegesi psicologica: l'obiettivo non è un'analisi dei dialoghi ma una ricostruzione del suo vissuto interiore a partire dai dialoghi. E non soltanto dai dialoghi, perché un ruolo non meno decisivo, in questo contesto, è giocato dalla *Settima lettera*, la cui autenticità viene difesa con grande vigore contro dubbi e perplessità dei colleghi<sup>3</sup>. Partendo da queste premesse Wilamowitz riesce così nell'intento di costruire un nuovo Platone, assai lontano dal metafisico della tradizione, ma tutto proteso nel mondo della politica.

L'identificazione con autori del passato greco o la tendenza a sovrapporre momenti della storia tedesca contemporanea con quelli del mondo greco è molto diffusa nella Germania a cavallo tra XIX e XX secolo: mai come in quegli anni il *Griechenmythos* venne usato per esaltare la specificità tedesca nel panorama intellettuale europeo<sup>4</sup>. Nel caso di Wilamowitz, però, le conseguenze sono davvero significative. Improvvisamente, grazie alla sua lettura biografica e psicologica dei dialoghi, tutto cambiava e Platone emergeva come un pensatore in cui riflessione teoretica e azione politica costituivano i due lati della stessa medaglia: come la guida che Atene non aveva saputo ascoltare ma che avrebbe potuto salvare la

---

<sup>1</sup> Così L. Canfora, *Wilamowitz tra scienza e politica*, in Id., *Le vie del classicismo*, Roma-Bari 1989, p. 87. Fondamentale, a proposito di questo libro, rimane l'analisi di M. Isnardi Parente, *Rileggendo il Platon di Ulrich von Wilamowitz Moellendorf*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 1, 1973, pp. 147-167.

<sup>2</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon I*, Berlin 1917, p. 9.

<sup>3</sup> Cfr. ad es. *ivi*, pp. 66-67.

<sup>4</sup> Cfr. A. Andurand, *Le Mythe grec allemand. Histoire d'une affinité élective*, Rennes 2013, pp. 299-321.

Germania sprofondata nel caos. Per Wilamowitz la filosofia di Platone è prima di tutto una risposta alla crisi di Atene e un tentativo di risolverla. La *theoria* si completa, deve completarsi, nella *praxis* politica: il Platone del Wilamowitz è «la consacrazione ufficiale di questo nuovo Platone *aner politikos* del secolo XX»<sup>5</sup>. Inutile dire che la rinnovata importanza della dimensione politica viene sfruttata per una polemica senza quartiere contro le derive democratiche (e persino parlamentari) in cui la Germania sembra sprofondare:

Il compito della società umana che si organizza in Stato è un compito morale: esso ha come presupposto la libertà di tutti, e come finalità il bene di tutti, la loro felicità. Ma essere felici vuol dire buoni. Gli uomini sono diseguali e tali resteranno perché tali sono: ma buoni e felici devono essere tutti. [...] Chiunque abbia un ruolo di comando in quanto migliore, più intelligente, più anziano, ha il compito di perseguire il bene del più debole [...]. Il funzionario dello Stato platonico è un militare dotato di formazione scientifica, o, se si vuole, un uomo di scienza che ha avuto una formazione militare. Beato lo Stato che è retto da tali funzionari<sup>6</sup>.

Discutibile quanto si vuole nei suoi assunti metodologici questa era comunque l'opera di uno studioso finissimo e di una figura d'immensa autorevolezza nel contesto accademico e intellettuale del tempo. Non è dunque una sorpresa se la sua interpretazione trovò nuovi sviluppi negli anni successivi, prendendo spunto questa volta dai dialoghi. Ci si addentrava così in un nuovo cammino che avrebbe condotto verso esiti nuovi, per molto versi inaspettati.

## 2.

Tra tutti, sono i lavori di Werner Jaeger, erede di Wilamowitz sulla cattedra di Berlino, quelli che meglio testimoniano la fortuna dell'interpretazione politica di Platone. È l'idea che sta alla base del cosiddetto «Terzo umanesimo»<sup>7</sup>. Platone come guida per la rinascita tedesca: lo studio del filosofo ateniese diventa così il punto di riferimento per un progetto molto più ampio e ambizioso di rifondazione della modernità, da un lato, a partire dai valori imperituri di una classicità greca che viene celebrata come modello perfetto ed eterno, e dall'altro di rinnovamento del mondo dell'*Altertumwissenschaft*, ormai preda del troppo specialismo e per questo incapace di assolvere al suo compito pedagogico, in un momento in cui tutto stava cambiando vorticosamente. Se Platone può essere presentato come il vertice di questa storia («la vetta più alta»)<sup>8</sup>, è perché

---

<sup>5</sup> M. Isnardi Parente, *Rileggendo il Platon di Ulrich von Wilamowitz Moellendorff*, cit. p. 167.

<sup>6</sup> U. von Wilamowitz Moellendorff, *Platon*, I, cit., pp. 443-444.

<sup>7</sup> Sugli interessi filosofici di Jaeger, cfr. M. Vegetti, *L'Aristotele redento di W. Jaeger*, «Il Pensiero», 17, 1972, pp. 9-50. Per una presentazione più approfondita del «Terzo umanesimo», cfr. B. Stiewe, *Der «Dritter Humanismus» – Aspekte deutscher Griechenrezeption vom George-Kreis bis zum Nazionalsozialismus*, Berlin/New York 2011 e, più sinteticamente, A. Andurand, *Le Mythe grec allemand*, cit., pp. 322-340 (con ulteriore bibliografia).

<sup>8</sup> W. Jaeger, *Paideia*, Firenze 1953, p. IX.

la lezione dei classici non è più, come in Winckelmann o Goethe, solo estetica (un'educazione al bello), ma prima di tutto etico-politica:

L'opera d'arte suprema dei Greci [...] fu l'uomo vivente [...] L'uomo in quanto idea<sup>9</sup>.

Nelle profonde radici dello spirito greco in questo terreno della comunità sta la sua forza superiore. [...] L'uomo la cui immagine si rivela nelle opere dei grandi Greci è l'uomo politico. [...] Un futuro umanesimo dovrà essere orientato essenzialmente sul fatto fondamentale di ogni attività educativa greca, che l'umanità, l'«esser uomo», fu sempre sostanzialmente riconnesso dai Greci alla natura politica caratteristica dell'uomo<sup>10</sup>.

Ciò che rende la lezione degli antichi (e di Platone su tutti) così importante per il suo tempo è la convinzione della supremazia della comunità sul singolo individuo. Il singolo è parte del tutto, senza di cui non può e non è nulla. A favorire questo spostamento di temi, che produce un'interpretazione molto più articolata, è insomma l'adozione di categorie in qualche modo riconducibili alla filosofia hegeliana: la *Repubblica* platonica è pensata nei termini sempre più categorici di *Staat*, di uno Stato che ha il compito di trasmettere ai suoi membri l'eticità autentica (Jaeger riconosce che 'Stato' è una parola moderna, ma ribadisce che «era possibile sperimentare nell'antichità greca ciò che può essere lo Stato moderno»<sup>11</sup>). Questo spiega anche l'importanza nuova del tema della *paideia* (educazione, *Bildung*) – il vero fulcro del progetto jaegeriano – che dà il titolo della sua opera più famosa. In discussione non è la cura delle anime di socratica memoria (cfr. *Gorgia* 521d), ma la *Staatsethik* di cui si discute in tante pagine di Hegel. L'impegno educativo, finalizzato a formare i cittadini nella consapevolezza della centralità dello Stato, della superiorità dell'intero sulla parte, diventa ora il compito primario che Platone avrebbe attribuito alla sua filosofia. Gli obiettivi polemici, se ci fosse bisogno di ricordarlo, sono i sofisti e la loro difesa dell'individualismo democratico, un individualismo che ha finito per formare «una razza scettica e priva di scrupoli»<sup>12</sup> – precisamente quel tipo di teorie che rischiava ora di far affondare la Germania weimeriana.

### 3.

Jaeger e gli altri esponenti del 'Terzo umanesimo' come ad esempio Julius Stenzel non furono però gli unici a sviluppare questa linea interpretativa. Un interesse non meno intenso per Platone, e più propriamente per il Platone politico, domina le discussioni tra i poeti, scrittori e filosofi che in quegli stessi

---

<sup>9</sup> Ivi, pp. 14-15; il riferimento è un passo della *Repubblica* (377a-b).

<sup>10</sup> Ivi, p. 18.

<sup>11</sup> G. Cambiano, *Il classico in Germania alla vigilia del Nazismo*, in Id., *Perché leggere i classici*, Bologna 2010, p. 27.

<sup>12</sup> W. Jaeger, *Die platonische Philosophie als Paideia*, Berlin 1928, p. 164.



anni si radunavano intorno a Stephan George<sup>13</sup>. Nato in reazione al mondo dell'accademia, spesso polemico contro i grandi mandarini che decidevano cosa andasse studiato e come, gli autori principali di questo circolo finirono a loro volta per adottare proprio l'interpretazione di Wilamowitz, vale a dire colui che per molti era stato non solo un oppositore intellettuale ma anche un avversario personale, capace di stroncare le loro carriere.

L'interesse per Platone crebbe progressivamente, fino ad imporsi in modo quasi incontrovertibile: gli studiosi contano almeno 26 libri sul filosofo ateniese pubblicati da membri del circolo, da Friedeman a Singer o Howald o ancora da Kurt Hildebrandt, l'esponente più importante della linea platonica all'interno del circolo. Ed è in effetti se ci concentriamo sulla sua figura che possiamo registrare interessanti sviluppi nella lettura politica di Platone. A prendere il sopravvento è infatti l'esaltazione sempre più marcata della dimensione irrazionalista e attivista del pensiero platonico, in cui un tema centrale diventa quello erotico (la prima opera di Hildebrandt era stata, non a caso, proprio un commento al *Simposio*, nel 1912). Possono sembrare interpretazioni peregrine di Platone. Lo sono solo in parte; e hanno il grande merito di riportare al centro dell'attenzione uno dei problemi fondamentali della filosofia, che è appunto quello del desiderio, e di conseguenza delle passioni. L'insistenza sul tema erotico serve a veicolare un'immagine irrazionalistica di Platone, in cui a risultare decisivi sono l'entusiasmo e l'ispirazione (si pensi anche alla *mania* del *Fedro*), o ancora la capacità di visione (*Schau*)<sup>14</sup>, in opposizione all'arida analisi dialettica dei concetti. Quello che conta è la volontà eroica, la fede in un nuovo mondo che va creato qui e ora. Il passo verso la politica è breve e troverà un compimento definitivo nell'opera maggiore di Hildebrandt, *Platone. La battaglia dello spirito per la potenza* (1933), una delle testimonianze più importanti nel dibattito fiorito in Germania sul significato politico della filosofia di Platone<sup>15</sup>: Platone è ormai presentato come un pensatore completamente immerso nelle vicende politiche del suo tempo, deciso a lottare per «far rinascere lo Stato attico»<sup>16</sup>, realizzando così la sua missione legislatrice e inseguendo la sua passione politica. Siamo ormai lontanissimi da quell'immagine contemplativa e ascetica (un altro tema importante in questi autori è la negazione del dualismo anima/corpo con una conseguente rivalutazione di quest'ultimo) che aveva dominato per secoli, e così pure dalla battaglia per l'affermazione di valori ideali ed eterni di cui aveva

---

<sup>13</sup> Sull'interesse per Platone all'interno del George Kreis cfr. M. Lane, *The Platonic Politics of the George Circle: A Reconsideration*, in *A Poet's Reich. Poetics and Politics in the George Circle*, a cura di M. Lane, M.A. Ruhel, Rochester/New York 2011, pp. 133-163 e S. Rebenich, "May a Ray from Hellas Shine upon Us": *Plato in the George-Circle*, in *Brill's Companion to the Classics, Fascist Italy and Nazi Germany*, a cura di H. Roche, K. N. Demetriou, Leiden 2018, pp. 178-204.

<sup>14</sup> A. Kim, *An Antique Echo: Plato and the Nazis*, in *Brill's Companion to the Classics, Fascist Italy and Nazi Germany*, cit., p. 210.

<sup>15</sup> Una presentazione sintetica ma molto chiara si legge in M. Vegetti, «Un paradigma in cielo»: *Platone politico de Aristotele al Novecento*, Roma 2009, pp. 79-83; cfr. anche G. Lacchin, *Stefan George e l'Antichità. Lineamenti di una filosofia dell'arte*, Como 2006, pp. 221-231.

<sup>16</sup> K. Hildebrandt, *Platone. La battaglia dello spirito per la potenza*, Torino 1947, p. 80.

parlato Jaeger: «il regno di Platone è di questo mondo!»<sup>17</sup>, tuona Hildebrandt in un passo decisivo del suo lavoro.

Sullo sfondo di questo tipo di interpretazioni, il lettore più accorto lo avrà probabilmente osservato, sta una riappropriazione anche di Nietzsche: uno degli obiettivi di Hildebrandt, e più in generale dei membri del circolo georgiano, consiste proprio nel tentativo di riavvicinare Platone e Nietzsche, mostrando che tra i due corre una affinità ben maggior di quanto non lascino presagire i giudizi sprezzanti che il secondo aveva riversato sul primo<sup>18</sup>. Di nuovo, non sono poche le riserve che si possono legittimamente nutrire su questo tipo di interpretazioni. Senza però che questo conduca a trascurarne anche gli elementi di interesse, a partire dalla nuova consapevolezza con cui si affronta la relazione tra passioni individuali e comunità politica – due temi solo in apparenza separati ma in realtà strettamente collegati. Una vera comunità politica – l’obiettivo a cui tendono tutti questi autori – non può essere il prodotto di un semplice calcolo razionalistico; deve trovare un fondamento più solido in una passione comune. Non è semplice, perché le passioni sono belve pericolose che possono presto degenerare – in Hildebrandt non c’è ad esempio particolare simpatia per Callicle – ma altre strade non sono disponibili. Ecco la lezione che Platone aveva lasciato in eredità ai suoi lettori più intelligenti.

#### 4.

Gli studi più recenti hanno ormai demolito la vecchia tesi che vedeva in Platone un filosofo teoretico e riteneva che lo scopo della sua filosofia consistesse nella fondazione di una scienza rigorosa. Ora sappiamo che, per sua stessa natura, Platone era più un politico che un teorico. Di lui attualmente si parla come di un ‘dominatore’<sup>19</sup>.

Così scriveva colui che sarebbe passato alla storia come il teorico del diritto puro, Hans Kelsen. Dedicato all’amore platonico – o meglio a spiegare il presunto pessimismo del filosofo ateniese come conseguenza di una omosessualità nascosta – e pubblicato nel 1933 su *Imago*, una rivista di divulgazione della psicanalisi freudiana, questo saggio sembra avere poco a che fare con i temi fino a qui discussi. Al contrario, non c’è probabilmente testimonianza più eloquente della circolazione e della fortuna di queste nuove interpretazioni di Platone<sup>20</sup>. Se l’ispirazione di fondo viene in effetti dal confronto con le nuove teorie di Freud, sono proprio interpretazioni come quelle di Hildebrandt o Howald (citati sopra) che giustificano il problema principale di cui Kelsen vuole trattare nella seconda parte del suo saggio: il ruolo che le passioni giocano nei contesti politici, nella consapevolezza che nessun ordinamento giuridico o razionale riuscirà mai a

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 154.

<sup>18</sup> Su questo problema, cfr. M. Lane, *The Platonic Politics of the George Circle*, cit., pp. 147-148.

<sup>19</sup> H. Kelsen, *L’amore platonico*, Milano 1985, p. 139.

<sup>20</sup> Su Kelsen e le interpretazioni platoniche del circolo di George, cfr. M. Lane, *Plato’s Progeny. How Plato and Socrates still captivate the Modern Mind*, London 2001, pp. 126-128; sul rapporto con Freud, cfr. l’introduzione di C. Tommasi in H. Kelsen, cit.

esorcizzare il carico di potenze irrazionali che attraversano il corpo sociale. Il merito della filosofia di Platone consiste proprio nell'aver accettato questa sfida, rinunciando alle illusioni di chi troppo confidava nella forza astratta della ragione. Di più, nell'interpretazione di Kelsen, fu proprio Platone il primo a sentire la potenza di queste passioni dentro di sé (si spiega così l'importanza dell'*eros*): l'evoluzione della sua filosofia politica – la tesi che i filosofi devono governare e l'impegno concreto con cui cercò di realizzarla concretamente nella sua vita – nascono proprio nel fondo oscuro della sua anima, dal desiderio di comandare<sup>21</sup>. Senza entrare nel merito della legittimità di una simile interpretazione, è facile verificare come essa costituisca la versione per così dire negativa di quelle di cui si è appena discusso, a loro volta fondate sul nesso *eros*/politica, e destinate a godere di un successo ancora più clamoroso negli anni a venire. Come osservato, il saggio di Kelsen fu pubblicato nel 1933: intanto lo studioso austriaco aveva preso la via dell'esilio, e in Germania si affermava sempre più decisamente la stella di Adolf Hitler, il vero «filosofo re», come avrebbero affermato non pochi ideologi nazisti, colui che aveva avuto la forza e l'intelligenza di realizzare in questa terra gli ideali di cui Platone aveva tanto scritto<sup>22</sup>.

## Socrate politico e la società aperta

### 1.

Quello di Wilamowitz non è il solo libro di guerra che vede protagonista Platone. Circa trent'anni dopo, nel 1944, Karl Raimund Popper pubblica *La società aperta e i suoi nemici*<sup>23</sup>. Come racconta lo stesso Popper, egli ne iniziò la stesura nel 1938, quando gli giunse la notizia dell'*Anschluss* dell'Austria<sup>24</sup>. Scrisse l'opera in Nuova Zelanda negli anni drammatici del conflitto mondiale, quando l'esito pareva incerto. *La società aperta e i suoi nemici* è, in un certo senso, il contributo di Popper alla guerra, ossia alla «lotta perenne» contro il totalitarismo<sup>25</sup>, incarnata dallo scontro delle democrazie occidentali contro fascismo e nazismo nel conflitto mondiale, ma oltre a questi anche contro il comunismo sovietico.

<sup>21</sup> Cfr. ad es. p. 47: «Egli fu semmai un'anima tormentata dalle più violente passioni, ove, assieme all'*eros* e inseparabile da questo, trovò posto un'insopprimibile volontà di potenza diretta principalmente agli altri uomini»; cfr. anche pp. 143, 159.

<sup>22</sup> Sull'appropriazione nazista di Platone, cfr. lo studio fondamentale di S. Forti, *Biopolitica delle anime*, «Filosofia politica», 17, 2003, pp. 397-417; più in generale, cfr. anche M. Vegetti, «Un paradigma in cielo», cit., pp. 76-85; J. Chapoutot, *Il nazismo e l'antichità*, Torino 2017, pp. 198-205.

<sup>23</sup> Cfr. K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. 1, *The Spell of Plato* (1944), London 1966<sup>5</sup>, trad. it. di R. Pavetto, Roma 1973 (*La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, *Platone totalitario*, più volte ristampata).

<sup>24</sup> Cfr. K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 10 (prefazione alla II edizione).

<sup>25</sup> Cfr. K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 15.

La tesi generale di Popper è ben nota, ma è comunque opportuno richiamarla sommariamente. Egli oppone due visioni opposte della società. Una è la società chiusa e tribale, nella quale l'individuo «è assolutamente nulla»<sup>26</sup>: ognuno ha il suo posto fisso e stabilito nella struttura sociale. Alla società chiusa Popper associa lo storicismo, ossia l'idea che la storia sia determinata da leggi universali rispetto a cui l'individuo è completamente assoggettato. Platone, Hegel e Marx sono i rappresentanti principali dello storicismo e, dunque, i principali bersagli polemici di Popper. Al polo opposto è la società aperta, che nascerebbe in Grecia intorno al V secolo sotto la spinta data dalle comunicazioni marittime e dal commercio. Nella società aperta l'individuo agisce come pienamente responsabile e capace di determinare le sue scelte. Al totalitarismo della società chiusa Popper contrappone così l'umanitarismo della società aperta. I suoi principi fondamentali sono: 1) l'eliminazione di privilegi naturali; 2) l'individualismo; 3) l'idea che compito fondamentale dello Stato sia proteggere la libertà dei cittadini<sup>27</sup>. Come ben videro alcuni interlocutori contemporanei sono, in realtà, idee tipiche del moderno liberalismo anglosassone, che Popper sembra effettivamente considerare alla stregua di un fine naturale della civiltà<sup>28</sup>.

Di fronte alla crisi della civiltà greca nel V-IV secolo, che segna il passaggio da una società chiusa e tribale a una società aperta, Platone risponderebbe – secondo Popper – con un atteggiamento di chiusura verso il nuovo e d'idealizzazione del passato: per Platone, la legge universale della storia identifica il cambiamento col male. D'altra parte, per Platone sarebbe possibile reagire a questo processo con un'ingegneria sociale utopica, capace di arrestare il cambiamento e dunque la decadenza: questo sarebbe il senso ultimo dell'utopia platonica, il cui scopo sarebbe progettare i mezzi per tornare a uno stato ideale e pietrificato tipico dell'Età dell'oro bloccando così ogni spinta verso il nuovo. A ben guardare, il Platone reazionario e totalitario di Popper non è troppo diverso da quello tipico delle letture sviluppate in Germania nei decenni precedenti e che sono state prima ripercorse. Popper, naturalmente, ne rovescia le conclusioni: in lui non c'è nessuna simpatia per il Platone guerriero e dominatore; a suo parere Platone è un inquietante attivista e propagandista totalitario<sup>29</sup>. Tuttavia, nella radicale diversità delle valutazioni, l'immagine complessiva del pensiero platonico è piuttosto simile. E, oltre a questo, è percepibile in Popper l'influenza di interpretazioni critiche di Platone di matrice liberale elaborate tra le due guerre (Crossman in particolare)<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 27.

<sup>27</sup> Cfr. K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 140.

<sup>28</sup> Sull'opera di Popper, i suoi presupposti e la sua ricezione è fondamentale M. Vegetti, «Un paradigma in cielo», cit., pp. 109-150. Si veda, più di recente, C. Arruzza, «Cleaning the City». *Plato and Popper on Political Change*, «Polis», 29, 2012, pp. 259-285.

<sup>29</sup> Ad esempio, cfr. K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 87.

<sup>30</sup> Cfr. M. Vegetti, «Un paradigma in cielo», cit., pp. 103-105; 113-114.

Qui intendiamo ripercorrere un altro aspetto, forse meno investigato, della sua analisi, ossia la lettura del pensiero socratico. Da *La società aperta* emerge infatti una netta separazione tra Socrate e Platone. Diversamente da Platone, Socrate è presentato da Popper come un esponente della «grande generazione» di Pericle e dei Sofisti, i quali furono capaci di rispondere agli stimoli posti da un mondo in cambiamento attraverso il pensiero critico<sup>31</sup>. Essi accettarono la libertà come garanzia di uno sviluppo autonomo della personalità e concepirono la politica come confronto critico e tollerante, aperto su valori e progetti. Socrate è, insomma, il teorico della società aperta, fondata sul dialogo e sul libero confronto razionale; Platone, il suo discepolo più grande, ne tradisce completamente il pensiero. Vi sono in questa lettura alcuni aspetti notevoli. In primo luogo, Popper tende ad avvicinare Socrate e i sofisti: Socrate è, anzi, il più grande di tutti i sofisti<sup>32</sup>. Più volte Popper lo associa a Protagora: entrambi sono, a suo avviso, esponenti di una filosofia umanitaria che pone al centro l'uomo e la libertà individuale fondata sulla razionalità. In secondo luogo, Socrate è presentato come un sincero democratico. È una tesi controversa, che si scontra con ovvi dati di fatto: le critiche indirizzate da Socrate alla democrazia di Atene; il processo e la condanna. Va riconosciuto a Popper il merito di non arretrare davanti alle conclusioni più contestabili della sua analisi e di formulare con estrema chiarezza il suo punto di vista: quella di Socrate è, in realtà, una critica interna e non esterna alla democrazia. In questo senso, essa è del tutto diversa da quella tribale e totalitaria formulata da Platone: la critica di Socrate è una critica democratica e, più precisamente «di quel genere che è la vita stessa della democrazia»<sup>33</sup>.

Questa frase si trova alla fine del volume I de *La società aperta*, quando Popper traccia le conclusioni delle lunghe analisi svolte nei capitoli precedenti. Facciamo però un passo indietro. Quando, nella prima parte del libro, Popper illustra i caratteri dell'insegnamento socratico, egli deve confrontarsi con un altro punto problematico. Sappiamo da Platone che la ricerca socratica verte sulla definizione di alcuni concetti morali come "giustizia" o "pietà". Sembra dunque che Socrate intenda definire il significato essenziale di questi concetti, ma una simile conclusione non può essere accettata da Popper, il quale associa l'essentialismo e la ricerca di nature invarianti alla posizione platonica ostile al divenire e al cambiamento. A suo parere, la ricerca socratica della definizione avrebbe in realtà un senso ben diverso e andrebbe piuttosto paragonata alle moderne discussioni nelle quali s'investiga il senso da attribuire a concetti morali senza prendere posizione sullo statuto metafisico di ciò che si ricerca. Il richiamo è a George Edward Gordon Catlin e – fatto molto interessante – a John Stuart Mill: «Questi tentativi di Socrate di definire termini etici sono stati giustamente

---

<sup>31</sup> Cfr. K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 259.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 186.

<sup>33</sup> K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 265.

paragonati alle moderne discussioni sulla Libertà (quella di Mill per esempio [...])»<sup>34</sup>.

Il riferimento a Mill è rivelatore. Ugualmente lo sono quelli ad altri studiosi che formano il retroterra della trattazione di Popper, a cominciare da George Grote<sup>35</sup>. A ben guardare, infatti, il Socrate teorico della società aperta che tanta importanza ha nelle analisi di Popper riprende e sviluppa motivi già ben presenti nella storiografia e, più precisamente, riprende le interpretazioni di Socrate in chiave liberale sviluppate nel XIX secolo, principalmente in area anglosassone<sup>36</sup>. La trama di riferimenti impliciti nell'opera di Popper diventa, in questo modo, un po' più chiara. Potremmo dire che all'appropriazione del Platone politico, tipica delle letture tedesche, si sostituisce l'appropriazione di Socrate tipica di alcune interpretazioni liberali. Il dialogo socratico è, in questa cornice interpretativa, un metodo di ricerca per raggiungere credenze ragionevoli attraverso il confronto con gli altri; esso è un'indagine critica delle opinioni; una guida verso l'ideale dell'individuo come attore autonomo in comunicazione con i suoi concittadini. È un'idea chiave per la concezione di società liberale difesa da Mill. Furono Mill e Grote, come emerge da un'approfondita ricostruzione recente, a leggere il pensiero socratico come esempio di liberalismo empiristico e di una riflessione concreta il cui significato politico è pienamente posto in rilievo<sup>37</sup>. Allo stesso ambiente culturale si deve la riabilitazione della sofistica e l'idea che Socrate stesso appartenesse a quel movimento.

Non tutto combacia e lo stesso Popper prende le distanze su alcuni punti da Grote, il cui apprezzamento per Platone – malgrado le critiche – suscita prevedibilmente il suo dissenso<sup>38</sup>. Rimane il fatto che il Socrate di Popper, individualista e liberale, impegnato nell'indagine razionale attraverso il dialogo e il confronto critico, strettamente legato al movimento sofistico tanto da esserne l'esponente più illustre, somiglia in modo evidente al Socrate interpretato e ammirato dai pensatori liberali del XIX secolo. Vi sono, in queste letture, ovvi punti problematici. Si può osservare che l'immagine che Popper propone della democrazia antica è anacronistica e si fonda sulla proiezione di concezioni moderne (a cominciare dall'individualismo liberale) su un contesto storico-sociale a cui erano fundamentalmente estranee<sup>39</sup>. E, quanto alla posizione di Socrate, è

<sup>34</sup> Ivi, p. 54

<sup>35</sup> Ivi, p. 131.

<sup>36</sup> Su tutto questo dossier si veda l'approfondita ricostruzione di N. Urbinati, *John Stuart Mill, Romantics' Socrates, and the Public Role of the Intellectual*, in *John Stuart Mill. A British Socrates*, a cura di K.N. Demetriou, A. Loizides, Basingstoke 2013, pp. 49-74.

<sup>37</sup> Cfr. N. Urbinati, *John Stuart Mill, Romantics' Socrates*, cit., p. 60: «Their revision was extremely important because it put Socrates on the side of the radicals and, above all, captured the political import of his method in a way that was quite new. Equality was Socrates' basic principle in this new reading».

<sup>38</sup> Cfr. K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 131 (in questa valutazione Popper accomuna Grote a Theodor Gomperz).

<sup>39</sup> Su questo punto, cfr. ad esempio C. Arruzza, *From Democracy to Tyranny: Plato, Trump, and the Misuses of a Philosophical Trope*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 3, 2017, pp. 69-81, in particolare p. 72.

innegabile che le conclusioni di Popper non rendano conto del suo complesso atteggiamento verso la democrazia ateniese<sup>40</sup>. Si potrebbe anche notare che la presentazione del metodo socratico come una sincera ricerca critica perseguita attraverso il dialogo, fondata sul confronto e sul rispetto dell'individuo, finisca per offrirne una versione alquanto edulcorata ed edificante<sup>41</sup>.

3.

Vi è, in breve, una certa distorsione nel modo in cui Popper presenta Socrate, una distorsione in qualche modo uguale e contraria rispetto a quella operata su Platone. D'altra parte, non vi è in questo nulla di strano: dopo tutto, *La società aperta e i suoi nemici* non è un libro di storia della filosofia. È un libro militante e le distorsioni stesse che esso propone costituiscono una ragione del suo interesse. La polarità tra Socrate e Platone, però, può condurci a esaminare un altro aspetto chiave della ricostruzione di Popper: la sua concezione della razionalità e del suo ruolo nella politica. È significativo che Popper situi la più chiara rottura tra Platone e il suo maestro nella sezione della *Repubblica* dedicata alla nobile menzogna (il mito di fondazione della città, artificiale e dichiaratamente falso). È opportuno citare questo passo veramente cruciale:

Io penso [...] che la rottura totale di Platone con ogni residuo dell'intellettualismo di Socrate non sia in nessun altro luogo più esplicita che nel passo in cui per ben due volte egli esprime la speranza che anche gli stessi governanti, almeno dopo qualche generazione, possano essere indotti a credere alla sua sovrana menzogna propagandistica: intendo dire nel suo razzismo, nel suo Mito del Sangue e della Terra; noto come il Mito dei Metalli nell'Uomo e dei Nati dalla Terra. Qui noi vediamo che i principi utilitari e totalitari di Platone prendono il sopravvento su ogni altra cosa, anche sul privilegio del governante di conoscere la verità e di pretendere che gli sia detta la verità.<sup>42</sup>

Nella *Repubblica* Socrate afferma che la nobile menzogna è necessaria per persuadere gli stessi governanti (Platone, *Repubblica*, III, 414d). Proprio su questo termine si appunta la polemica di Popper: «Persuadere qualcuno a credere una menzogna significa più precisamente ingannarlo e imbrogliarlo»<sup>43</sup>. Persuasione e imbroglio sono dunque, nella ricostruzione di Popper, concetti del tutto equivalenti. È notevole che Popper non dedichi quasi nessuno spazio alla dottrina platonica, principalmente elaborata in *Repubblica* IV, secondo cui

---

<sup>40</sup> Per maggiori dettagli, cfr. M. Bonazzi, *Processo a Socrate*, Roma 2018.

<sup>41</sup> Una simile interpretazione non tiene conto degli aspetti agonistici tipici della confutazione socratica, la quale spesso appare tutt'altro che una serena e rassicurante ricerca del vero mediante il confronto critico: in effetti, se un aspetto accomuna Socrate e i sofisti, esso sembra proprio l'interesse a prevalere nella discussione. Basterà ricordare il celebre paragone del *Menone* tra la confutazione di Socrate e l'azione di una torpedine marina (Platone, *Menone*, 79e-80d): è interessante osservare che per gli antichi la torpedine era un predatore, che iniettava veleno nelle prede stordendole e poi divorandole; cfr. Platone, *Menone*, Introduzione, traduzione e note di M. Bonazzi, Torino 2010, p. 47, n. 42.

<sup>42</sup> K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 199.

<sup>43</sup> Ivi, p. 200.

l'anima umana e la stessa città sono composte da tre parti (razionale, animosa, desiderativa)<sup>44</sup>. In conseguenza di questo, rimane estranea a Popper un'idea centrale della riflessione platonica: ciascuna parte dell'anima è principio di motivazioni<sup>45</sup>. La motivazione umana include pertanto tre forme distinte, una delle quali dipende dalla ragione, mentre le altre due sono non razionali e comprendono sia emozioni sociali (il coraggio e la forza d'animo) sia appetiti legati alla soddisfazione del corpo come il sesso o l'avidità. Proprio la parte appetitiva è, secondo Platone, «la più grande nell'anima di ciascuno e per sua natura la più insaziabile di ricchezze» (*Repubblica*, IV, 442a, trad. M. Vegetti). È tipica di Platone l'idea che questi centri motivazionali non sono riducibili gli uni agli altri. Emozioni, appetiti e fattori irrazionali non sono dunque eliminabili dalla motivazione umana, anche se in casi favorevoli le motivazioni sono disposte in modo armonioso e regolato dalla ragione. Il calcolo razionale dei costi e dei benefici, la capacità di cogliere concetti mediante la ragione non possono spiegare da soli l'agire degli uomini. Lo scopo dell'educazione filosofica è fortificare la ragione e, mediante la sua alleanza con la parte animosa, renderla capace di moderare e addomesticare gli appetiti.

Questi punti meritano un breve approfondimento. In effetti, nella dottrina dell'anima tripartita gli studiosi hanno situato un punto di distanza tra la concezione tipica di Platone e quella propria dei dialoghi che sembrano riflettere l'insegnamento di Socrate (ad esempio il *Protagora*): qui la conoscenza è presentata come condizione sufficiente dell'azione umana, senza che siano richiamati centri motivazionali estranei alla razionalità e irriducibili a essa. L'intellettualismo di Socrate sembra concepire l'uomo come un essere esclusivamente razionale; noi agiamo in base alle nostre credenze razionali<sup>46</sup>. Lo stesso vale idealmente per la vita associata: nella città si dovrebbe deliberare in base alla competenza di ciascuno, senza che in questo processo interferiscano motivazioni allotrie. Platone ha una visione assai diversa, più complessa o – a seconda dei punti di vista – pessimistica: la ragione non è tutto; vi sono in noi fortissime componenti estranee a essa (il desiderio erotico, l'avidità, l'impulso a prevalere a scapito degli altri) le quali sono semplicemente insopprimibili ma possono, e devono, essere regolate se non si vuole che prendano il sopravvento fino ad avere la meglio sulla stessa parte razionale (è quello che accade nel tiranno). Per quanto inquietanti e potenzialmente distruttive – Platone paragona la parte appetitiva dell'anima a «un'unica forma di animale composto e policefalo, che abbia tutt'intorno a sé

---

<sup>44</sup> Ivi, p. 119.

<sup>45</sup> Su questa cruciale dottrina platonica vi è un vasto dibattito critico. Qui non è ovviamente possibile ricostruirne i dettagli (per altro di controversa interpretazione). Mi limito a rinviare a H. Lorenz, *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford 2006 e agli studi raccolti in R. Barney, T. Brennan, Ch. Brittain (a cura di), *Plato and the Divided Self*, Cambridge 2012. Per una discussione alla luce delle contemporanee dottrine del 'Self', cfr. R. Chiaradonna, M. Marraffa, *Ontology and the Self: Ancient and Contemporary Perspectives*, «Discipline Filosofiche», XXVIII, 2018, pp. 33-64.

<sup>46</sup> Si veda in proposito la discussione di H. Lorenz, *The Brute Within*, cit., pp. 28-30, i cui complessi dettagli non possono essere ripercorsi in questa sede.



teste di animali domestici e selvatici, e sia in grado di trasformare e generare da sé ogni simile cosa» (*Repubblica*, IX, 588c, trad. M. Vegetti) – le componenti irrazionali non possono in alcun modo essere trascurate o considerate residuali. Ciò vale tanto per l'anima individuale quanto per la comunità politica. Rispetto all'irrazionale, d'altronde, il razionalismo socratico rischia di rivelarsi inefficace: le armi della confutazione dialogica sono spuntate. Da qui l'insistenza di Platone su un processo educativo che coinvolga gli elementi emozionali; da qui il ricorso alla persuasione e persino alla coercizione al fine di regolare gli elementi extra-razionali. Questo atteggiamento, in fondo, sembra originarsi proprio dallo scacco in cui incorre la posizione socratica. La ragione da sola non convince: Socrate non era stato capace di persuadere i suoi avversari e gli Ateniesi che lo avevano condannato. La sua filosofia non era stata capace di prevalere e di essere efficace. Va notato, in tutto questo, che le interpretazioni di Platone in senso vitalistico e irrazionalista, prima illustrate, sono profondamente fuorvianti: Platone non è affatto un irrazionalista; egli ritiene anzi che senza la norma della ragione gli affetti e i desideri siano distruttivi e auto-distruttivi. Gli appetiti non vanno assecondati, ma moderati e regolati. Tuttavia, essi non possono essere ignorati; sono ineliminabili. La ragione deve persuaderli e, per così dire, parlare il loro stesso linguaggio, per poter prevalere.

4.

Presentare questo intricato e controverso insieme di questioni come se Platone teorizzasse uno spregiudicato ricorso all'imbroglio e alla propaganda è certamente una tra le più drastiche banalizzazioni adottate da Popper. Ma c'è di più. In effetti, a ben guardare la stessa posizione di Popper suscita interrogativi e questioni che richiamano singolarmente quelli posti da Socrate. La società aperta, nella presentazione che Popper ne offre, è "astratta": in una moderna società aperta, la maggior parte dei gruppi sociali sono surrogati che non consentono un'autentica vita in comune<sup>47</sup>. La società aperta è, per così dire, tanto umanitaria e individualista quanto astratta e spersonalizzante, nella misura in cui i vincoli emozionali che uniscono gli esseri umani nella società chiusa vi si trovano dissolti. La prosa di Popper acquista qui un tono inatteso, quasi ispirato:

Questo effetto stressante, questo disagio, è una conseguenza del collasso della società chiusa. Esso è avvertito anche ai nostri giorni, specialmente nei periodi di mutamenti sociali. È l'effetto stressante prodotto dallo sforzo che la vita in una società aperta e parzialmente astratta richiede continuamente da noi – con l'esigenza di essere razionali, di rinunciare ad alcuni almeno dei nostri bisogni sociali emozionali, di badare a noi stessi e accettare le responsabilità. Noi dobbiamo, io credo, sopportare questo effetto stressante come il prezzo da pagare per ogni accrescimento di conoscenza, di

---

<sup>47</sup> K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 247.

ragionevolezza, di cooperazione e di reciproco aiuto e, quindi, delle nostre possibilità di sopravvivenza e dell'entità della popolazione. È il prezzo da pagare per essere umani.<sup>48</sup>

Il prezzo da pagare per essere davvero umani (ossia razionali) consiste, dunque, nella ideale rimozione dei nostri bisogni sociali emozionali. Ma una simile rimozione è davvero desiderabile? E, se anche lo fosse, essa sarebbe realmente possibile? Oppure i bisogni estranei alla ragione sono insopprimibili, e qualora se ne auspichi la rimozione, finiscono solo per riproporsi in modo ancora più forte e non regolato? Il socratismo liberale di Popper finisce per ripresentare, in una nuova cornice di pensiero, gli stessi interrogativi che pone l'intellettualismo di Socrate. Rischia di basarsi su una visione dell'uomo forse attraente, ma astratta e in ultima analisi inefficace e di problematica capacità esplicativa: una specie di modello parziale e uni-dimensionale dove la motivazione umana è idealmente ricondotta alla sola conoscenza. Rispetto a un modello siffatto, le analisi di Platone hanno ancora molto da dire.

Per gli studi su Socrate e Platone, soprattutto di area anglosassone, il libro di Popper ha rappresentato uno spartiacque. Mario Vegetti ha molto efficacemente osservato come il quadro formulato da Popper sia stato accolto anche da coloro i quali hanno cercato di difendere Platone dalle sue accuse – ad esempio cercando di mostrare la compatibilità del pensiero platonico coi principi di una democrazia liberale, oppure rimuovendo ogni connotazione politica dal progetto della *Repubblica*<sup>49</sup>. Lo stesso si potrebbe dire rispetto all'interpretazione di Socrate: lo dimostrano gli sforzi che illustri studiosi hanno profuso per dimostrare la genuina fede democratica di Socrate. Ancora una volta, però, le tesi di Popper non devono essere valutate solo alla luce del dibattito storiografico. Esse sono rivelatrici di alcuni aspetti profondi della cornice culturale e ideologica che ha influenzato gli ultimi decenni. In effetti, ci si potrebbe chiedere se una certa forma di implicito socratismo non caratterizzi varie forme di pensiero liberale le quali, anche se diversissime e persino opposte tra loro in molte conclusioni, risultano comunque tutte caratterizzate da un medesimo presupposto intellettualistico. Ripercorrere da questo punto di vista alcune posizioni del dibattito filosofico e politico più recente sarebbe molto interessante. Non è possibile farlo in questa sede – speriamo di poterlo fare altrove – ma ci limiteremo a fornire alcuni spunti. Un esempio di socratismo potrebbe essere la teoria della democrazia deliberativa di Jürgen Habermas, la cui vicinanza alla dimensione del dialogo socratico non è d'altronde sfuggita ad alcuni interpreti. Si è notato che un dialogo come il *Gorgia* corrisponderebbe, almeno in parte, all'ideale, proprio di Habermas, di una ragione comunicativa in cui il dialogo e la deliberazione sono governati dalle idee di franchezza, consenso reciproco e argomentazione razionale, derivati dalla stessa struttura formale della comunicazione<sup>50</sup>. Ma il

---

<sup>48</sup> Ivi, p. 248 (il corsivo è nostro).

<sup>49</sup> Si veda lo studio citato *supra*, n. 30.

<sup>50</sup> Cfr. J.P. Euben, *Reading democracy: "Socratic" dialogues and the political education of democratic citizens*, in *Dēmokratia*, a cura di J. Ober, C. Hedrick, Princeton 1996, pp. 327-359: 338. Per

razionalismo socratico forma il retroterra anche di un pensatore del tutto diverso da Habermas come Robert Nozick. Di Socrate quest'ultimo fu interprete molto fine, e, significativamente, per Nozick un aspetto centrale dell'insegnamento socratico consiste non solo nel fatto d'insegnare un metodo, ma nell'essere la stessa personificazione del metodo d'indagine razionale che egli insegna: «noi vediamo Socrate all'interno delle sue indagini e mentre interagisce con gli altri durante quelle indagini; vediamo il modo in cui le sue indagini plasmano e pervadono la sua vita e la sua morte»<sup>51</sup>. Fatto molto interessante, Nozick enuncia queste conclusioni discutendo un'osservazione di Gregory Vlastos: vi sarebbe in Socrate una specie di freddezza rispetto agli interlocutori. Egli si prende cura delle loro anime, ma questa cura è limitata e condizionata dall'accettazione della sua logica rigorosa. La risposta di Nozick è rivelatrice: Socrate non si limita a produrre argomenti per migliorare i suoi interlocutori; per farlo egli personifica il suo stesso metodo di ricerca razionale. Socrate, insomma, fa del metodo di ricerca razionale una persona vivente. Ci si può chiedere se tutto questo sia sufficiente oppure se non ci si ritrovi in Nozick davanti alla stessa *impasse* osservata in Popper: un'immagine dell'essere umano e delle sue motivazioni non solo idealizzata, ma anche unilaterale, nella quale bisogni emozionali irriducibili al calcolo razionale sono indebitamente lasciati da parte<sup>52</sup>. Sono solo alcuni esempi: una rassegna più approfondita è impossibile in questa sede.

Esagerando un po' si potrebbe dire che al Platone guerriero dei primi decenni del Novecento si è sostituito, nelle ideologie prevalenti del Dopoguerra, un Socrate dialogico, razionalista e liberale. D'altra parte, proprio gli sviluppi più recenti dovrebbero renderci consapevoli di quanto sia profondo il richiamo platonico all'intrinseca fragilità della ragione e alla presenza ineliminabile, negli esseri umani, di componenti motivazionali estranee a essa. Ad esempio, ci si può chiedere se la realizzazione storica del modello popperiano di società aperta non abbia portato a esiti molto difforni da quelli teorizzati dal pensatore; ci si può domandare, poniamo, se bisogni emozionali irriducibili alla razionalità critica, e molto ben individuati da Platone, non siano in realtà per nulla diventati residuali nelle contemporanee società liberali e, anzi, proprio la loro presenza – tanto rimossa quanto realmente insopprimibile – abbia condotto a esiti che poco collimano col quadro descritto ne *La società aperta*. Un recente articolo propone questa interessante conclusione a proposito della crisi finanziaria cominciata nel

---

alcune persuasive osservazioni critiche rispetto a questa lettura, cfr. M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, Oxford 2006, pp. 56-57.

<sup>51</sup> R. Nozick, *Puzzle socratici*, Milano 1999, p. 184.

<sup>52</sup> È questo, in ultima analisi, il presupposto del cosiddetto *homo oeconomicus*, ossia «a rational and self-interested agent who, when choosing, always pursues the maximization of his/her own well-being» (cito la definizione fornita in M. De Caro, B. Giovanola, *Conflict and Cooperation: The Point of View of Cognitive Science*, «Teoria», XXXVII, 2017, pp. 53-63. Per quanto nettamente diversi negli esiti, il modello dell'intellettualismo socratico e quello dell'*homo oeconomicus* presentano interessanti punti in comune: si vedano, a questo riguardo, le osservazioni in H. Lorenz, *The Analysis of the Soul in Plato's Republic*, in *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, a cura di G. Santas, Oxford 2006, pp. 146-165: 162, n. 1.

2008: «there are important human elements behind financial meltdowns: greed, fear, and the tendency to forget history»<sup>53</sup>. È significativa la scelta dei termini: *greed* è anche la parola usata per tradurre il termine greco *pleonexia*, ossia l'impulso a imporsi prevaricando gli altri con la forza. È quel carattere proprio degli esseri umani che, come emerge dal confronto tra Socrate e Trasimaco nel I libro della *Repubblica*, Platone riteneva impermeabile agli argomenti dell'intellettualismo socratico.

5.

In questo contributo abbiamo ripercorso sommariamente alcuni dibattiti intorno a Socrate e a Platone nel pensiero politico contemporaneo. Sono dibattiti istruttivi perché non informano solo sulla ricezione di questi filosofi. Interpretare Platone e Socrate significa spesso prendere posizione su aspetti centrali dell'azione morale e politica, difendere una certa visione dell'uomo e delle sue motivazioni. Platone è un pensatore difficile e sfuggente. È certamente un pensatore intellettualista, ma ritiene che da sola la ragione non possa dar conto dell'azione umana, neppure in un modello idealizzato come quello illustrato nella *Repubblica*. Per Platone non tenere conto delle componenti motivazionali estranee al raziocinio significa, molto semplicemente, fornire un modello inutile, perché incapace di spiegare l'agire degli uomini. In questo stava forse la sua principale ragione d'insoddisfazione rispetto all'insegnamento socratico. Platone è acutamente consapevole che le componenti affettive e irrazionali, senza la regola fornita dalla ragione, finiscono per essere distruttive e auto-distruttive. Come si è prima notato, fare di Platone un guerriero e un fanatico della forza vitale significa, molto semplicemente, fraintendere il suo pensiero. Egli è però altrettanto consapevole che gli elementi emozionali e refrattari al raziocinio sono insopprimibili negli esseri umani ed essi vanno regolati con tutti i mezzi a cui la ragione può fare ricorso: ignorarli o considerarli residuali significa porre le premesse perché essi si manifestino nel modo più virulento e distruttivo. Il confronto dialogico socratico tra individui liberi e consapevoli è adatto a contesti particolarmente favorevoli, ma può rivelarsi velleitario e inefficace – nella prassi morale e politica – per ridurre alla ragione ciò che non è razionale. È una lezione che la storia più recente non sembra avere smentito.

Mauro Bonazzi, Universiteit Utrecht

✉ m.bonazzi@uu.nl

Riccardo Chiaradonna, Università Roma Tre

✉ riccardo.chiaradonna@uniroma3.it

---

<sup>53</sup> C. Reinhart, V. Reinhart, *The Crisis Next Time: What We Should Have Learned From 2008*. URL: <https://www.foreignaffairs.com/articles/2018-09-13/crisis-next-time>

*Articoli/2*

## ***Love of Beauty in Aristotle's Politics*** **The Case of Ostracism**

Elena Irrera

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 17/10/2018. Accettato il 15/03/2019.

---

In this paper I examine love of beauty (φιλοκαλία) in Aristotle's thought, and suggest that he treats it as an emotion (πάθος) able to develop and strengthen good moral habits. I propose that Aristotle appeals to the love of beauty of some of his addressees – namely, those who are particularly sensitive to the “aesthetic” aspect of politics – to persuade them about the appropriateness of political measures which, if taken at a face value, might not appear ethically sound. After a preliminary discussion of the power of emotions to shape virtuous conditions of the soul, I briefly address the issue of the main properties of beauty: order, proportion and definiteness. Finally, I introduce the issue of ostracism discussed in Book III of the *Politics* and present it as a paradigmatic case of a political procedure which can be justified on grounds not only of common utility, but also of beauty.

\*\*\*

### **Introduction**

Over the last four decades, philosophical scholarship has experienced a lively interest in the notion of τὸ καλόν (which is often translated as “beauty”, “the noble” or “the fine”<sup>1</sup>) and its supposed capacity to promote an understanding of various areas of Aristotle's thought. In the first place, as it has been noticed by several authors<sup>2</sup>, τὸ καλόν proves to be a central element in

---

<sup>1</sup> In Ancient Greek, the substantive adjective τὸ καλόν encompasses a rich semantic area whose prominent meanings are the one of “beauty” (a sense which, due to its predominantly aesthetic connotations, may be associated with the Latin word “pulchrum”) and the one of “the fine” (i.e. one which, in virtue of its moral implications, we may compare to some notable employments of the Latin “honestum”). Although believing that the Aristotelian τὸ καλόν designates a range of issues extending over and above the purely aesthetical domain, in this paper I shall use the words “beauty” (i.e., a word generally employed in everyday language with reference to the sphere of physical appearance and human appreciation of it) and “the fine” as interchangeable.

<sup>2</sup> See for instance D.J. Allan, *The Fine and the Good in the Eudemian Ethics*, in *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik: Akten des 5. Symposium Aristotelicum*, ed. by P. Moraux and D. Halfinger, Berlin 1971, pp. 63-71; cf. Ch.V. Mirus, *Aristotle on Beauty and Goodness in Nature*, «International Philosophical Quarterly», LII, 2012, 1, pp. 79-97.

Aristotle's investigation of nature and its governing principles. By identifying it as a metaphysical mode of causation that contributes to conceptually shaping Aristotle's teleological approach on φύσις, these scholars have suggested that, on Aristotle's view, this notion would shed light on the the process of development of living beings towards the achievement of their distinctive, functional form.

In the second place, beauty was also discussed by a number of Aristotelian scholars in terms of an ethical concept, that is, as an orientative ideal for excellent individual action, both in the domain of theoretical contemplation and in the one of practical deliberation and agency. By indicating the ultimate aims, as well as the strategies and the psychological motives, of both a correct human behaviour and an authentically virtuous attitude, τὸ καλόν proves itself to be an ideal of human perfection which helps to understand the nature of virtue and the meaning of a genuinely happy life<sup>3</sup>. While in recent years much attention has been devoted by Aristotelian scholars to the theoretical and the ethical implications of beauty, not as much consideration has been paid to the role which the notion at stake supposedly plays in Aristotle's political thought. What is more, left unaddressed is (at least to my knowledge) the question of the possible ways in which the supposed emotional dimension of beauty can be canvassed out of Aristotle's account of the aims and strategies of virtuous political life. In this paper I shall discuss the idea of love of beauty (φιλοκαλία), and suggest in the first place that Aristotle treats it as a passion (πάθος) which contributes to developing and strengthening good moral habits. Most crucially, I will propose that Aristotle appeals to the love of beauty of some of his addressees – namely, those who are particularly sensitive to the “aesthetic” aspect of politics – to persuade them about the appropriateness of political measures which, if taken at a face value, might not appear ethically sound. In the last section of this paper I will introduce the issue of ostracism as Aristotle discusses it in the third Book of the *Politics*, and present it as a paradigmatic case of a political procedure which can be justified on grounds not only of common utility, but also of beauty.

## 1. Φιλοκαλία as an Emotion

The Greek word ‘φιλοκαλία’ is generally employed in the literary production of V-IV century b.C. to indicate a form of love and an inclination for either physical or ornamental beauty. The corresponding adjective, ‘φιλόκαλος’ denotes either a quality which certain persons are credited to possess<sup>4</sup>, namely

---

<sup>3</sup> For discussions of the καλόν as an ethical concept, see for instance J. Owens, *The καλόν in Aristotelian ethics*, in *Studies in Aristotle*, ed. by D.J. O'Meara, Washington D.C. 1981, pp. 261-277; T.H. Irwin, *Aristotle's Conception of Morality*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy» I, 1986, pp. 115-143. G. Richardson Lear, *Aristotle on Moral Virtue and the Fine*, in *The Blackwell's Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. by R. Kraut, Oxford 2005, pp. 116-136.

<sup>4</sup> See for instance, Xenophon, who in the *Cyropaedia* describes the future king of Persia (and founder of the first Persian empire) Cyrus as «a boy fond of beautiful things (φιλόκαλος) and

the tendency to desire and appreciate beautiful things, or an ideal property to which well-educated people ought to aspire<sup>5</sup> in relation to physical beauty and various forms of embellishment. If understood in this light, φιλοκαλία is not by itself related to the human pursuit or possession of excellence (either moral or intellectual). By contrast (as I hope to show in this essay), Aristotle presents the emotion of φιλοκαλία as a passion endowed with the capacity to successfully guide human beings to knowledge of goodness and to its practical realization in several areas of human life.

Before examining the distinctive object of the Aristotelian φιλοκαλία, it is perhaps appropriate to delve into the emotional nature of φιλία. According to the Merriam-Webster dictionary<sup>6</sup>, the word “emotion” began to be used only in the sixteenth century, being adapted from the French word *émouvoir*. This verb, which derives from the Latin *emovēre*, means not only “remove” or “displace”, but also, and more pertinently to our concerns, “stir up”, to “drive from”. By carrying an implication of excitement (either mental or physical or both), the word “emotion” seems to denote a subjective response to the stimuli provided by the external environment (consisting in persons, objects or situations). Along a similar line, the Greek word πάθος (a noun deriving from the verbal base ‘πάθ’; see the verb πάσχειν) includes a cluster of meanings ranging from passive “suffering” to proper “experiencing”.<sup>7</sup> The power of reason to captivate the emotions of listeners and address them towards specific assessments, choices and behaviours is one of the central objects of concern in Aristotle’s *Rhetoric*. Although Aristotle believes that true aim of rhetoric is to guide listeners and addressees of speech to truth and virtuous practical agency<sup>8</sup>, he is well aware that any speech is able to elicit reactions of pleasure and pain (independently of the ethical and intellectual soundness of the reasons advanced through the speech), and produce by consequence a change in one’s rational beliefs. In *Rhetoric* II, 1.1378a21-22 he offers the following account of emotions: «The emotions (πάθη) are all those things that bring men to change in regard to their

---

eager for distinction”, and also as one «pleased with his dress» (Xen. *Cyrop.* 1.3.3.4; transl. by W. Miller in *Xenophon in Seven Volumes*, Cambridge, MA and London 1914).

<sup>5</sup> At *Cyrop.* 2.1.22 Xenophon says that Cyrus recognizes the need for the private soldier that he show himself not only obedient to the officers, but also ‘lover of beauty’ in the care of his equipment (φιλόκαλον περί ὄπλα). See also Isocrates in the speech *To Demonicus*. At I. 27.1-2 the orator invites the young Demonicus to be φιλόκαλος in relation to dress (τὰ περί τὴν ἐσθῆτα). As Isocrates explains in that passage, the lover of beauty, who is marked by elegance (φιλοκάλου μὲν τὸ μεγαλοπρεπές) is to be distinguished from the καλλωπιστής, i.e. a fop, one who pays excessive attention to dress (καλλωπιστοῦ δὲ τὸ περίεργον).

<sup>6</sup> See *The Merriam-Webster Dictionary*, Springfield (Mass.) 2005.

<sup>7</sup> Cf. H.G. Liddell, R. Scott, P.G.W. Glare, H.S. Jones, *A Greek English Lexicon*, Oxford 1996 (first ed. 1891). Other English translations of *pathos* are “passion”, “affection”, “feeling”.

<sup>8</sup> See *Rhet.* I, 2.1356a25-26, where Aristotle says that rhetoric is an offshoot of dialectic and also of ethical studies, which may fairly be called ‘political’ (and deal with the realization of the human good). See also *Rhet.* I, 1.1355a22-b7, where he explains that rhetoric is useful in that true and just things are naturally inclined to prevail over their opposites, and also that true and better things are by nature practically easier to prove and more persuasive than others.

rational judgements, which are attended by pain and pleasure, such as anger, pity, fear, and all the other emotions and their contraries» (my translation).

The emotional responsiveness of human beings to recognition of beauty is fostered by speeches capable of instilling the characteristic pleasure which accompanies love. As Aristotle explains in *Rhetoric* I, 2.1356a13-15, «persuasion may come through the hearers, when they are induced by the speech towards the emotion» (my translation).

A speech aiming to stir up love of beauty must be able to present beauty itself as an appetible ideal, which is to say, one worth pursuing. This might become a difficult task when the beauty at stake is not a property eliciting physiological reactions of pleasure, but a practical ideal, i.e. one concerning actions of a virtuous nature. As Aristotle himself explains in the *Nicomachean Ethics* (especially in Book II), people not accustomed to performing virtuous actions and without spontaneous tendencies to morally good agency generally require painful efforts to learn acquire virtuous habits<sup>9</sup>. To be persuasive, a speech on moral beauty must successfully convey specific reasons to persons with a capacity not only to recognize that kind of beauty, but also to feel pleasure at it. Persons of this sort might already have a firmly established and fully developed virtuous character, such as the ‘lovers of beauty’ mentioned in *NE* I, 9.1099a12-13. As lovers of beautiful actions, the things they find pleasant are the same that are ‘pleasant by nature’, that is to say, pleasant in the same way as objective<sup>10</sup>, perfect virtue can be for those who are able to recognize both its inner worth and its practical import in human life in terms of happiness<sup>11</sup>. In this passage of the *Nicomachean Ethics*, lovers of beauty are distinguished from ‘the many’ (οἱ πολλοί), for whom pleasant things are in conflict with one another, supposedly because of their lack of virtue and insensitivity to moral beauty.

At any rate, there seems to be another type of lovers of beauty which Aristotle allows us to identify in his ethical discussions: those who, although lacking a stable virtue, are pursuing a successful path towards a full-fledged virtuous nature. These can profitably listen to his lectures on matters of human goodness. In the first Book of the *Nicomachean Ethics* – precisely at *NE* I, 1.1095a2-5 – he initially addresses such persons without explicitly characterizing them as φιλόκαλοι, and he confines himself to distinguishing this sort of persons from those unable to listen to practical speeches, such as young or simply

---

<sup>9</sup> Many Aristotelian scholars, referring to the books of the *Nicomachean Ethics* concerning virtue, lay emphasis on Aristotle’s concern for the ability of human beings to internalize (with time and effort) from scattered particular cases a general evaluative attitude. Cf. for instance M. Burnyeat, *Aristotle on Learning to Be Good*, in *Essays on Aristotle’s Ethics*, ed. by A. Oksenberg Rorty, Berkeley 1980, pp. 69-92, especially p. 72.

<sup>10</sup> On the idea that, in Aristotle’s practical thought, good upbringing and φιλοκαλία are a mark of the capacity to recognise objectively good moral principles see I. Vasiliou, *The Role of Good Upbringing in Aristotle’s Ethics*, «Philosophy and Phenomenological Research» LVI, 1996, 4, pp. 771-797.

<sup>11</sup> On the possibility to see virtue as an inherently valuable good and also as a means to happiness see *NE* I, 5.1097a33-b6.



immature people. As Aristotle explains, the second type of people would be able to apprehend a theoretical knowledge, but their shared inclination to follow passions makes them unable both to listen to speeches on the human good and, by consequence, to translate their content into virtuous practical agency. In the following lines, however, he makes reference to the ideal of beauty in the context of a discussion on the most appropriate way to get knowledge of the first principles of a certain subject. After pointing out that one must start from things known *by us*, and not in absolute, he says: «This is why anyone who is going to be a competent student in the spheres of what is noble and what is just – in a word, politics – must be brought up well in his habits (*NE I*, 1.1095b4-6)»<sup>12</sup>.

It is only in the tenth Book of the *Nicomachean Ethics* that Aristotle explicitly addresses the issue of emotional sensitivity to beauty by drawing a distinction between the ‘lovers of beauty’, who might profit from speeches concerning virtue so as to acquire it fully (which implies that such people are not yet fully virtuous), and “the many”, who are both subservient to passion and ill-inclined to listen to reasons of beauty. In this context of investigation, he is not specifically referring to the issue of the most appropriate listeners to his own ethical speeches, but appears mainly committed to an investigation of the requirements for an acquisition of moral virtue guided by virtuous lawgivers. It is likely that, by speaking of such requirements, Aristotle is addressing not simply people who wish to improve their character on their own, but also (and perhaps more crucially) to those who, willing to become lawgivers, ought to strive to the real and ultimate goal of virtuous political activity and expertise: that of «producing citizens of a certain kind, namely, those who are both good and the sort to perform noble actions (*πρακτικῶς τῶν καλῶν*; *NE I*, 10.1099b30-32)»<sup>13</sup>.

On the one hand, we might notice that the same task is pursued by Aristotle’s own ethical speeches, given that, as he claims on several occasions, the task of ethics is not to produce a purely theoretical understanding of the good, but rather to make people effectively virtuous<sup>14</sup>. On the other hand, while Aristotle declares that his speeches are exclusively addressed to one kind of people, the *φιλόκαλοι* (both those who already possess and those who are about to attain stable virtue)<sup>15</sup>, the virtuous lawgiver, instead, ought to be able to speak to different types of people (including also those who are not sensitive

---

<sup>12</sup>The English translation of the *Nicomachean Ethics* adopted in this essay is by R. Crisp, Cambridge 2000. As we see in this passage, Crisp translates “beautiful things”, τὰ καλὰ, as “the noble”.

<sup>13</sup>Cf. *NE I*, 1.1094a14-15, where Aristotle says that politics investigates beautiful and just things.

<sup>14</sup>See *NE I*, 1.1.1095a6; cf. *II*, 2.1103b27-31; See also Aristotle’s *Eudemian Ethics* (*EE I*, 4.1215b1-4; *EE I*, 5.1216b19-25) and *Metaphysics* (*Metaph. I*, 1.993b19-23; *VI*, 1.1025b19-28).

<sup>15</sup>A different view is held by Irwin, who maintains that Aristotle is not speaking exclusively to lovers of beauty, but also to those who, *qua* rational, are able to understand his claims on virtue. See T.H. Irwin, *Aristotle’s First Principles*, Oxford 1988, p. 601.

to beauty). As Aristotle states at *NE X*, 10.1180a4-5, the many «heed necessity rather than argument, punishments rather than what is noble (τῷ καλῷ)».

The many avoid performance of ugly actions and succeed in taking part in moral goodness only out of fear of punishment. As Aristotle makes it clear at *NE X*, 10.1179b12-15, the many «pursue their own personal pleasures and the means to them, and avoid the opposed pains; and they do not have even an idea of what is noble and truly pleasant, since they have never tasted it».

Thus, such people lack the emotional and attitudinal tools needed to profitably listen to and show appreciation towards speeches on virtue.

The φιλόκαλος, by contrast, is able not only to emotionally and intellectually grasp the beauty of speeches on virtue, but also to feel pleasure at listening to them, finding in that same pleasure a motive to pursue (or continue to pursue) a virtuous agential path. It is mainly persons of this kind that the virtuous lawgiver addresses by stirring up their love for beauty, in line with a principle which we might characterize as “principle of differential treatment”. This principle is illustrated by a passage at *NE X*, 10.1180a5-12:

This, some people think, is why legislators ought to urge people to virtue and encourage them to act for the sake of what is noble – on the assumption that those who have been trained well in their habits will respond – but ought also to impose punishments and penalties on those who disobey or whose nature is more deficient, and completely banish the incorrigible. For, they think, the good person, since he lives with a view to what is noble, will listen to reason, while the bad person, since he desires pleasure, is chastened by pain, like a beast of burden; this is also why they say the pains inflicted should be those most opposed to the pleasures they like.

As it is plausible to suppose, the love of beauty which allows good lawgivers to successfully address a fixed category of citizens – namely those well brought-up – is the same emotion as the one which Aristotle’s listeners are required to possess in order to successfully listen to Aristotle’s speech on human goodness and its relationships to virtuous political action. In the pages that follow I will try to show that some arguments contained in Aristotle’s speeches on issues of politics are addressed not only to rational listeners as such, but also to potential rulers/lawgivers well-trained in love of moral beauty. In particular, taking issue with the phenomenon of ostracism, I will contend that Aristotle’s critical discussion can be framed within an ethical vision which advances claims of objective goodness and legitimacy not simply in conditions of absolute goodness, but also in imperfect political conditions, such as those that call into question the possibility of ostracism itself.

## 2. Beauty as a Metaphysical Concept

As an emotion responsive to recognition of its object<sup>16</sup>, the Aristotelian φιλοκαλία is a form of love stirred up by a peculiar type of beauty, namely one which transcends sheer physical appearance and captures the inner structure of things, living beings and/or situations. In the *Metaphysics*, for instance, beauty is presented as a property belonging to mathematical objects (and, as we read in *Metaph.* XIII, 3.1078a36-b5, as a proper “cause” (αἰτία). Here Aristotle deals with mathematical sciences (αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι; 1078a3, or αἱ μαθηματικά; 1078a33) by emphasizing their power to open up for human beings a path of visualization of sensible objects which are seen in their unchanging, structural properties<sup>17</sup>. At *Metaph.* XIII 3.1077a36-b2 he acknowledges that mathematical sciences, more successfully than others, reveal properties of their objects which Aristotle characterizes as “the supreme forms of beauty”: «[T]he main species of beauty (τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἶδη) are orderly arrangement (τάξις), proportion (συμμετρία) and definiteness (τὸ ὀρισμένον); and these are especially manifested by the mathematical sciences»<sup>18</sup>.

An in-depth survey of the three properties and their employment in Aristotle's works goes beyond the scopes of the present paper. Suffice it to say that, in Aristotle's thought, “συμμετρία” may denote either some kind of proportion between natural elements, such as those out of which a condition of health results<sup>19</sup>, or the property of arithmetic commensurability between separate entities or parts of a single entity<sup>20</sup>. The idea of a proportionality between parts – especially the one of an accomplished whole – is also evoked by the property of τάξις. In ancient Greek lexicon, the substantive ‘τάξις’ indicates a military set-up with an internal arrangement<sup>21</sup>. In a similar vein, Aristotle excludes that order is a feature alien to random arrangements of parts. By contrast, he seems to regard order as the typical property of living beings designed by nature to achieve a full-fledged form, or the endowment of artifacts (and their parts) crafted by

<sup>16</sup> Cf. Goldie 2000: 28-37, who speaks of a ‘recognition-response tie’ in Aristotle's moral psychology, arguing that emotions such as anger, pity and shame represent a response to the recognition of some evaluative property (see P. Goldie, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford 2000, pp. 20-28).

<sup>17</sup> See *Metaph.* XIII, 3.1077b17-1078a5; Cf. *Phys.* II, 2.193b31-35.

<sup>18</sup> Translation by H. Tredennick, Cambridge, MA and London 1989 (first published 1933), from which all the passages of the *Metaphysics* mentioned in this paper will be taken.

<sup>19</sup> See for instance *NE* X, 2.1173a25-28, where Aristotle critically examines some theories on the relationships between goodness and pleasure. He hints at the idea that health admits of various degrees although it is a determinate condition, and so does pleasure. In fact, the same proportion συμμετρία is not found in all beings, nor a single proportion always persists in the same being.

<sup>20</sup> In *Metaph.* V, 2.1004b1-12 συμμετρία is characterized as one of the distinct peculiarities of numbers and their relations, such as oddness and evenness, equality, excess and defect.

<sup>21</sup> For the idea of ‘τάξις’ as ‘organized military body’ see for instance Aeschylus, *Persians*, 298 and Xenophanes, *Anabasis* I, 2.16, VI, 5.11. As for the idea of τάξις as ‘order in the battlefield’ see Tucydides, *Stories* V, 68 and Xenophon, *Anabasis* II, 1.7.

expert people<sup>22</sup>. Similarly, the property of definiteness evokes the idea of a well accomplished entity, one with an outer limit, which lacks no parts and also one which, in virtue of its distinctive physiognomy, is distinguishable from others. A definite thing, in other words, might be seen as one which has achieved the final stage of its development and presents a good, well-ordered functional form.

It is interesting that, in *Metaph.* XIII, 4.1078b1-5 the supreme forms of beauty are treated as causes, just as beauty itself:

«[A]nd inasmuch as it is evident that these (I mean, e.g., orderly arrangement and definiteness) are causes of many things, obviously they must also to some extent treat of the cause in this sense, i.e. the cause in the sense of the Beautiful (ὡς τὸ καλὸν αἴτιον τρόπον τινά)<sup>23</sup>».

We might wonder in what respect beauty and its distinctive properties work as causes. In the first place, it is plausible to suppose that beauty is a formal cause both by virtue of its capacity to make the inner structure of things (or their possible relationships to other things) intelligible and for its power to shape<sup>24</sup> that structure (and/or possible relationships) of things, thus imparting proportion and order between their parts<sup>25</sup>. Beauty can also be detected in those living substances whose natural development (which proceeds by way of internal motion; *Phys.* II, 1.192b16-34; *Metaph.* V, 4.1602a16-20) strives towards the achievement of a perfect, functional form, one fitting to the potentialities of the subject itself. In this respect, the attainment of a perfect, beautiful form becomes understandable in the light of a teleological framework, which is to say, one in which the beauty of the form will end up being identified with the one of the end to attain<sup>26</sup>. A similar idea emerges in Aristotle's *Parts of Animals*, where he says that «[N]ot chance, but finality are present in the nature's works works of nature, and in the highest degree: and the end for which those works are put together and produced occupies the region of the beautiful (τὴν τοῦ καλοῦ χώραν) (*PA* I, 5.645a23-26; my translation)».

As I hope to show in the remainder of this essay, the idea of beauty as a final causative power is pervasively at work also in Aristotle's practical philosophy. By appeal to ideals of harmony, moderation and, most importantly, beauty and its

<sup>22</sup> On the relationships between the properties of beauty and teleological order see G. Richardson Lear, *Aristotle on Moral Virtue and the Fine*, cit., especially pp. 118-119.

<sup>23</sup> On the idea of "cause" as an explanatory (rather than constitutive) principle of reality see M.R. Johnson, *Aristotle on Teleology*, Oxford 2005, pp. 42-49. See also R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame*, Ithaca 1980, p. 40, where he characterizes causes as "modes of explanation".

<sup>24</sup> On the idea of "cause" as a factor actively operating in reality see D.J. Furley, *What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?*, in *Rationality in Greek Thought*, ed. by M. Frede and G. Striker, Oxford 1996, pp. 59-79: 60.

<sup>25</sup> On the idea that Aristotelian causes combine an explanatory and formal-final powers see J. Moravcsik, *What makes Reality Intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of Aitia*, in *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, ed. by L. Judson, Oxford 1995, pp. 31-47: 31.

<sup>26</sup> On the coincidence between form and end see *Metaph.* V, 4.1015a10-11; cfr. *Metaph.* V, 24.1023a35-36; *Phys.* II, 7.198a25-27; *Phys.* II, 7.198b4; *Phys.* II, 9.200a14-15; *Phys.* II.9.200a34; *GC* II.9.335b6-7; *DA* II, 4.415b10-12; *GA* I, 1.715a4-6.

supreme forms, Aristotle seems to use aesthetical notions as *rationes cognoscendi* of political entities or phenomena that actively shape the structure of the city and set the basis for the solution of problematic circumstances that make the road to perfection impracticable. I shall take issue with Aristotle's treatment of ostracism, and show that Aristotle offers a problematic characterization of this political device, measuring up justifications and criticism by appeal to reasons of beauty. By so doing, as I will contend, he means both to elicit the emotions of his good readers and also to stress the importance for virtuous lawgiving activity of appealing to love of beauty in order to persuade a specific type of citizens of the ethical appropriateness or inappropriateness of certain political measures.

### 3. The Institute of Ostracism. Aristotle's Critical Reading

Ostracism is a political device introduced for the first time and institutionalized in the VI century b.C. by Cleisthenes<sup>27</sup>, a lawgiver and political leader committed to setting the ancient Solonian constitution of Athens on a democratic footing. According to this procedure, any citizen who, in virtue of eminent political powers, talents and/or material resources, was perceived as a potential threat for the stability of the *polis*, could be banished by popular vote from the city-state of Athens for ten years<sup>28</sup>. As such, ostracism consisted in a legalized form of exile, one according to which a citizen could be expelled without being the addressee of a special accusation, without trial and also without the possibility of defending himself<sup>29</sup>. The Athenians were asked each year in the assembly whether it seemed best to them to hold an ostracism. In case of a positive response, an ostracism would be held two months later, under the supervision of the nine archons and the *Boulē* (a deliberative council made up of 500 citizens appointed by lot every year). Then, each citizen could write down the name of the person each wanted to banish (the name "ostracism" itself is derived from the greek 'ὄστρακον', the pottery shard which the Athenians used as voting token to express the name of the man they wished to banish). In case more than one name appeared in the *ostraka*, the person receiving the majority of votes was banished<sup>30</sup>. No permanent loss of status and social stigma used

---

<sup>27</sup> Cf. Aristotle, *Ath. Pol.*, 22, 1-4; Aelian, *Hist. Var.* XIII, 24; Philochoros in F. Jacoby, *Fragmente der Griechischen Historiker*, Berlin 1923, Fr. 30, p. 108; Ephoros in Diodoros XI, 55.

<sup>28</sup> Records of exceptions to the rule are found in Plutarch's *Life of Aristeides* (VII, 5-6) and *Life of Cimon* (17, 2-6). Aristeides, Athenian archon and general who distinguished himself in the Persian War, was ostracized from Athens due to his opposition to a law proposed by his rival Themistocles, and was recalled ahead of time (in 480 a.C.) thanks to an amnesty indicted to recruit generals in the defence of Athens against the Persian enemy (he was elected as military general for the year 480-479). Similarly, Cimon was ostracized in 461 b.C. and called back during an emergency.

<sup>29</sup> See G. Grote, *A History of Greece*, vol. IV, originally published in 1847, Cambridge 2009, chapter XXXI, p. 200.

<sup>30</sup> Plutarch reported that ostracism was considered valid if the total number of votes was at least 6000 (Plutarch, *Life of Aristeides*, 7). A different testimony is offered by Philocorus (*Atthis*, Book

to befall those who suffered ostracism at the end of their exile, nor were they deprived of the right to enjoy income from their property at the time of coming back to their native cities<sup>31</sup>.

Before the introduction of the law of ostracism, exile of prominent people was a practice employed at the discretion of members of aristocratic élites, who were concerned with the preservation of their personal power. Only after the enactment of the law by Cleisthenes, institutionalized exile became a way by which the δῆμος was allowed to neutralize the citizens perceived as powerful rivals, to the effect of avoiding open conflict among individuals and/or political factions<sup>32</sup>. If seen in this light, ostracism could represent a way for the citizens to widen the political participation and the autonomy of deliberation typically endorsed in democratic systems<sup>33</sup>. What is more, by being called to intervene in the management of political conflicts which threatened the stability of their system, the citizens could eventually perceive themselves both individually and as a group as protagonists and arbiters of the political life<sup>34</sup>.

Aristotle addresses the issue of ostracism both in the *Athenaion Politeia* and in the *Politics*. In the *Athenaion Politeia* (presumably drafted by Aristotle and his pupils<sup>35</sup>) he reconstructs the origins and purposes of this political practice by way of a descriptive treatment of the crucial events, institutions and constitutional changes that occurred in the Athenian regime up to 403 a.C. In the *Politics*, instead, he investigates the institute of ostracism within the framework of an analysis of those criteria which, being possessed by certain members of a given *polis*, legitimize their access to political power.

Noticeably, while in the *Athenaion Politeia* Aristotle characterizes Cleisthenes' law of ostracism as a reaction to the threat of tyranny<sup>36</sup> and as a distinctively democratic device (Cleisthenes is said to have introduced this

---

III, reported in FGrH 328 F 30), who says that 6000 is the minimum number of votes against a certain man required to make ostracism of that man valid.

<sup>31</sup> See G. Grote, *A History of Greece*, cit., p. 200.

<sup>32</sup> Several contemporary scholars have spoken about a supposedly "preemptive" nature of ostracism. See for instance P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford 1981, p. 270; M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, Norman (Oklahoma) 1991, p. 35.

<sup>33</sup> See Grote's praise of ostracism as a means of protection of the early democracy and a means through which each citizen could cultivate and strengthen a sentiment of reverence towards the constitution in force (See G. Grote, *A History of Greece*, vol. IV, originally published in 1847, Cambridge: Cambridge University Press 2009, chapter XXXI, especially 200-212).

<sup>34</sup> On this point see S. Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton 2005.

<sup>35</sup> As P. J. Rhodes points out in the introduction to his translation of the *Athenian Constitution* (London 1984), the work was probably written by an anonymous pupil and not by Aristotle himself.

<sup>36</sup> Cf. G.E.M. de Ste. Croix, *Cleisthenes II: Ostracism, Archons and Strategoi*, in *Athenian Democratic Origins and Other Essays*, ed. by D. Harvey and R. Parker, Oxford 2004, pp. 180-228: 209. As he says, the law of ostracism would have been a very natural reaction on the part of Cleisthenes and the members of his circle to the threat of tyranny or even of domination by a foreign power.

practice “aiming at the multitude”; *Ath. Pol.* XXII, 1.3<sup>37</sup>), in the *Politics* he speaks about ostracism in terms of a policy that can be adopted in a wide variety of constitutions (either constitutions aiming at the exclusive interest of rulers, which Aristotle himself characterizes as ‘deviant’ (παρεκβάσεις), or those aiming at the common interest, which he qualifies as ‘right’ (ὀρθαί)<sup>38</sup>).

Aristotle addresses the theme of ostracism in Book III of the *Politics*, placing his discussion of this subject within the framework of an examination of the criteria which ought to be reasonably accepted as principles of distribution of political offices (*Pol.* III, 13.1283a24ff.). Given that some established qualifications for rulership (among the proposed criteria he lists wealth, noble birth, freedom and virtue) might be possessed by someone to an extremely high degree, the question emerges as to whether a person eminent in a certain property ought legitimately claim political power and, if so, whether the attribution of high political offices raises problems of overall proportion and stability within a given city<sup>39</sup>. It is precisely within this context of examination that ostracism is introduced as a theoretical possibility. More to the point, ostracism might be thought of as a policy which, although admitting elements of justice, might also cause undesirable political consequences, such as the banishment of people able to contribute to the well-functioning of the *polis* by way of an outstanding political virtue.

To the possibility that a person prominent in some respects ought to achieve power at the expense of others, Aristotle initially replies that, generally speaking,

Correctness (τὸ ὀρθόν) must be taken to mean “in an equal spirit” (ἴσως): what is [enacted] in an equal spirit is correct with a view both to the advantage of the city as a

---

<sup>37</sup> The idea of ‘aiming at the multitude’ admits of at least two readings. One possibility is that Cleisthenes meant to ‘please’ the many (see for instance the translation of the passage by de Ste. Croix, cit. at p. 183; cf. Kenyon’s translation at *Aristotle. The Athenian Constitution*, ed. by F.G. Kenyon, London 1915: «securing the goodwill of the masses»). This would imply that the law of ostracism was immediately and consciously appreciated by the many. An alternative possibility is that Cleisthenes simply aimed at promoting the interest of the many by preserving their power from the threat of tyranny, still without a conscious reaction of appreciation by the many. I believe the second reading is more plausible if we consider that, as Aristotle himself declares at *Athenaion Politeia* XXII, 2, the law of ostracism was enacted eleven years before its first application by the many against Hipparchus, a kinsman of the tyrant Peisistratos (an alternative reconstruction is instead offered by the historian Androtion, in his turn preserved by Harpocration (fr. 6 Jacoby), who seems to have stated that the law was applied at the same time in which it was enacted, i.e. in 488-487 a.C.). This might imply that the many (due to an excessive mildness [πραότης], as Aristotle explains at *Ath. Pol.* XX, 4) did not immediately recognize the threat posed by the tyrant and his friends, and that they might have felt the need for an ostracism only at a subsequent stage, precisely when they began to feel suspicion towards friends and relatives of the tyrants. For a similar interpretation see de Ste. Croix, cit., p. 183.

<sup>38</sup> Cf. Aristotle, *Pol.* III, 6.1279a16-21.

<sup>39</sup> As Accattino notices in his commentary to Book III of the *Politics*, it is not an acceptable and right to concede exclusive power to a person who, although possessing a certain quality in the highest degree, shares possession of the same quality with other citizens. See *Aristotele, La Politica, Libro III*, ed. by P. Accattino and M. Curnis, Roma 2013, p. 210.

whole and to the common [advantage] of the citizens. A citizen in the common sense is one who shares in ruling and being ruled; but he differs in accordance with each regime (*Pol.* III, 1283b40-1284a2)<sup>40</sup>.

The idea of the political community as a dimension of human agency that involves the active participation of a plurality of citizens – presumably according to principles of proportional equality<sup>41</sup> – might certainly be used as a reason to rightly banish a man prominent in either wealth or charismatic power. We might even suppose that a virtuous lawgiver, working in view of the interest of citizens and their involvement in political activity, can rightly banish an exceedingly virtuous man to prevent concentration of power. Surprisingly, Aristotle prefers to advance an alternative – and perhaps less convincing – justification:

«... legislation must necessarily have to do with those who are equal both in stock and capacity, and [that] for the other sort of person there is no law – they themselves are law. It would be ridiculous, then, if one attempted to legislate for them» (*Pol.* III, 13.1284a11-15).

As it seems to me, the above mentioned argument fails to properly distinguish the problem of the distribution of lawgiving powers from the one of the addressees of legislation. In fact, a man endowed with outstanding human and political virtue can also be a perfect lawgiver and operate in view of the wellbeing of the whole *polis*, even in those cases in which a full display of virtue is impracticable.

Aristotle himself seems to be well aware that, in order to justify a procedure like ostracism of exceedingly virtuous persons, one ought address the issue not from the point of view of what legislation can do for such persons, but primarily from the point of view of what these persons can do for legislation. The possibility that he is thinking of the hypothetical benefits that outstandingly virtuous persons can make in any political arena (both in well-ordered communities and in communities characterized by inner strife or lack of the human and material resources needed for self-sufficiency) becomes clear once he makes reference to a tale by Hesop (*Fables* 241; *Pol.* III, 13.1284a15-17), in its turn employed by the philosopher Anthistenes. Aristotle suggests that the hares are not totally right in demanding in the assembly that that all should have equality (as I believe, Aristotle may refer here primarily to equality in political powers, not to – or not only to – equality of treatment), and that the lions, instead, might be right when they reply that «where are your claws and teeth?» (thus implying that only possession of special talents would legitimize legislative power in the assembly). It is interesting to notice that, at this stage of his discussion, Aristotle does not appear willing to defend the idea that people outstandingly powerful on account of some form of strength, like wealth or popularity, ought to be accorded the

---

<sup>40</sup> Trans. by C. Lord (*Aristotle. The Politics*, Chicago and London 1984), from which all the passages of the *Politics* mentioned in this essay will be taken.

<sup>41</sup> See the already quoted commentary by Accattino at p. 210.



highest political offices, nor does he resort to the idea of a participatory equality to justify the practice of ostracism. So far, he seems to treat ostracism purely by way of a descriptive approach, avoiding justificatory ratios for that policy and confining himself to advancing explanations, as he does for instance at *Pol.* III, 13.1284a17-22 with regard for democratically governed cities:

[H]ence democratically run cities enact ostracism for this sort of reason. For these are surely held to pursue equality about all others, and so they used to ostracize and banish for fixed periods from the city those who were held to be preeminent in power on account of wealth or abundance of friends or some other kind of political strength.

To enforce the explanation above, Aristotle mentions the mythical tale of the Argonauts, who left Heracles behind due to his exceeding weight in relation to the other sailors.

Evaluative aspects are introduced only in the following lines of Aristotle's argument, where he presents the story of Periander (also reported by Herodotus V 92<sup>42</sup>), who, being asked for advice by the Tyrant Thrasybulus through a herald, did not offer any verbal response, but confined himself to levelling the corn-field by plucking off the ears that stood out above the rest; this Thrasybulus understood as an invitation to destroy outstanding citizens (*Pol.* III, 13.1284a26-34).

While narrating this story, Aristotle explains that some blame Periander's advice to the tyrant. With regard to such persons, he expresses the view that those who criticize him are not totally right in their censure. This, as I believe, might be viewed as a decisive step towards a qualified defence of ostracism, which artfully interweaves reasons of utility and reasons of beauty. In the first place, as it might be implied from a reading of *Pol.* III, 13.1284a33-37 – where Aristotle mentions exclusively those constitutions aiming at the personal advantage of the rulers – ostracism is an advantageous policy, which people in power use for their personal interest, even in those political communities in which the practice of exile is not framed by law, such as in oligarchies and communities governed by tyrants:

This is something that is advantageous not only to tyrants, nor are tyrants the only ones who do it, but the matter stands similarly with respect both to oligarchies and to democracies; for ostracism has the same power in a certain way as pulling down and exiling the preeminent.

In a similar vein, Aristotle goes on to say, ostracism can be also understood as an advantageous mechanism of neutralization of the growing power of certain cities at the expenses of well-established cities. Telling examples are the action undertaken by the city of Athens against cities like Samos, Lesbos and Chios,

---

<sup>42</sup>As Laurenti points out (Aristotele, *La Politica*, Roma-Bari 2007, 10th ed., see, p. 100, footnote 48), Herodotus reports that Thrasybulus is the one who gives the advice, not the one who receives it.

which had adhered to a naval league founded by Athens during the Persian Wars and had increased their power (*Pol.* III, 13.1284a37-b3), or the case of the king of the Persians, who used to cut down the numbers of the Medes, Babylonians, and others who had waxed proud on account of once being head of an empire.

We might assume that, in his hypothetical defence of ostracism, Aristotle means to present the search for utility as an intuitively palatable motive to neutralize outstanding persons. However, as the first stage of the Aristotelian defence reveals, when utility is characterized purely in terms of personal advantage, it fails to stand the test of moral acceptability and to play a role in a supposedly ethical justifiability of ostracism. It is only in the last part of Aristotle's argument that the defence of ostracism begins to take a convincing shape. Here Aristotle sharpens his reflections on the utility of that procedure by making it clear that, in general, ostracism is a pre-emptive measure the activation of which is premised on thoughts on the potentially destabilizing consequences (either for those in power or for the city in its wholeness) of a person proportionally superior to those already in force. Reasons of utility can be accepted as a justification of certain forms of ostracism only when utility concerns the whole community, and not simply a limited part of it. As Aristotle explains at *Pol.* III, 13.1284b3-6: «The issue is one that concerns all regimes generally, including correct ones. For the deviant ones do this looking to the private [advantage of the rulers], yet even in the case of those that look to the common good the matter stands in the same way».

By showing that the domain of applicability of ostracism can be extended also to right constitutions, Aristotle does not mean to present ostracism as a policy which deviant constitutions apply in the same way as and with the same ends in view the right ones. By contrast, he means to mark a gradual shift from a justification of ostracism grounded in reasons of personal utility to a different type of utility-based justification: namely, one rooted in reasons of common utility. It becomes clear, then, that the supposed justice of ostracism cannot be explained by reference to subjective reasons, i.e. reasons linked to the sphere of one's arbitrary conception of one's own wellbeing.

It is not a case that, in the subsequent lines of his argument, Aristotle pursues a possible defence of ostracism by introducing a series of analogies between the city and compounds the parts of which contribute toward and cooperate in view of a shared end. What might seem surprising, though, is the fact that the ethical soundness and justifiability of common utility is illustrated by appeal to reasons that might be characterized as "aesthetical".

The first analogy is drawn from the field of figurative arts. At *Pol.* III, 13.1284b7-10 Aristotle says that «a painter would not allow himself to paint an animal with a foot that exceeded proportion, not even if it were outstandingly beautiful».

The idea of a lack of proportion between parts is expressed in terms of "symmetry" (τῆς συμμετρίας), which, as we have seen in the *Metaphysics*, is one of the supreme forms of beauty. To be implemented, symmetry must be pursued

with an eye to the whole, this being teleologically prior to each of its parts. Being a relational property, symmetry brings artists to operate with a synoptic glance, not partial and directed since the beginning to the whole. What is at stake is the creation of a well-defined entity, the *polis*, the distinctive beauty of which calls into question the idea of the realization of an internally ordered and teleologically conceived thing<sup>43</sup>. In this respect, it is reasonable to assume that, even in the political life, the search for beauty by virtuous lawgivers<sup>44</sup> acts as a causative power, both in a final and in a formal sense. As far as the form is concerned, that symmetry is not to be understood in a purely superficial aesthetic sense emerges from the following example (advanced by Aristotle at *Pol.* III, 13.1284b10-11): «nor would a shipbuilder permit himself to build a stern or any of the other parts of the ship that exceeded proportion».

It is clear that the structural organization of the parts of a certain object (such as a ship), crafted to satisfy a given end (such as safe navigation) must possess an inner arrangement (*taxis*) in which each part, through its specific function, cooperates with the others towards the good general functioning of the object. Beauty and its properties of proportion and order, in this case, obeys to teleological necessities and to an aesthetic ideal which we might qualify as “functional”. The aesthetic dimension re-emerges in an explicit way in the last example: «nor indeed would a chorus master allow someone with a voice louder and more beautiful than the entire chorus to be a member of it» (*Pol.* III, 13.1284b11-12).

The example above, like the previous ones, conveys the idea that there is a single expert responsible for the success of the functioning of the whole. Unlike the others, however, it puts forward the idea of a human group directed by a leader, and not an inanimate compound whose well-functioning depends on the technical skills of a human subject. The third analogy, then, might mark a shift of focus in Aristotle’s discussion of the aesthetical and functional utility of certain compounds. While a work of figurative art and a ship are ontologically unable to interact with those who have crafted them, a community made by cooperative citizens is not. More to the point, political craftsmanship aiming at the implementation of beauty and harmony in the city involves not only the skillful activity a virtuous leader, but also the capacity of people involved in the implementation of his (legislative and political) work to *react to* and *interact with* the measures introduced by the leader<sup>45</sup>. Citizens well-inclined to listen,

---

<sup>43</sup> Cf. Richardson Lear, *Aristotle on Moral Virtue and the Fine*, p. 119.

<sup>44</sup> According to my reading of the passage (I follow in this respect Accattino’s commentary at p. 215), the analogy is referred exclusively to rulers whose ultimate goal is the common interest. A different view is expressed by Simpson (P. Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill 1998, p. 216). Simpson believes that the analogy applies also to the cases of deviant constitution in which pursuit of self-advantage might incidentally coincide with a measure advantageous for the whole city. Aristotle, however, does not make this possibility explicit in his argument.

<sup>45</sup> Cf. A. Rosler, *Civic Virtue: Citizenship, Ostracism, and War*, in *The Cambridge Companion to Aristotle’s Politics*, ed. by M. Deslauriers and P. Destrée, Cambridge 2013, pp. 144-175: 156.

understand and show consent towards the reasons advanced by ruling power are part of the beautiful work created by virtuous lawgiving activity.

As the subsequent lines of the argument suggest, this analogy is helpful to explain on aesthetic basis the utility of ostracism pursued by a single expert in political matters, the monarch, who acts with an interest for the whole city. Aristotle paves the way for the reasonability of practice of ostracism by denial of an impossibility: «Thus in connection with the [generally] agreed forms of preeminence the argument concerning ostracism involves a certain political justice» (*Pol.* III, 1284b13.16-17).

We might wonder why Aristotle expresses a special interest in the possibility of adoption of ostracism in monarchies. In the first place, his focus on monarchy must be premised on the idea that in some monarchical constitutions (presumably those in which the power of the king is not pervasively extended to any sphere of the political and civic life)<sup>46</sup>, strong is the risk of persons endowed with exceeding talents and, because of this, capable of gaining outstanding power in certain spheres of the political life.

That Aristotle's focus on ostracism in monarchies is not simply due to historical or antiquarian interests becomes clear once he qualifies the initiative of expert persons as "harmonizing" with the whole city (*Pol.* III, 13.1284b14). The verb *συμφωνεῖν*, being taken from the musical field, refers to an agreement between more parts, and not only at the initiative of a single person (even though the initiative of the single virtuous individual can be beneficial for the whole city). It is likely that, by way of the image of *συμφωνεῖν*, Aristotle means to lay emphasis on the harmonious beauty that arises not only when a political measure is implemented in view of the well-being of the whole community, but also when the parts involved in the creation of beauty gain awareness of the process in which they take an active participation.

Aristotle does not clarify whether the citizens express consent to the procedure of ostracism on the basis of sensitivity to reasons of beauty. Indeed, they might simply be induced to acknowledge ostracism on utility-based reasons, such as the risk of negative consequences for the stability of the city and the well-being of citizens themselves, especially when they are denied spaces for political participation.

It is not to be excluded that some of the citizens ruled by a king are lovers of beauty and, in virtue of this, understand the supposed utility of ostracism through reflection on the possible effects of lack of aesthetic properties in the city (such as order and proportion). Lack of beauty might both *produce* and *explain* a

---

Rosler suggests that the analogies help us to understand that ostracism can be a means of pursuing civic equality.

<sup>46</sup> Examples of monarchical constitution in which the king does not exert an all-pervasive power are found in *Pol.* III, 14.1285a3-6, where Aristotle characterizes the Spartan regime as a kingship which does not have authority over all matters. See also 1285b22-23, where he mentions a kingship in which the king is only general and juror, and has authority over matters concerning the gods.

disproportionate distribution of power in the light of certain established criteria, or the enactment of laws that in several ways prevent the citizens from leading a good life in terms of enjoyment of material resources and/or participation in political offices.

It is clear, however that Aristotle appeals to reasons of beauty to elicit the capacity for understanding of practical matters of those listeners who are φιλόκαλοι. The message which Aristotle means to convey is enucleated at *Pol.* III, 13.1284b16-17: «in connection with the [generally] agreed forms of preeminence the argument concerning ostracism involves a certain (τι) political justice». The adjective ‘τι’ reveals that ostracism is not justifiably applicable in any kind of constitution, and that it might represent an appropriate response only to certain problems identifiable in specific political arenas. Ostracism is meant to serve as a “corrective measure” (διόρθωμα; 1284b20) of problems which the constitution should have taken pains to ward off before their arousal. In this light, ostracism does not appear any longer as a sheer pre-emptive measure, which is to say, one that avoids open conflict, but as an *ex-post* correction of problems which might have been avoided from the beginning. In this respect, ostracism can be characterized as a medicine (ἰατρεία: *Pol.* III, 13.1284b19) and, as such, it heals the symptoms of an illness already in action, although it has not yet totally went off full blown.

Noticeably, Aristotle excludes that ostracism is a medicine for those historic constitutions in which this policy has been adopted with a sect-spirit (στασιαστικῶς ἐχρῶντο; *Pol.* III, 13.1284b22). On the one hand, he concedes that ostracism is advantageous for the rulers privately and is just (*Pol.* III, 13.1284b24-25). On the other hand, it is evident that the equation between justice and advantage laid down here is not the one which defines the just in its true, proper sense – namely those activities and rules promoting the common utility. Thus, ostracism pursued with selfish aims is understandable, but not justifiable, given that it excludes both reasons of common utility and aesthetic reasons.

What Aristotle has not yet clarified so far is the idea that both forms of ostracism – i.e. ostracism pursued with a sect-spirit and ostracism pursued in view of the common utility – are enacted in relation to the risk of a superiority concerning exclusively material goods and a charismatic power only when this superiority is disentangled from possession of authentic virtue. That moral and intellectual virtue are ruled out from this picture becomes evident only in the final stage of Aristotle’s critical examination of ostracism. As he unequivocally states at *Pol.* III, 13.1284b25-33, what cannot *by any means* be regarded as right is the applicability of ostracism as a means to neutralize an exceeding level of political virtue:

In the case of the best regime, however, there is considerable question as to what ought to be done if there happens to be someone who is outstanding not on the basis of preeminence in the other goods such as strength, wealth, or abundance of friends, but on the basis of virtue. For surely no one would assert that such a person should be

expelled and banished. But neither would they assert that there should be rule over such a person: this is almost as if they should claim to merit ruling over Zeus by splitting the offices. What remains – and it seems the natural course – is for everyone to obey such a person gladly, so that persons of this sort will be permanent kings in their cities.

In the passage above, Aristotle sketches out the groundlines of an ideal city in which consent between the ruled and an exceedingly virtuous king<sup>47</sup> is not rooted in sensitivity to beauty, but rather in a shared capacity – the capacity which human beings possess *qua* fully rational – to understand the relevance of virtue in political life. *No one* (line 29), and not simply someone, would deny that a man outstanding in virtue ought to be banished. As it seems, consent to obey such a man is a natural, spontaneous fact, and not a tendency supported by good upbringing.

### Conclusive Remarks

Having stated that the supremacy of virtue must be hailed as a good which no alternative justifying reason can defy, we might wonder whether the reasons of beauty advanced by Aristotle to offer a qualified support to ostracism reveal their weakness. In my opinion, they do not, precisely because Aristotle's interest is to supply the educational and philosophical bases not only for political experts operating in the ideal constitution, but also and especially for those involved in the ruling of imperfect political communities and in the task of finding fitting solutions to the conflicts (either open or potential) threatening the stability and well-functioning of the *polis*, as well as the foundational principles of distribution of political offices. Would-be rulers sensitive to the ideal of beauty will be more receptive than others to political advices that aim at preventing open conflict between persons and factions – or, viewing the issue from a different perspective, advices that aim at “healing” and rectifying a state of potential conflict already at work.

In this essay I have assumed that the causative power of beauty is understood by Aristotle not only as a factor actively shaping the political reality, but also in terms of an explanatory power. By stressing the relational dimension of the parts of a certain whole and their possibility of cooperation in view of an established (and virtuous) end, Aristotle seems to lay emphasis on the capacity of citizens and rulers to fruitfully interact and understand the practical relevance of measures designed to promote harmony and stability. The idea of a balance established against the backdrop of potentially disruptive situations emerges even more clearly in imperfect political conditions – even in those conditions in which the constitution in force aims at the common interest.

---

<sup>47</sup> I agree with Accattino (cit., p. 213) that Aristotle is referring here to the theoretical figure of a ‘kingly man’, and not, as many scholars (starting from Hegel; for a detailed bibliography see E. Schütrumpf, *Aristoteles. Politik. Buch II und III*, Berlin 1991, pp. 527-530) to the historical figure of Alexander the Great.

Various members of the *polis* involved at different levels of participation can be the protagonists of a beauty *in fieri*, one which is not exclusively premised on the existence of a single, outstandingly virtuous leader in power. In this respect, Aristotle appears to invite those readers sensitive to the emotion of beauty to get a grasp into the complexity (and even the imperfection) of political reality, especially in cases in which an ordered, functioning *polis* can arise from a well-orchestrated “symphony” between citizens and potential leaders with no distinguished moral excellence).

An appeal to the properties of proportion, order and definiteness of the *polis* and the relationship between its constitutive parts may be seen as an educational attempt which Aristotle himself deems as particularly significant for the goals of his practical philosophy. Strengthening the capacity for a specific emotion, beauty, and directing those listeners brought up in good habits to the acquisition of stable virtue represent a vehicle for the attainment of sound expertise in matters of institutions and legislation. Once well-educated, good lawgivers will contribute in their turn to the diffusion of the ideal of beauty and its structural relation to human goodness throughout their political activity and individual behaviour, without forgetting to show concern also for those people who, rather than being sensitive to the power of beauty, are subservient to the passion of fear of punishment, and perhaps more ready to welcome justifying reasons that hint at their personal advantage.

Elena Irrera, Università di Bologna  
✉ elena.irrera2@unibo.it





*Articoli/3*

## *The Role of Emotions, Desires and Passions in Politics*

### **Machiavelli's Political Psychology of Motivation**

Manuel Knoll

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 20/10/2018. Accettato il 16/03/2019.

---

This article shows that human emotions, desires, and passions play an important role in Machiavelli's analysis and theory of politics. The paper claims that Machiavelli developed a psychology of motivation that is political because it is mainly interested in the driving forces of political behaviors and actions. A political psychology of motivation allows a theorist to partly predict political events and actions and to give advice to politicians because the constant human passions and emotions such as ambition and greed, hatred and fear, will always have the same influence on political decisions.

\*\*\*

#### **1. Machiavelli's Worldview and Approach to Politics**

Niccolò Machiavelli is a political theorist who understands politics not just as a matter of reasons and rational choices, but also of emotions, desires, and passions. According to Machiavelli, we are living in a contingent world in which there are severe limits to predicting the effects and consequences of political actions or plans. One of the central concepts of Machiavelli's worldview is «Fortuna» who he conceives of as an extremely powerful and moody Goddess. In Renaissance thought, since Petrarch, Fortune played an important role in expressing the contingency of the world. In chapter XXV of *The Prince*, Machiavelli declares that man possesses «free will» (*libero arbitrio*) and «that it might be true that fortune [*la fortuna*] is arbiter of half of our

actions, but also that she leaves the other half, or close to it, for us to govern». <sup>1</sup> A leading politician needs «virtue» (*virtù*) in order to maximize the chances that his actions will succeed. Fortuna «demonstrates her power where virtue has not been put in order to resist her». <sup>2</sup> However, even a very virtuous politician such as Cesare Borgia can be brought down through the «extraordinary and extreme malignity of fortune». <sup>3</sup> In his *Tercets on Fortune*, Machiavelli emphasizes Fortuna's unpredictable power and explains, «She times events as suits her; she raises us up, she puts us down without pity [*pietà*], without law [*legge*] or reason [*ragione*]». <sup>4</sup> Fortuna can easily destroy a politician or a state, but she can also supply a favorable «opportunity» (*occasione*) for political action. <sup>5</sup>

Machiavelli is convinced that despite the whims of Fortune and the permanent changes in the flow of particular historical events there is a certain «necessity» (*necessità*) in history that allows us to compare political events and to learn from them. This necessity is mainly rooted in the constancy of human nature. This means, for Machiavelli, that all human beings are driven mainly by «ambition» (*ambizione*) and «greed» (*avarizia*). For Machiavelli, the constancy of human nature is the central premise that makes the scientific analysis of politics possible.

This article analyses the central role that the human passions «ambition» (*ambizione*) and «greed» (*avarizia*) play in Machiavelli's theory of politics. This analysis partly draws on a preceding paper that argues against the prevailing views that characterize Machiavelli's image of humanity as either *pessimistic* or *optimistic*, defending the thesis that the Florentine has a *realist* image of humanity. <sup>6</sup> However, this paper also examines the role emotions such as «love» (*amore*), «hate» (*odio*), «contempt» (*disprezzo*), and «fear» (*timore*) play in Machiavelli's theory of politics. The thesis of the article is that Machiavelli developed a political psychology of motivation. Usually, Darwin and Freud are credited as the pioneers of the psychology of motivation. <sup>7</sup> However, in the modern era, questions about the causes and goals of human behavior specific to this subbranch of psychology have been examined as early as Machiavelli. <sup>8</sup> His psychology of motivation is political because he is mainly interested in the

---

<sup>1</sup> N. Machiavelli, *The Prince*, trans. H. C. Mansfield, Sec. Edition, Chicago/London 1998, XXV, p. 98. All Italian words in the Greek and English translations are inserted by M. K.

<sup>2</sup> Ivi, XXV, p. 98.

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

<sup>4</sup> N. Machiavelli, *Tercets on Fortune*, Machiavelli, *The Chief Works and Others*, trans. A. Gilbert, Vol. II, Durham/London 1989, p. 746. Trans. slightly modified by M. Knoll.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> M. Knoll, *Machiavellis realistisches Menschenbild und seine Rechtfertigung des Staats, Philosophy and Society (Filozofija i društvo)*, 2/2018, Vol. 29, pp. 182-201.

<sup>7</sup> H.-D. Schmalt, *Motivationspsychologie*, Stuttgart 1986, pp. 12, 18-24.

<sup>8</sup> In Book V of the *Politics*, from which Machiavelli drew heavily, Aristotle examines the causes and goals of uprisings and revolutions. Among them are fear, contempt, and the desire for profit and honor (*Pol. V 2*). Book V can be interpreted as one of the first studies of the political role of emotions, desires, and passions. However, also in Plato one finds important insights on this topic.

motives of political behavior on the side of both the rulers and the ruled. As a political analyst, Machiavelli studies the emotions, desires, and passions that motivate political actions and events such as conflicts, upheavals, conspiracies, conquests, and wars. Based on his analyses he claims to be able to partly predict political events and actions and give advice to politicians.

## 2. The Central Role Of Ambition and Greed in Machiavelli's Anthropology and Psychology

For Machiavelli, the behavior of human beings is a constant factor in history. He compares human nature with the sky, the sun, and the natural elements. All of these phenomena have been the same in antiquity as they are today (*Discourses* Preface). Machiavelli explains,

Prudent men are accustomed to say, and not by chance or without good reasons, that whoever wishes to foresee the future should reflect on the past, for everything that happens in the world at any time has its proper counterpart [*riscontro*] in ancient times. This is due to the fact that these events are the work of men who have, and always have had, the same passions [*sempre le medesime passioni*] which must of necessity result in the same effects (*Discourses* III 43, trans. M.K.; cf. *Discourses* I 39).

Machiavelli's idea that history's necessity is based on the constancy of human nature is already found in Thucydides's *History of the Peloponnesian War*, which the Florentine knew well (I 22, III 82). This constancy allows political theorists and politicians who study history to learn from it. Using an inductive and comparative method, Machiavelli aims at gaining «general rules» (*regole generali*) that can guide political action.<sup>9</sup> The Florentine's view of the constancy of human nature does not mean, however, that all people in all times and places possessed the same virtues. While the ancient Romans were extremely virtuous, the opposite is true for Machiavelli's Italian contemporaries (*Discourses* II Preface). Such differences depend mainly on the differences in religion and education (*Discourses* II 2). At the heart of Machiavelli's view of the constancy of human nature is his conviction that human capacities and passions are always the same and drive history.

Machiavelli developed many theses and views about the emotions, desires, and passions that drive human beings. His works contain generalizations about peoples such as the Germans and the French who are «full of avarice, pride, ferocity, and faithlessness» (*pieni di avarizia, di superbia, di ferocità e*

---

<sup>9</sup> For Machiavelli's scientific approach and his method see H. Butterfield, *The Statecraft of Machiavelli*, London 1955; M. Knoll, *Wissenschaft und Methode bei Machiavelli. Die Neubegründung der empirischen Politikwissenschaft nach Aristoteles*, M. Knoll/S. Saracino (eds.): *Niccolò Machiavelli – Die Geburt des modernen Staates* (Staatsdiskurse 11), Stuttgart 2010, pp. 91–119.

d'infidelità) (*Discourses* III 43).<sup>10</sup> Machiavelli's works also contain generalizations about human beings per se: «For one can say this generally of men: that they are ungrateful, fickle, pretenders and dissemblers, evaders of danger, eager for gain» (*ingrati, volubili, simulatori e dissimulatore, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno*).<sup>11</sup> Among the natural and common desires of human beings are the «desire to acquire» (*desiderare di acquistare*), the «wish to seek to command others» (*comandare altrui*) and «the appetite for reigning» (*appetito del regnare*).<sup>12</sup> For Machiavelli, «men are driven by two principle things, either by love or by fear».<sup>13</sup> His most general but also most indefinite statements are that «men are wicked» and there are many «who are not good».<sup>14</sup> Machiavelli is a psychological egoist who conceives of man as a being whose actions are motivated by his drives, appetites, and passions, which lead him often to immoral behavior.<sup>15</sup>

As mentioned above, Machiavelli holds that the human being possesses «free will» (*libero arbitrio*). However, man's freedom of choice is limited by his «nature» (*natura*) and no one is able to «deviate from what nature inclines him».<sup>16</sup> This is especially relevant to Machiavelli's conviction that men have essentially one of two temperaments; one proceeds «with caution, the other with impetuosity» (*l'uno con rispetto, l'uno con impeto*).<sup>17</sup> When Machiavelli talks about the nature of man he uses «nature» in the sense of «essence». This can be observed in many of his uses of the term, for example when he claims that «the nature of man is ambitious and suspicious» (*la natura degli uomini è ambiziosa e sospettosa*).<sup>18</sup>

Machiavelli conceives of man's nature as a multitude of dispositions, drives, passions, desires, and emotions. Among these he understands the passions «ambition» (*ambizione*) and «greed» (*avarizia*) as the most fundamental drives. In his poem *The [Golden] Ass* he explains, «Nature gave you hands and speech, and with them she gave you also ambition and avarice».<sup>19</sup> In *The Prince*, he states that both the cautious and the impetuous temperaments have the same goal: «glories and riches» (*gloria e ricchezza*).<sup>20</sup> While ambition aims at «glory» (*gloria*) and «honor» or «recognition» (*onore*), greed is geared toward wealth and material goods. The importance of glory and honor for Machiavelli's political

<sup>10</sup> N. Machiavelli, *Discourses on Livy*, trans. H. C. Mansfield, N. Tarcov, Chicago/London 1996, p. 302.

<sup>11</sup> Machiavelli, *The Prince*, XVII, p. 66.

<sup>12</sup> Ivi, III, p. 14; Machiavelli, *Discourses on Livy*, I 1, p. 8; III 4, p. 216.

<sup>13</sup> Machiavelli, *Discourses on Livy*, III 21, p. 263.

<sup>14</sup> Machiavelli, *The Prince*, XV, p. 61; XVII, p. 66f.

<sup>15</sup> Cf. G. Giorgini, *Machiavelli on Good and Evil: The Problem of Dirty Hands Revisited*, D. Johnston, N. Urbinati, C. Vergara (eds.), *Machiavelli on Liberty and Conflict*, Chicago 2017, pp. 58–86.

<sup>16</sup> Machiavelli, *The Prince*, XXV, p. 100.

<sup>17</sup> Ivi, XXV, p. 99. Cf. *Discourses on Livy*, III 9.

<sup>18</sup> Machiavelli, *Discourses on Livy*, I 29, p. 65.

<sup>19</sup> N. Machiavelli, *The [Golden] Ass*, chap. 8, Machiavelli, *The Chief Works and Others*, Vol. II, p. 772.

<sup>20</sup> Machiavelli, *The Prince*, XXV, p. 99.

thought has already been demonstrated in the literature.<sup>21</sup> How much people are driven by greed is shown by the fact that «men forget the death of a father more quickly than the loss of a patrimony».<sup>22</sup> From this insight into human nature, Machiavelli derives the political advice to a prince that «above all, he must abstain from the property of others».<sup>23</sup>

Machiavelli elucidates the outstanding significance of ambition and greed in his *Tercets on Ambition*. He starts this poem by prompting his addressee Luigi Guicciardini to look at the world in a truly realistic way, which takes into account the «mortal cravings» (*l'umano appetito*).<sup>24</sup> According to the central statement of the poem, ambition and greed, the two pivotal cravings, are «evil's cause» (*la cagion del male*), by which is meant the cause of wars and discord, and of harm and suffering.<sup>25</sup> For good reasons, Machiavelli's poem has been interpreted as an intentional dissociation of the Christian explanation of evil.<sup>26</sup> In the poem, he conceives of evil chiefly as a political phenomenon and not as the consequence of the Fall of Man. The primary cause of evil is a hostile and «hidden power which sustains itself in the heaven» sending man the «two Furies» ambition and greed, which «deprive us of peace» and «set us at war, to take away from us all quiet and all good».<sup>27</sup> The two Furies «bear in their hands a bottomless urn» to «show their limitless desire [*voglia infinita*]»: «Envy, Sloth, and Hatred are their companions, and with their pestilence they fill the world, and with them go Cruelty, Pride, and Deceit».<sup>28</sup> This quotation elucidates the central role that ambition and greed play in Machiavelli's image of humanity because it suggests that all of these vices and unpleasant emotions are the result of these passions. Ambition and greed lead to an unequal distribution of the desired goods, which causes envy and hatred among those who lost out, and sloth and pride among the successful. Hatred leads to cruelty and the insatiable greed to get more leads to deceitful actions and generally to immoral behaviors. For Machiavelli, human beings are wicked because they act in selfish and reprehensible ways due to their ambition, greed, and other cravings.

As early as Thucydides' *History of the Peloponnesian War*, greed and ambition have been identified as an essential feature of human nature. After describing the horrible consequences of the civil war in Corcyra during the

---

<sup>21</sup> In the last part of his investigation on tyranny in Machiavelli, Stefano Saracino gives a «thymotic interpretation» of Machiavelli's political thought. One central basis of this interpretation is the psychology Plato develops in Book IV of his *Republic* and in particular the «spirited part of the soul» (*thymoides*) that aims at glory and honor (S. Saracino, *Tyrannis und Tyrannenmord bei Machiavelli. Zur Genese einer antitraditionellen Auffassung politischer Gewalt, politischer Ordnung und Herrschaftsmoral* (Humanistische Bibliothek), München 2012, pp. 407–434).

<sup>22</sup> Machiavelli, *The Prince*, XVII, p. 67.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> N. Machiavelli, *Tercets on Ambition*, Machiavelli, *The Chief Works and Others*, Vol. II, p. 735.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 736.

<sup>26</sup> A. Buck, *Machiavelli* (Erträge der Forschung 226), Darmstadt 1985, p. 39; W. Kersting, *Niccolò Machiavelli* (Becksche Reihe Denker), 3rd edition (original 1988), München 2006, p. 40.

<sup>27</sup> Machiavelli, *Tercets on Ambition*, p. 735f.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 736.

Peloponnesian War, Thucydides explains that, «The cause of all these evils was the desire to rule which greed [*pleonexia*] and ambition [*philotimia*] inspire» (III 82).<sup>29</sup> For Plato, «greed» or the «desire to get more and more» (*pleonexia*) is the origin of war (*Phaedo* 66c; *Republic* II 373d–374a). In line with Thucydides and Plato, Aristotle holds that human beings generally strive for material gain and «recognition» or «honor» (*timê*). About the relation of these goals he explains, «for the mass of mankind are more covetous of gain than of honour» (*Pol.* VI 4, 1318b16f.; cf. *Pol.* V 2, 1302a31–1302b2).<sup>30</sup> For Aristotle, it is not simply that the striving for material gain and honor is an essential feature of human nature. The same is true for an extreme striving for these goals called greed and ambition. Similar to Thucydides and Plato, he conceptualizes such a striving with the term *pleonexia*. For Aristotle, *pleonexia* is a morally reprehensible drive to get more than one deserves with particular regard to external goods such as political power, honour and gain. He holds *pleonexia* to be a vice so prevalent and significant that he identifies it with particular injustice which he opposes to «justice as a part of virtue».<sup>31</sup>

Usually Machiavelli distinguishes between the terms «ambition» (*ambizione*) and «greed» (*avarizia*). While greed aims at material goods, ambition is geared toward glory and honor. In an important passage in the *Discourses*, however, he abandons this distinction and subsumes the instinctive goals of greed under those of ambition:

For whenever engaging in combat through necessity is taken from men they engage in combat through ambition, which is so powerful in human breasts that it never abandons them at whatever rank they rise to. The cause is that nature has created men so that they are able to desire [*desiderare*] everything and unable to attain everything. So, since the desire [*desiderio*] is always greater than the power of acquiring, the result is discontent with what one possesses and a lack of satisfaction with it. From this arises the variability of their fortune, for since some men desire to have more [*desiderando ... di avere più*], and some fear to lose what has been acquired, they come to enmities and war, from which arise the ruin of one province and the exaltation of another.<sup>32</sup>

In this passage, Machiavelli uses «ambition» in the sense of *pleonexia* because he relates the desires of this urge indiscriminately to all kinds of goods. Ambition is an incessant drive of man's behavior that also determines the course of history and the rise and fall of states. This drive is beyond all

<sup>29</sup> Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, II, Books III and IV, trans. C. F. Smith, Loeb Classical Library, Cambridge 1958 (original 1920), p. 146f.

<sup>30</sup> Aristotle, *Politics*, trans. H. Rackham, Loeb Classical Library, Aristotle in Twenty-Three Volumes, XXI, Cambridge, Mass. 1977, p. 498f.

<sup>31</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics* V 2 1129b1–10, V 3–4, 1130a15–1130b4; cf. M. Knoll, *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption*, München/Paderborn 2009, pp. 65–68.

<sup>32</sup> Machiavelli, *Discourses on Livy*, I 37, p. 78. The title of Machiavelli's *Tercets on Ambition*, in which he talks about ambition and greed, suggests that he holds «ambition» to be a generic term.

measure, unlimited, insatiable, and can't be brought to satisfaction. It can never be satisfied because the goods at which it aims are scarce and cannot be attained exhaustively: «Besides this, human appetites are insatiable, for since from nature they have the ability and wish to desire all things and from fortune the ability to achieve few of them».<sup>33</sup> Like in his *Tercets on Ambition*, and like Thucydides and Plato, Machiavelli conceives of *pleonexia* as a mover of history and cause of war.

### 3. The Role of Anthropological and Psychological Knowledge for Machiavelli's Theory of Politics

Machiavelli's «anthropological» studies and his psychology of motivation are not ends in themselves. Rather, they are means to the analysis of politics, and serve to predict political actions and to give advice to politicians. Ambition, greed, and other passions are historically constant anthropological principles and well-known causes that allow a political analyst to draw conclusions about their effects in different political situations. This is what Machiavelli has in mind when he says that the same passions «must of necessity result in the same effects». Simply put, a political analyst or politician can make calculations knowing that human behavior is motivated by ambition, greed, and other passions. Armed with such knowledge it is much easier to find the appropriate means to reach one's political goals. Knowledge of human motivation allows a politician to choose the right alternative for political action. Machiavelli's approach to analyzing politics based on anthropological principles and psychological motivations is very similar to that of Thomas Hobbes. Hobbes also maintains that human beings are driven by their passions like the «Desire of Power, of Riches, of Knowledge, and of Honour».<sup>34</sup> Hobbes also begins his political analysis with certain anthropological axioms such as the human fear of death and the common desire for pleasure. The first part of Hobbes's *Leviathan* is titled «Of Man», the second «Of Commonwealth».

Knowledge of Machiavelli's anthropology and psychology is an important prerequisite to understand his theory of the state. For him, the founder of a new political order or a legislator has to take the human passions into account. As mentioned above, these passions often lead human beings to immoral behaviors. For Machiavelli,

it is necessary to whoever disposes a republic and orders laws in it to presuppose that all men are bad, and that they always have to use the malignity of their spirit whenever they have a free opportunity for it. [...] Such a thing is testimony for what I said above, that men never work any good unless through necessity, but where choice abounds and one can make use of license, at once everything is full of confusion and

---

<sup>33</sup> Ivi, II Preface, p. 125.

<sup>34</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, Introduction by K.R. Minogue, London/Melbourne 1973, chap. 8, p. 35.

disorder. Therefore it is said that hunger and poverty make men industrious and the laws make them good.<sup>35</sup>

This quotation demonstrates that Machiavelli holds the state and its laws to be necessary institutions. They are remedies that allow for containing the human passions and their bad consequences. Through criminal law, police, military and security forces the state is able to subdue the human appetites and to establish law and order. This legitimizes the state and its coercive measures. Although human beings are never able to free themselves from their natural drives to gain material goods and recognition, a good political order is at least able to contain their greed and ambition<sup>36</sup>. It can weaken the egoistic desires of its citizens and redirect their actions in a way that serves the well-being of the political community<sup>37</sup>.

For Machiavelli, the state has not only the task of establishing law and order, but of transforming human nature and of improving its citizens. A central purpose of its laws is to educate citizens toward virtue. As Machiavelli remarks upon the commendable Roman Republic and its «many examples of virtues»: «for good examples arise from good education, good education from good laws».<sup>38</sup> In his *Tercets on Ambition*, Machiavelli makes a remarkable statement about how he understands the way human nature and education are related. The historical background of this statement is the disparity between the extraordinary virtue and success of the ancient Romans and the miserable state of contemporary Italy:

And when someone blames Nature if in Italy, so much afflicted and worn, men are not born so vigorous and hardy, I say that this does not excuse and justify our lack of worth, for discipline can make up where Nature is lacking [*può supplire l'educazione dove natura manca*]. This in times gone by made Italy flourish, and for conquering the world from end to end, stern discipline [*fiera educazion*] gave her daring<sup>39</sup>.

These stanzas show in an impressive way how much power Machiavelli ascribes to education. Depending on the sort of education, a very different «end-product» can be formed from the same «raw material», «the Italian». These

---

<sup>35</sup> Machiavelli, *Discourses on Livy*, I 3, p. 15.

<sup>36</sup> Cf. L. Huovinen, *Das Bild vom Menschen im politischen Denken Niccolò Machiavellis*, Helsinki 1951, p. 57, 70.

<sup>37</sup> In his *Tercets on Ambition*, Machiavelli compares victorious France with troubled and occupied Italy: «I say that if with Ambition are joined a valiant heart, a well-armed vigor [*virtute armata*], then for himself a man seldom fears evil. When through her own nature a country lives unbridled, and then, by accident, is organized and established under good laws, Ambition uses against foreign peoples that violence which neither the law nor the king permits her to use at home (wherefore home-born trouble almost always ceases); yet she is sure to keep disturbing the sheepfolds of others, wherever that violence of hers has planted its banner» (Machiavelli, *Tercets on Ambition*, p. 737).

<sup>38</sup> Machiavelli, *Discourses on Livy*, I 4, p. 16. Cf. F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. 3rd Edition, München/Berlin 1929, p. 43.

<sup>39</sup> Machiavelli, *Tercets on Ambition*, p. 737.



stanzas also demonstrate that the Florentine understands education toward virtue foremost as an education toward bravery and rigor, and thus toward military virtue<sup>40</sup>. Machiavelli explains the difference between the excellent Roman education and the unsuccessful contemporary education primarily in term of the dissimilarity of the Roman and Christian religions: «For our religion [...] makes us esteem less the honor of this world, whereas the Gentiles, esteeming it very much and having placed the highest good in it, where more ferocious in their actions».<sup>41</sup> Religion is an important means for education and determines its content to a large degree (cf. *Discourses* I 11). However, different religions lead to different educations and diverging educations yield diverging types of human beings. The «weakness of men at present» is mainly «caused by their weak education», for which Machiavelli holds Christianity to be responsible.<sup>42</sup>

Machiavelli conceives of religion as an instrument for politics. Despite his criticism of Christianity, he holds religion to be a crucial means for allowing a political community and its leaders to educate and to improve its citizens. However, the prerequisite for achieving these goals is an existing state that promotes and controls the organized exercise of religion. Therefore, for Machiavelli, the state achieves its legitimacy not only by its power to subdue the human appetites, but through its ability to educate and improve its ambitious and greedy citizens. As fear is another central drive of human beings, a prudent politician can use their fear of a divine power to discipline them and to subdue their appetites and redirect them for the well-being of the state.

#### **4. The Role of Love, Fear, Hate, and Contempt in Machiavelli's Theory of Politics**

Machiavelli is well aware that several emotions such as love and fear have considerable political significance. A political leader has to aim at being loved and feared by his subjects, followers, and advisers because these emotions increase his power and authority and secure his status. For Machiavelli,

men are driven by two principle things, either by love or by fear; so whoever makes himself loved commands, as does he who makes himself feared. Indeed, most often who makes himself feared is more followed and more obeyed than whoever makes himself loved.<sup>43</sup>

The Florentine devotes an entire chapter of *The Prince* to the question of «whether it is better to be loved than feared, or the contrary». In this chapter,

---

<sup>40</sup> Cf. Huovinen, *Das Bild vom Menschen im politischen Denken Niccolò Machiavellis*, p. 112, 115.

<sup>41</sup> Machiavelli, *Discourses on Livy*, II 2, p. 131.

<sup>42</sup> Ivi, III 27, p. 275.

<sup>43</sup> Ivi, III 21, p. 263. This was written against Cicero who in his *De Officiis* II 23 had argued that love preserves statesmen whereas fear is conducive to hatred, which brings down even the most powerful statesman.

he gives largely the same answer as in the *Discourses*: «The response is that one would want to be both the one and the other; but because it is difficult to put them together, it is much safer to be feared than loved, if one has to lack one of the two»<sup>44</sup>. A political leader and his status are better protected by being feared than by being loved because fear is «held by a dread of punishment that never forsakes you»<sup>45</sup>. On the contrary, love lasts only as long as a political leader is able to provide benefactions to his subjects, followers, and advisers. Such benefactions create a bond of obligation between them and the political leader. However, «because men are wicked» this bond «is broken at every opportunity for their own utility»<sup>46</sup>.

The love and fear of subjects, followers and advisers are also politically significant because they protect a political leader from conspiracies. Conspiracies are an important topic in Machiavelli's political thought. This is demonstrated by the fact that chapter 6 of Book III of the *Discourses*, which discusses conspiracies, is by far the longest chapter of the whole work.<sup>47</sup> However, conspiracies are also a topic in chapter XIX of *The Prince*, «Of avoiding contempt and hatred». As the title suggests, Machiavelli argues in the chapter that a political leader has «to avoid those things that make him hateful and contemptible»<sup>48</sup>. The main reason that a prince evokes hatred among his subjects consists in rapacious behavior such as taking away their property and their women<sup>49</sup>. As mentioned above, the loss of property is hated so much because the human desire to possess material goods is extremely strong. The main reason that a prince evokes contempt among his subjects is based on his being «held variable, light, effeminate, pusillanimous, irresolute» (*vario, leggieri, effeminato, pusillanime, irresoluto*)<sup>50</sup>.

Concerning foreign policy, a political leader should be afraid of foreign powers and the ambition and greed of their political leaders; regarding domestic policy, he should be troubled about conspiracies by his subjects and in particular of his entourage<sup>51</sup>. To a large extent a prince secures himself from a secret conspiracy «if he avoids being hated or despised and keeps the people satisfied with him»<sup>52</sup>. In chapter XIX of *The Prince*, Machiavelli substantiates this view by referring to the lives and qualities of many Roman emperors and by analyzing the reasons for their ruin. Among the two emotions «hatred» and «contempt» the former is more powerful in politics. In the *Discourses*, Machiavelli explains that among the many causes for conspiracies the most important is

---

<sup>44</sup> Machiavelli, *The Prince*, XVII, p. 66.

<sup>45</sup> Ivi, XVII, p. 67.

<sup>46</sup> Ivi, XVII, p. 66f.

<sup>47</sup> For an interpretation of the chapter see Saracino, *Tyrannis und Tyrannenmord bei Machiavelli*, pp. 379-405.

<sup>48</sup> Machiavelli, *The Prince*, XIX, p. 71f.

<sup>49</sup> Ivi, XVII, XIX, pp. 67, 72.

<sup>50</sup> Ivi, XIX, p. 72.

<sup>51</sup> Ivi, XIX, p. 72f.; Machiavelli, *Discourses on Livy*, III 6, p. 221.

<sup>52</sup> Machiavelli, *The Prince*, XIX, p. 73.

being hated by the collectivity. For it is reasonable that the prince who has excited this universal hatred against himself has particular individuals who have been more offended by him and who desire to avenge themselves. This desire [*desiderio*] of theirs is increased by that universal bad disposition that they see to be excited against him<sup>53</sup>.

Therefore, a political leader has to avoid being hated and having the public opinion against him. For Machiavelli, this goal does not contradict the aim of being feared. It is possible for a political leader to be feared without being hated. For this, it is most important that he «abstains from the property of his citizens and his subjects, and from their women»<sup>54</sup>. Following this maxim is also the best way to prevent a secret conspiracy. However, Machiavelli teaches that many conspiracies have occurred in history but only a few have been successful<sup>55</sup>.

## 5. Conclusion

This article has demonstrated that the emotions, desires, and passions that drive human beings play a central role in Machiavelli's political thought. His political theory is based both on anthropological and psychological theses and views. Knowledge about the goals and motivations of human behavior is crucial for an analysis of politics because political decisions are often caused by emotions, desires, and passions. A study of Machiavelli's political psychology of motivation is by no means only of interest for a historian of political ideas. On the contrary, an adequate understanding of the human drives is still highly relevant for an appropriate understanding of contemporary politics. If a politician or political analyst is aware of what motivates political leaders, the actions of their states and political events become partly predictable. Constantly recurring political phenomena such as wars, civil wars, and imperialist policies cannot be understood without considering the greed and ambition of both political leaders and the forces that hold the reins of power in their states.

Manuel Knoll, Istanbul Şehir University

✉ manuelknoll@sehir.edu.tr

---

<sup>53</sup> Machiavelli, *Discourses on Livy*, III 6, p. 219; Machiavelli, *The Prince*, XIX, p. 76.

<sup>54</sup> Machiavelli, *The Prince*, XVII, p. 67.

<sup>55</sup> Machiavelli, *The Prince*, XIX, p. 73; Machiavelli, *Discourses on Livy*, III 6, p. 218.



*Contributi/1*

## «A Statesman Should Know the Soul»

### On Emotional Rationality in Friendship

Jonas Holst

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 15/09/2018. Accettato il 26/04/2019.

---

In the *Nicomachean Ethics* Aristotle urges the statesman to study to soul. Yet, what insight into the human soul did he hold in store for the statesman? Aristotle tends to privilege rationality over the emotions, but he also expounds the need for emotions to guide reason in practical life. Drawing on the notion of friendship, the paper offers a critical reinterpretation of Aristotelian ethics and psychology in order to present an alternative understanding of the intertwining of reason and emotions. The thesis is that ethical and political forms of friendship, instead of privileging rationality over emotion, allow for a more balanced state between the two, which the paper will expound on in dialogue with modern scholars' interpretations of friendship and emotional rationality.

\*\*\*

#### 1. Aristotle on The Role of Emotions in Ethics and Politics

At the end of the first book of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle states twice that the statesman should have some knowledge of the soul. Not necessarily a full and exact account of all psychological intricacies of the human psyche, as this might be more arduous than what a statesman can go into. Yet, he needs to have, Aristotle ventures, some idea of how the human soul works, if he wants to promote happiness among citizens and help them flourish<sup>1</sup>.

Aristotle takes happiness to be a certain activity of the soul, particularly of the part which rules and constitutes the defining characteristic of human beings, *logos*. Man is, in contradistinction to other living beings, in possession of *logos* which is the capacity to reason about and give reasons for one's actions. It is the ruling principle in the human soul and forms the firm ground on which the virtuous man builds his life, which enables him to rise above the rest of living

---

<sup>1</sup> *EN I*, 13, 1102 a 13-24. The ancient Greek text used: *Ethica Nicomachea* (ed. L. Bywater), Oxford 1993. The English translation used: *Nicomachean Ethics*, Indianapolis, Cambridge 2014.

beings by motivating his actions and sharing his thoughts on the good life with other people<sup>2</sup>.

Yet, according to the bipartition of the soul which Aristotle explicitly adopts, *logos* is not the only part of the human psyche. There is another part which Aristotle in most of his works designates *alogos*, a vegetative life force, predominant in plants, which lacks speech and reason. It is also active in the human soul, especially in sleep, and vital for nourishment and growth. However, according to Aristotle, a part of *alogos* is not completely separated from *logos*, but it participates in reason by listening to and obeying its commands. Aristotle identifies this middle part of the soul with the appetitive and desiderative capacity<sup>3</sup>, whose dynamic nature is characterized by stretching and striving towards something. Aristotle sees this middle part as somehow pertaining to *logos*, while maintaining, at the same time, that its origin lies outside the ruling principle of the soul.

The double role of the appetitive and desiring capacity complicates Aristotle's understanding of the human soul: First of all, because it is not clear how something which is, in principle, non-rational can listen to the rational part, and, secondly, because the appetitive and desiring capacity, which gives rise to human emotions, seems difficult to tie down to one part of the soul, as it shows up both inside and outside reason depending on how it responds to the demands coming from the rational part. We will need to return to these two critical points in order to clarify the role of desire and emotions within the framework of the politically relevant knowledge of the human soul which Aristotle has in mind.

For now, the bipartite model of the soul, which Aristotle offers the statesman as a preliminary account, appears to be sufficient for him to govern. Following this model, *logos* should rule like a master over the unruly elements of *alogos* with their disturbingly temperamental tendencies. In the *Nicomachean Ethics* Aristotle also compares *logos* to a father twice<sup>4</sup>. In her interpretation of this passage, Nancy Sherman wonders whether this means that the desiring part of *alogos* is like a child obeying its father. Michael Pakaluk, Marlene K. Sokolon and Donna Burger interpret the *logos-alogos* relation in this way<sup>5</sup>. Contrary to them, Sherman draws the conclusion that this is an inadequate analogy, insofar as a child perceives and understands things in a dialogue with reason, but Aristotle does not assign this role to desire, which may not fit into the bipartite model of the soul: «Desire (*orexis*) is considerably more complex than the division of the soul into rational and non-rational parts suggests»<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> *ENI*, 7, 1098 a. *Politics*, Cambridge, London 1932, I, 2, 1253 a 10.

<sup>3</sup> *ENI*, 13, 1102 b 30: *to epithymētikon kai holōs orektikon*.

<sup>4</sup> *ENI*, 13, 1102 b-1103 a.

<sup>5</sup> M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, New York 2005, p. 93; M. K. Sokolon, *Political Emotions: Aristotle and the Symphony of Reason and Emotion*, Illinois 2006, p. 13; R. Burger, *Aristotle's Dialogue with Socrates: On the Nicomachean Ethics*, Chicago 2008, pp. 42-43.

<sup>6</sup> N. Sherman, *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford 1989, p. 163. In *On the Soul* or *De anima*, Hamburg 1995, 432 b 4-7, Aristotle shows reluctance to split the de-

It does indeed seem strange that Aristotle compares the functioning of the human psyche to a social relationship linked to the household, as he is highly critical of Plato's tripartite explanation of the soul, which presupposes a congruency between the soul, the house and the city-state. Still, there is a similarity between Aristotle's and Plato's account: they both assume that if the statesman has insight into the soul, he will know how to rule and help the city-state to become the best possible. Yet, what if Aristotle's account of the soul is incomplete? He himself insinuates that he does not give us the full story. After having declared that understanding the soul as divided into two parts will be good enough for his readers of the *Nicomachean Ethics*, and apparently also for the statesman, he goes on to assert:

Whether these are distinguished like the parts of the body or like anything else that is divisible or whether they are two in definition but inseparable by nature (like convex and concave in a curved surface) makes no difference for present purposes<sup>7</sup>.

But perhaps it does make a difference once we look further ahead to how the desiderative part is supposed to work together with its rational counterpart, if citizens are to become virtuous. As Paula Gottlieb has observed, the analogy of the convex and the concave, which belong together and define each other in virtue of being complementary parts, may «not apply very well to the soul of the non-virtuous person», but «when applied to the virtuous person it is suggestive»<sup>8</sup>. The reason for this is that in a non-virtuous person the non-rational part of the soul appears to be clearly distinct from the rational part, separating itself from it and disobeying its orders, whereas in virtuous people, «it chimes with reason in everything»<sup>9</sup>. Gottlieb's comment notwithstanding, the suggestive use of the convex and the concave as illustrative of the dynamics of the soul could still be applied to the non-virtuous, if one understands their disagreements with reason as taking place within the rational principle itself, and not as two distinct parts struggling against each other.

How is it even possible that the non-rational part of the soul can listen to and obey its rational counterpart? Would it not have to contain some trace of rationality itself in order to be receptive to reason? Aristotle does not consider these questions. Many of his commentators emphasize that his understanding of the soul is more holistic and does not necessarily involve or lead to bipartition<sup>10</sup>. This may be true, but in the *Nicomachean Ethics* Aristotle still keeps deploying

---

siderative capacity up. For a thorough discussion of this, see Giles Pearson, *Aristotle on Desire*, Cambridge 2012, pp. 17-19, 170-198.

<sup>7</sup> *ENI*, 13, 1102 a 28-32.

<sup>8</sup> P. Gottlieb, *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge 2009, p. 105.

<sup>9</sup> *ENI*, 13, 1102 b 28.

<sup>10</sup> See for example U. Wolf, *Aristoteles' «Nikomachische Ethik»*, Darmstadt 2002, p. 45, and M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, pp. 93-94. W. W. Fortenbaugh is one of the few who considers that «the division between the alogical and logical halves of the moral psychology occurs within the scientific faculty of intellect», in *Aristotle's Practical Side: On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden, Boston 2006, p. 53.

the image of the soul as consisting of parts and seeing some parts of desire and emotions as originating in the non-rational part, although he recognizes that the counter-movements or contradictions of the soul cannot be observed in the same way as the movements of the body. In his more elaborate account in *On the soul*, he casts doubt on dividing the soul into parts and stresses that the psyche seems to have «an infinite number of parts», and its whole structure, especially the desiderative part, raises questions which are difficult to answer<sup>11</sup>. Considering the dynamic nature of desire and emotions, it is not odd that they do not fall neatly into any clear-cut division. Maybe it becomes clearer why they can be classified as both non-rational and rational, if we take a closer look at what Aristotle understands by *pathos*, passion or emotion.

As Sokolon has pointed out, Aristotle does not offer a systematic, coherent explanation of how the emotions are related to appetites and desires, on the one hand, and to deliberation and reason, on the other hand. The ancient Greek word *pathos*, which is a particular form of desire (*orexis*), can refer to both passion and emotion depending on the context, and Aristotle does not distinguish between them in his ethical treatises, even when he enumerates examples of what he understands by the word: «appetite, anger, fear, confidence, envy, joy, love, hate [...]»<sup>12</sup>. In the *Rhetoric*, however, he makes a distinction between non-rational emotions, such as anger, which appears alongside desire and appetite, and emotions with a rational component, for example friendship (*philia*) which is to wish for someone else's good<sup>13</sup>. Yet, Aristotle knew very well, as his own analysis in the *Rhetoric* testifies to, that anger is not completely devoid of rationality, but he still «frequently refers to the emotions as 'irrational' – though, strictly speaking, his theories do not entitle him to use that word of them in either of its recognized senses: for they are (in his view) neither non-cognitive nor (normatively) unjustified and false»<sup>14</sup>.

Like desire, emotions may not be so easily divided into rational and non-rational. Sokolon also calls them «Janus-like» and asserts: «This means that it is equally possible for at least certain emotions to be rational, rather than non-rational, desires»<sup>15</sup>. It depends on how they relate to reason: If they listen and obey, then they are somehow rational, as Aristotle says, but if they ignore and disobey reason, then they are, if not irrational, not wholly rational. This understanding of the soul is, as we saw, still grounded in bipartition which cannot solve the problem of how the non-rational becomes rational enough to obey rationality. Declaring that it is «rational wish (*boulēsis*)», a desire specifically directed toward the human good, which enables the desiderative capacity to listen to the rational

---

<sup>11</sup> *De Anima*, III, 8-9, 432 a-b.

<sup>12</sup> *EN* II, 3, 1105 b 21-22.

<sup>13</sup> *Rhetoric*, New York 2010, 1369 a, 1380 a-b.

<sup>14</sup> M. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, p. 99.

<sup>15</sup> M. K. Sokolon, *Political Emotions*, p. 18.



part, as Reeve has proposed<sup>16</sup>, is only half the solution, because we are still left with the question in what sense a wish is rational and communicates with reason in pursuing the good. The only way out of the dilemma appears to be to develop a deeper understanding of the human soul according to which desire and emotions are bound up with and are receptive to reason from the start. Depending on how the emotions are cultivated or remain uncultivated, they chime more or less with reason or draw it apart provoking dissonance.

Aristotle actually helps us on the way to such an understanding, when he, instead of calling that which runs counter to reason non-rational, designates it «something other next to or opposite reason»<sup>17</sup>. It is neither illogical nor irrational, but *para-logical* which allows for everything that falls within this field of dynamic and often opposing forces, appetite, desire and emotions, to retain some form of rationality or counter-rationality. Although Aristotle does not elaborate further on this concept, it is as suggestive not unlike the image of the convex and the concave which it spells out in logical terms: Instead of envisioning the soul as divided into two parts, *logos* and *alogos*, it could be framed as a double relationship between interdependent parts, *logos* and *para-logos*, in which reason does not remain unaffected by the emotions, as if it were a master or a father reigning supremely over them. Reason is defined and guided by emotions which are right next to it. Thinking along the same lines as Aristotle, Sokolon underlines that when reason makes decisions single-handedly without any contact with the emotions, it «also makes possible vicious actions» and can turn irrational<sup>18</sup>.

After introducing the concept of the *para-logical*, Aristotle offers an alternative to the patriarchal model: Possessing reason is not only comparable to how a father relates to that which lacks reason, he states, but also to how friends relate to each other<sup>19</sup>. It is not clear from the context, if Aristotle employs the two relationships as metaphors, or if he thinks that the way in which a human being acquires the ability to reason and give reasons for his or her actions actually goes through two equally valuable human relationships: Fatherhood and friendship. Independently of whether they are meant as metaphors or real life relationships, they still convey two very different views on the human soul. Framing rationality as a top-down relationship of sovereignty, with the father at the top, is predicated on an asymmetric and masculine representation which leaves almost nothing for the 'child-like' emotions to contribute with.

Friendship, on the other hand, allows for a more egalitarian and mutual relation, not only internally in the soul, but also in relation to other souls. For

---

<sup>16</sup> C. D. C. Reeve, *Aristotle on the Virtues of Thought*, in *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (ed. R. Kraut), Oxford 2006, p. 203. Giles Pearson clarifies in what sense *boulēsis* can be said to be rational, according to Aristotle, and he also shows how the other types of desire, appetite and spiritedness, assist and aid reason in the virtuous, G. Pearson, *Aristotle on Desire*, chapters 4, 5 and 6.

<sup>17</sup> *allo ti para ton logon*, *EN I*, 13, 1102 b 17.

<sup>18</sup> M. K. Sokolon, *Political Emotions*, cit., p. 4.

<sup>19</sup> *EN I*, 13, 1102 b 32.

Aristotle friendship is the ethical and political relationship par excellence which enables citizens to live well and come together peacefully to share their lives together. The hypothesis to be developed and defended in the following section is that a statesman would do well and perhaps even do politics better, if he acquired knowledge of the soul based on the *para-logical* model, which is more akin to the complementarity of the convex and the concave, than if it were based exclusively on the patriarchal representation of reason reigning one-sidedly over the partly non-rational emotions.

## 2. Virtues, Friendship and Politics

It should be remembered why Aristotle goes to such lengths to define the role of emotions in human life: Being specific desires, which generate qualified movements that reason itself is incapable of, emotions are decisive for the way humans act ethically and politically. Citizens should therefore mind their emotions, because they need them in well-ordered proportions to live a good life, but also because they can be led astray by them, if they let them loose impulsively. Emotions play this double role of which the statesman should also be aware in order to steer the citizens onto the way of virtue.

Although it is beyond the scope of the present paper to dig deeper into the Aristotelian theory of the virtue as the mean between two extremes, a brief look at how Aristotle conceptualizes virtues, such as courage and temperance, will give us a clearer idea of the emotional content of the virtues: Courage is a well-balanced disposition between cowardice and rashness, canalizing fear and anger in an appropriate way, at the right moment and place and toward the right people. In a similar way, temperance is, as its name says, a temperate state between intemperance and insensibility, which balances the appetites<sup>20</sup>. Each virtue contains, potentially, more than one emotion which becomes balanced when it is practiced in a proportionate manner and involves the right reasons.

For Aristotle, right reason (*orthos logos*) in practical affairs binds the ethical virtues together and its highest expression is found in the intellectual virtue, practical wisdom (*phronēsis*). While the ethical virtues belong to the non-rational part of the soul, practical wisdom falls, according to Aristotle's division, within the rational domain which reasons and deliberates truthfully about what is good in life, how and when it is to be done and in relation to whom. It is thanks to *phronēsis* that each virtue not only gets it right but does it in the right context and knows why it is right. *Phronēsis*, on the other hand, depends on the ethical virtues with their desiring and emotional component to have the right motivation and to be directed toward practical goals in ethically sound ways<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> For an overview of the ethical virtues as means, see P. Gottlieb, *The Virtue of Aristotle's Ethics*, cit., p. 112.

<sup>21</sup> *EN VI*, 13, 1144 b 23-32.

Aristotle's way of integrating ethical and intellectual virtues is still predicated on the division between the rational and the non-rational part of the soul, which runs into certain explanatory problems, as Aristotle himself observes in *On the Soul*. One of these problems can be illustrated by Aristotle's own interpretation of *phronēsis*: Drawing on a proverb, Aristotle ventures that *phronēsis* is saved by temperance (*sophrosynē*), which makes sure that pleasure and pain remain balanced in the practically wise, whose reason may not be sufficient in itself to find a balance<sup>22</sup>. This goes to show that well-balanced emotions are crucial for practical reason to perform ethically and that what originates within the 'non-rational' part of the soul can also guide and even save rationality at times. Again, this only seems to be possible, if the 'non-rational' is also partly rational, which is exactly the case in Aristotelian ethics, in so far as a virtue, such as temperance, can only single out the middle way between extreme appetites if guided by the right and truthful form of reason, i.e. *phronēsis*.

The way in which practical wisdom and temperance presuppose each other points to the interdependence between 'non-rational' desire and practical rationality in Aristotelian ethics. Similarly to how «[T]he ethical virtues, as defined by Aristotle, do not fit in any simple way into the classification of power in the *Metaphysics*, as rational or irrational»<sup>23</sup>, so Aristotle leaves the psychological status of *phronēsis* ambiguously undefined «at the junction of the soul's moral and intellectual capacities»<sup>24</sup>. Rather than an asymmetrical or hierarchical relation with *logos* reigning supreme, the human soul engaged in practical action and decision-making appears to exhibit a dynamic double structure, in which practical reason can be said to share its place in the human soul with desire and emotions.

This is what Aristotle tells us, when he lets the middle 'part' of the soul take share in reason and describes decision-making as «desiderative thought or intellectual desire»<sup>25</sup>. Yet, instead of keeping onto the dichotomy of *logos-alogos*, we have suggested that it would make more sense and be more in accordance with Aristotle's own practical thinking to interpret this 'participation' as going on within a parallel structure of *logos* and *para-logos* comparable to the convex and the concave which describe two complementary aspects of the same structure. According to this line of thinking, what listens to *logos* in the human soul is not non-rational, but it constitutes precisely a complementary capacity of receptivity, which is needed for practical rationality to be not only reasonable but also wise. When analysing how *phronēsis* selects the particular and grasps a unique phenomenon in a situation, Aristotle also calls it a «sense» (*aisthēsis*),

---

<sup>22</sup> *EN* VI, 5, 1140 b 11-19.

<sup>23</sup> W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1981.

<sup>24</sup> Anthony Celano, *The relation of prudence and synderesis to happiness in the medieval commentaries on Aristotle's ethics*, in Jon Miller (ed.), *The Reception of Aristotle's Ethics*, Cambridge 2012, p. 128.

<sup>25</sup> *EN* VI, 2, 1139 b 4-5.

which should not come as a surprise now that we realize that desire and emotions take part in practical reason and complements it like another side of itself<sup>26</sup>.

Aristotle does not elaborate on the concept of the *para-logical* or the suggestive analogue of the convex or the concave, and one reason for this could be that he prefers to see *logos* as the sovereign principle of the soul. In order to develop an alternative knowledge of the soul, leading to another form of politics than the one proposed by Aristotle, but in line with his over-all project, we shall look for a participatory relationship, imbued by equal parts of emotion and rationality, in which the partners are not self-sufficient, but they need each other to pursue the good life together and become truly themselves.

As we have seen, besides the father Aristotle also employs the example of friends talking and listening to each other as a key to understanding what it means to be in possession of reason. According to his own analysis, friends stand in different relationships to each other which fulfil the conditions just mentioned and may solve some of the other problems posed: The ancient Greek term for friendship, *philia*, covers all kinds of loving and affective relationships, and it takes up two whole books of the *Nicomachean Ethics*, more than any of the virtues. It constitutes a cornerstone in the political order: «Friendship also seems to hold city-states together, and lawgivers are more concerned about it than about justice»<sup>27</sup>. To Aristotle, humans are political beings, because an essential part of what it means to be human is to live, not in idle isolation, but surrounded by family, friends and fellow-citizens in ordered societies<sup>28</sup>. Friendship plays such an important role for upholding the political order, as it embodies what Alasdair MacIntyre has called a shared agreement and recognition of the complex measure of the interrelationship of the virtues<sup>29</sup>.

If we start working out the ethical and political significance of *philia* in Aristotle's oeuvre, his introduction of friends into his definition of what it means to be in possession of reason does not seem to be a mere metaphor for what goes on inside the soul when it reasons with itself. Friends can have an impact on each other's reasoning, so much so that they can come to change their mind, when they talk and listen to each other. Emotions are capable of turning human judgment around<sup>30</sup>, and friendship is itself an emotion related to ethical and virtuous ways of being and speaking with other people<sup>31</sup>, which means that *logos* is part and parcel of these relationships.

In his reference to friends having a persuasive effect on reason, what sort of friends could Aristotle be thinking of? As the Greek term *philōn* also covers kin and family, one could understand his reference narrowly and restrict friendship

---

<sup>26</sup> *EN* VI, 8, 1142 a 26-29. See *De Sensu*, Cambridge 2014, 437 a 12, where Aristotle claims that to listen contributes decisively to *phronēsis*.

<sup>27</sup> *EN* VIII, 1, 1155 a 22-24.

<sup>28</sup> *EN* I, 7, 1097 b 7-11.

<sup>29</sup> A. MacIntyre, *After Virtue*, London 2000, p. 155.

<sup>30</sup> M. K. Sokolon, *Political Emotions*, cit., p. 14.

<sup>31</sup> *EN* IV, 6, 1126 b 11-23.

to the household. However, by adding friends, Aristotle clearly intends to include other relationships than those only linked to a father, and regarding other relations between family members they can indeed be categorized as friendships, but they do not lay any special claim on having an impact on rationality of the sort which Aristotle seems to think of. The friendships based on pure pleasure are even less centered on *logos*: The people involved in such relationships are, according to Aristotle, more concerned about giving into to their pleasures than about controlling them by listening to reason, so they do not fit the description.

Good and virtuous men form complete friendships which Aristotle rank highest, as they are built on virtue between likeminded people, and they are thus stable. The virtuous act and are disposed towards themselves in the same way as they act and are disposed towards their good friends, which leads Aristotle to coin the enigmatic phrase that a friend is “another self”<sup>32</sup>. Close friends seem to have such a deep influence on each other that Aristotle speaks of some friends becoming like one soul. Yet, having acquired ideally all the virtues and being in complete possession of *phronēsis*, the most virtuous are flawless and do not suffer any change of mind, as their emotions are harmoniously balanced with reason. Contrary to friendships of pleasure, which hang onto the ‘non-rational’ removing themselves from reason, virtue friendships are grounded in reason which approaches every man most to himself<sup>33</sup>.

In this way, the highest form of virtue friendship in Aristotelian ethics remains predicated on an understanding of *logos* as the supreme ruler in the soul, which makes sure that the good man maintains a sovereign and self-contained balance internally without suffering any alterations. In a certain sense, friends of virtue mirror their own impeccable goodness. Despite his preference for the truly virtuous men and their friendships, Aristotle still seems to allow for some change for the better even here: Those, who find themselves at the peak of their lives, can get to act and think even better, if they accompany each other, compared to how they would have fared had they each acted on their own<sup>34</sup>.

Still, they stand in no need of being persuaded by “better reasons”, as their own reason has reached a high degree of self-sufficiency. As suggested earlier, in order to find the sort of friends, who are exposed to emotional changes of mind, we should look for friendships between people, who are not wholly virtuous and self-sufficient. Some of their emotions may still, at times, run counter to reason, yet they are receptive to reasons concerning the good life and to act upon them. These people may engage in the sort of friendships which Aristotle calls political:

Political friendship (*philia politikē*) has been established mainly in accordance with utility; for men seem to have come together because each is not sufficient for himself, though they would have come together anyhow for the sake of living in company<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> EN IX, 4, 1166 a 1-31.

<sup>33</sup> EN IX, 8, 1168 b-1169 a.

<sup>34</sup> EN VIII, 1, 1155 a 14-16.

<sup>35</sup> *Eudemian Ethics*, Cambridge 1935, VII, 1242 a 7-10.

Being the decisive factor for people living together in political communities, friendship exhibits a variegated web of relations, some between just and moderate people, others between more or less virtuous people. Even people lacking in virtue may in different ways contribute to the complex measure of community life by complementing each other with a view to the common good. Aristotle is aware that truly good friendships are as few as there are truly good people, and as citizens are unlike each other in each city-state and the majority is not in possession of *phronēsis* to the highest degree, political friendships are characterized by differences and contrasts which need to be negotiated and mediated in an open exchange that looks to the best for all involved<sup>36</sup>.

The political form of friendship is concerned mainly with utility and so falls mostly within the third category of friendship which Aristotle enlists together with pleasure and virtue friendships. Yet, it does not seem to be limited to utility, because, as Aristotle adds, the citizens would have sought each other's company anyhow in order to live together, which is equal to the purpose of political life as such, which is not utility, but the good and happy life promoted by the statesman. Likewise, there exists an ethical form of utility friendships, which friends enter freely into, not because of a legal or social contract, but out of a more liberal spirit of offering each other a gift in generosity. Coming together they are concerned about contributing with something useful to their common course, but as in political life they may be more or less open-minded, looking also to nobler goals than counting every contribution that each partner makes<sup>37</sup>.

What we are left with are ethical and political forms of friendships, which do not fit neatly into Aristotle's tripartite categorization of friendships nor into his bipartite model of the soul. They contain some virtues, but not all of them, which is why the people engaged in those type of friendships come together to reason about what is best and act accordingly. In both the ethical and political forms of utility friendship, friends may trust each other and do something for the other's sake and also wish him or her well out of generosity, which are two virtuously balanced emotions that Aristotle consider to constitute the foundation of good friendships. Wishing well (*boulesthai*) is a desire, which Aristotle holds to be rational, as it strives for something good, be it an apparent or a genuine good. In friendship wishing each other well is mutual and is a benevolent way of minding the other, which is a condition for communities and city-states to prosper<sup>38</sup>.

In the *Eudemian Ethics* Aristotle offers a way to conceptualize this form of friendship, in which neither of the friends, taken by themselves, are perfectly

---

<sup>36</sup> *Pol.* III, 2-5, 1276 b-1281 a.

<sup>37</sup> *EN* VIII, 13, 1162 b-1163 a.

<sup>38</sup> E. Irrera, *Between Advantage and Virtue: Aristotle's Theory of Political Friendship*, *History of Political Thought* Vol. 26, No. 4, 2005, pp. 569-572, pp. 577-582.

balanced, yet in striving towards each other and meeting in the middle, they may themselves reach a mean:

In a way too friendship of the opposite is for the good, the parties desiring each other because of the mean. Like tallies (*symbola*), they desire (*oregetai*) each other because in this way a single mean is created from the pair<sup>39</sup>.

In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle advances a similar analogy<sup>40</sup>, but without developing the comparison of the tallies, the pieces of the same gift item, which in Greece constituted tokens of trust shared by guest friends since ancient times. Yet, by viewing the friends themselves as tallies, Aristotle moves the attention from the things shared, the tokens, to the persons desiring to find a middle term and share their lives together in friendship. They themselves are marked by opposition and may even be like strangers to each other, yet by receiving and meeting each other halfway, their desires, which Aristotle compares to heat and cold, balance each other so as to achieve a temperate state.

*Orexis*, i.e. the desire of each friend to meet the other, becomes the driver behind each of the friends achieving a middle state, which has a certain similarity to the intermediate path of virtue as a mean between two extremes, in so far as their tendencies turn moderate and temperate. Aristotle would probably take *orexis* in this context to be the form of rational desire which is orientated toward some human good. Each friend taken on his own may not reach the good, middle state, yet by mediating their differences and even curbing their extreme tendencies, they have a chance of approaching virtue. Describing such friendships as good too, Aristotle opens a way toward becoming virtuous, which starts, not from self-ruling *logos* within the soul, but from the other friend and leads back to oneself to create a mean.

### 3. Rethinking the Emotional Rationality of Friendship

The understanding of emotions as «imbued with reason»<sup>41</sup> has been developed by Ronald de Sousa in the book titled *The Rationality of Emotion*, in which he argues against Plato and Aristotle that emotion can «break a tie when reason is stuck»:

When faced with two competing arguments, between which neither reason nor determinism can relevantly decide, emotion can endow one set of supporting considerations with more salience than the other<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> *EE* VII, 5, 1239 b 30-34.

<sup>40</sup> *NE* VIII, 8, 1159 b 19-24.

<sup>41</sup> D. Perler, *Emotions and Rational control: Two Medieval Perspectives*, in *Thinking about the Emotions. A Philosophical History* (eds. A. Cohen & R. Stern), Oxford 2017, p. 64.

<sup>42</sup> R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, London 1990, p. 16.

Robert C. Solomon has gone even further by asserting that «emotions are more central to rationality than even reason and reasoning, for without them (as David Hume argued a few centuries ago in his *Treatise of Human Nature*), reason has no point or focus». Emotions are embedded, Solomon claims in a larger, political discussion of «how people relate and respond to each other»<sup>43</sup>, which this paper has elaborated on by developing the ethical and political implications of the Aristotelian notion of friendship.

In a similar line of thinking, Martha Nussbaum has defended Aristotle against such charges, advanced by de Sousa, that the Greek philosopher overlooks the significance of emotions for rationality, and she shows instead that Aristotle actually presents a complex understanding of human actions and emotions as built on cognitive elements. Also for Nussbaum *philia* becomes vital to interrelating the virtues in harmonious ways, which does not only lead to pleasure and joy, but friendship also exposes each friend to the contingencies of life. The need for friendship even among the best comes with a 'price': Caring for somebody inevitably involves fearing for that friend's life and experiencing grief, if he or she dies. Nussbaum stresses that Aristotle, contrary to Plato and Kant, thinks that these emotions are not 'pathological', but that they form part of the good life, exemplified by friends, who nobody would choose to live without, even if he had all the other goods<sup>44</sup>.

In so far as most humans are not completely self-sufficient beings and have not reached full virtue under the supreme rule of *logos*, even those, who are at their peak in life and have acquired *phronēsis*, will be receptive and responsive to «their friends' insightful advice», as Hans-Georg Gadamer has pointed out: «Aristotle knows what he does, when he includes 'showing understanding' (*synēsis*) among the virtues as a modification of being reasonable (*phronēsis*)»<sup>45</sup>. Gadamer explicitly refers to the Aristotelian notion of friendship as the foundation for his own hermeneutical studies on how dialogue shapes and changes the way humans understand themselves and the world<sup>46</sup>. He interprets friendship in a congenial way as this paper, namely as a relationship, which is based on emotional and ethical dispositions that enable reason to be receptive to other reasons advanced by other selves<sup>47</sup>.

The understanding of the nonsovereign self and of the emotional rationality of friendship advanced in this paper comes closer to a democratic

---

<sup>43</sup> R. C. Solomon, *True to our Emotions: What Our Emotions Are Really Telling Us*, Oxford 2007, p. 5, 7. Within the scholarship on Aristotelian ethics, Nancy Sherman has advanced a similar argument on emotional dispositions as «relevant points of view»: «We notice through feeling what might otherwise go unheeded by a cool and detached intellect», N. Sherman, *The Fabric of Character*, cit., p. 45.

<sup>44</sup> M. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994, 79-93. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, New York 2001, pp. 365-366.

<sup>45</sup> H.-G. Gadamer, *Ethos und Ethik, Gesammelte Werke 3*, Tübingen 1995, p. 364. See also W. Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side*, cit., p. 49, for a similar conclusion.

<sup>46</sup> H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke 10*, Tübingen 1995, p. 97.

<sup>47</sup> H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke 4*, Tübingen 1995, p. 187.



vision of politics, as Sharon R. Krause has also argued: She claims that a careful integration of 'affective intelligence', in which reflective and affective processes are integrated and «reflective deliberation and intentional choices are preceded by and shot through with preconscious processes» without «being strictly determined by them», presents «a more coherent account of human agency» and of «democratic self-rule» than the theory of autonomous reason and rational choice making<sup>48</sup>.

Yet, the purpose of the paper has not been to defend any singular political doctrine, but to develop the ethical and political implications of understanding the human soul and self as nonsovereign. This alternative knowledge of the human soul implies that what Aristotle considers to define man the most, namely reason, is intertwined with emotions which open every human up to an outside which affects him or her decisively. Pertaining to the *para-logical* side of the human soul, emotions expose *logos* to an outside of which it is not in complete control. It has been argued that certain forms of ethical and political friendships, being imbued with a form of emotional rationality which promotes virtuous action and heightened self-awareness, can have an equally beneficial influence on the soul as temperance has on practical wisdom: Like the former can be said to save and sustain the latter, according to Aristotle, friendship can be said to save people from losing control and enable them to live well. Even the most virtuous need to tap into their emotions in order to act well, and friendship, which is more than an emotion and a virtue, is crucial to sustain the ethical and political forms of emotional rationality through which human beings can come to act and think even better than they would have, if they had been on their own.

Jonas Holst, Universidad San Jorge  
✉ [jholst@usj.es](mailto:jholst@usj.es)

---

<sup>48</sup> S. R. Krause, *Democracy and the nonsovereign self, Passions and Emotions* (ed. J. E. Fleming), New York and London 2013, pp. 231-238.



*Contributi/2*

## ***Plato's Phaedrus after Descartes'* Passions**

### **Reviving Reason's Political Force**

Joshua Hall

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 02/09/2018. Accettato il 16/05/2019.

---

For this special issue, dedicated to the historical break in what one might call 'the politics of feeling' between ancient 'passions' (in the 'soul') and modern 'emotions' (in the 'mind'), I will suggest that the pivotal difference might be located instead between ancient and modern conceptions of the passions. Through new interpretations of two exemplars of these conceptions, Plato's *Phaedrus* and Descartes' *Passions of the Soul*, I will suggest that our politics today need to return to what I term Plato's 'psychological virtue' (drawing on virtue's dual senses as 'goodness' and 'power'), defined as a dynamic tension among mindful desire (*nous*), carnal desire (*epithumia*) and societal desire (*thumos*) achieved through rational discourse (*logos*). The upshot of this concept of psychological virtue, is that mind, at least via discourse, is also a desiring force, and thus capable of helping create new actions for souls in the political world.

\*\*\*

Through its mythological analysis, Plato's *Phaedrus* offers a metaphor of the soul as the dialogical relationship (more precisely 'natural union') of a winged chariot team among its charioteer, a light horse, and a dark horse. In other words, the soul is a triadic tug of war among carnal desire (for food, drink, sex, etc.), societal desire (for honor and glory), and mindful desire (for knowledge, beauty, justice, etc.) as managed by discourse (*logos*). Descartes's *Meditations*, by contrast, offers a metaphor of the soul as a (one-part) sailor who is not merely 'in' the boat of his body, but is «most tightly joined and, so to speak, commingled» therewith. Because of this fused status, the sailor-boat soul-body perceives and interprets six 'primitive' passions and a plethora of derivative ones, representing environmental stimuli affecting the soul-body, which makes the soul-body comparable to a kind of self-driving robotic boat<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> R. Descartes, *Meditations, Objections and Replies*, Indianapolis 2006, p. 45.

Framed in relationship to Plato, Descartes reduces the living being component of the soul to the mind, since (a) the sailor represents the mind, while the boat implicitly represents the rest of the *Phaedrus*' soul (what I have called carnal and societal desire); and (b) the only agents with any direct power over the boat are the inanimate water and air through which the boat moves. That is, the sailor-boat can only exert agency by redirecting the force of the environment, thereby acting as a kind of relay for the original casual power of the water and air. Or, put in terms of the secondary literature on Descartes' *Passions*, the mind's sole function is to try to temper the direct force of the environment on the body. In short, for Descartes the only thing that generates action for the soul-body is a combination of inanimate mechanistic forces, to which the mind can only react, and only in an attenuating fashion.

Viewing the *Phaedrus* from this angle, its soul includes functions that are now often attributed to both 'mind' and 'body,' which are often dichotomously conceived as 'thinking' versus 'feeling.' In Plato's text, that is, mind possesses the power (at least via rational discourse) to create a full one-third of the tension that constitutes the soul, as the charioteer occupying what one might term the 'biotechnology' of the horse-drawn chariot (as opposed to the sailor fused with the 'robotics' of the boat). In other words, the Platonic charioteer possesses his own desire, with which to help create actions in partnership with the desires of the two horses. Descartes' sailor, by contrast, can only modify the boat's mechanical responses to the causal powers of the environment (by means of, in Descartes' era, the sails and rudder).

Given this textual contrast, the political relationship between reason and the feelings in today's era appears less discontinuous than continuous with that in Descartes' era. The cause for this, my concluding section will suggest, is political economics. More precisely, Descartes lived at the beginning of the era of capitalist colonialism, making his personal economic fortune on the first modern stock market, in Holland. Then as today, the human psyche tended to be reduced to a mechanistic function, dedicated to calculating its body's responses to blind economic forces. Oppressed as we remain by these economic forces, exacerbated still by this Cartesian conception of mind, one solution to today's political crisis of reason and the emotions is to revitalize the *Phaedrus*' conception of psychological virtue. We need to reaffirm that mind (at least within rational discourse) is a power among powers, significant among the combined forces that sustain our psyches in our political world. In sum, the mind's powerlessness is not a natural and inevitable fact, but a self-fulfilling prophecy that privileges the unjust elite over the oppressed multitudes. We must leave such self-defeat in the past, or else forfeit a more virtuous future.

### **1. Reason's Virtuous Force: Plato's *Phaedrus***

Amidst the mountain of secondary literature on the *Phaedrus*, the most relevant chunk of discussion for my purposes here concerns the winged chariot

team, a central debate about which concerns the referent of each member of the team. This in turn bears directly on the members' interrelationships, and whether I am justified in regarding psychological virtue as presupposed therein. The most influential interpreter of the *Phaedrus* in English, especially regarding the winged chariot team, is G. R. F. Ferrari, in his monograph *Listening to the Cicadas*<sup>2</sup>. Its distinctive feature, compared to the work of Ferrari's predecessors (such as Hackforth and de Vries), is that it treats the three members of the chariot team as, simultaneously, (a) powers, (b) characters, and (c) speakers of the dialogue's love speeches. Since most commentators treat the team members as just one or two of these three things, one result of Ferrari's tripled approach is an unrivaled comprehensiveness and cohesion<sup>3</sup>.

Before turning directly to Ferrari's text, I must first say a word about how to designate the members of the winged chariot team, because there is no interpretive consensus even here. Though the human is consistently the 'charioteer,' the two horses are variously named, the most popular choices being 'good' or 'white' and 'bad' or 'evil' or 'black.' It was in light of this debate, and of my suspicion (as a critical race theorist) of the implied correlation of goodness with whiteness (and of evil with blackness) that I have opted for 'light' and 'dark' horse. In addition to disrupting problematic assumptions, this approach has the additional benefit of connoting (a) with 'dark horse,' that phrase's meaning as an underestimated, surprise winner (which several commentators take that horse to be), and (b) with 'light horse,' something lacking in substance, weight, or power (as befits that horse's problematic fixation on honor).

Regarding Ferrari's interpretation of the winged chariot team's members as (a) powers, he joins the near-consensus in the secondary literature that the three members correspond – albeit only approximately – to the three types of soul in Plato's *Republic*: the carnal (dark horse), the spirited (light horse), and the rational (charioteer). As for Ferrari's interpretation of the team members as (b) characters, he sees each member as illustrating the kind of person or life that would result, *per impossibile*, from any of those three powers of the soul assuming total control of the soul for the duration of an entire human life. Thus, for example, the dark horse represents a hypothetical person who would always act only from carnal desire (and never from spirited desire or rational desire). Finally, regarding Ferrari's interpretation of the members as (c) speakers of the

---

<sup>2</sup> G. R. F. Ferrari, *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge 1990. For two scholars who have followed in Ferrari's interpretive wake, see E. Schiltz, *Two Chariots: The Justification of the Best Life in the Katha Upanishad and Plato's Phaedrus*, «Philosophy East & West», 56(3), 2006, pp. 451-468; and N. Budziszewska, *The Self-chariots of Liberation: Plato's Phaedrus, the Upanishads, and the Mahābhārata in Search of Eternal Being*, «Philosophy East & West», 67(2), 2017, pp. 318-351.

<sup>3</sup> The most influential example of the 'powers' tendency is probably M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1997. Its counterpart for the 'characters' tendency would be S. Benardete, *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*, Chicago 2009. For important predecessors of Ferrari, see G. J. de Vries, *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam 1969; and R. Hackforth, *Plato's Phaedrus*, Cambridge 1952.

love speeches, he links (1) Lysias' speech to the dark horse disguising his erotic intentions, (2) Socrates' anti-love speech to the light horse's paralysis through guilty self-flagellation, and (3) Socrates' pro-love speech to the charioteer (blending the first two).

One important effect of these analyses is that they bring the members much closer together than does the standard view, in essence transferring significant goodness and nobility from the charioteer and light horse to the dark horse, and transferring significant desire and power from the dark horse to the light horse and charioteer. Extending and improvising on these analyses is Elizabeth Belfiore, whose extensions concern primarily Ferrari's interpretations of the members as parts of the soul, and whose improvisations concern primarily the interpretation of the members as characters<sup>4</sup>.

Starting with the extensions, Belfiore echoes his claim that all three members are internally complex, albeit for her own reasons. First, she argues that both the charioteer and the dark horse manifest both rationality and brute force (e.g. the dark horse argues rhetorically, and the charioteer uses the goad and whip to discipline both horses). Second, she finds it centrally important that the charioteer possesses a second-order desire to organize and harmonize the first-order desires of all three members with a view to the best life (namely a philosophical one). Moreover, Belfiore also follows Ferrari in attributing a partial, but not perfect, correspondence between the three classes of the *Republic* and the three parts of the soul in the *Phaedrus* (which Belfiore names 'appetite,' 'spirit' and 'reason'). In her words, «all three capacities share to some extent in reason and all three have desires»<sup>5</sup>. She thus makes explicit the implication I noted above in Ferrari, using her discourse to revise Plato's discourse, in pursuit of further balancing and integration of the team as a reasonably desirous force.

Continuing with Belfiore's improvisations, instead of following Ferrari, she argues that the dark horse represents the erotic Socrates. In this, Belfiore instead follows – albeit without citing him – Seth Benardete's *The Rhetoric of Morality and Philosophy*. Where Benardete connects the dark horse directly to Socrates, however, Belfiore adds an intermediary figure between the two, namely the daemonic satyr. Put briefly, Belfiore notes that all three of these figures (the dark horse, Socrates, and satyrs) have the following features in common: ugliness, snub noses, short and thick necks, an association with *eros*, and the role of mediating between mortals and immortals. The latter mediation, importantly, includes initiation rituals involving dithyrambic music and dance, both associated with the worship of Dionysus. Linking this dark horse/Socratic satyr analogy back to the *Phaedrus*' winged chariot team, Belfiore observes that «the dances performed by the soul-chariots are similar in many respects to the dithyramb»<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup>E. Belfiore, *Dancing with the Gods: The Myth of the Chariot in Plato's Phaedrus*, «The American Journal of Philology», 127(2), 2006, pp. 185-217.

<sup>5</sup>Ivi, p. 190.

<sup>6</sup>Ivi, p. 205.

Belfiore then fleshes out this analogy by recourse to Plato's *Laws*, noting the similarities between the *Phaedrus*' choral dance of the gods and «Corybantic dances, the musical education of children, and reeducation of older adults at symposia».<sup>7</sup> «To learn to dance», Belfiore concludes, «is to impose order upon disorder, create a psychic equilibrium like that represented in the myth of the chariot», requiring the virtuous dark equine Socratic satyr. By infusing the paradigmatically rational figure of Socrates into the dark horse, Belfiore thus further strengthens the interconnectedness of the three members of the winged chariot team. Moreover, her emphasis on the team's primary activity (what I will call the 'celestial martial dance') suggests, via group choreography, a vivid combination of reason and desire (namely, the desire to move the body in an artfully rationally-organized joyfulness).

Aligning myself with both Ferrari and Belfiore, I too interpret the charioteer as a representation of (among other things) rationality, and as possessing desire, force and power. Where the two theorists diverge, so do I. On the one hand, I follow Ferrari in thinking that the three speeches meaningfully correspond to the three members. This buttresses my claim that rational discourse is a vehicle for, in Plato's words, 'growing together' mindful desire (charioteer), societal desire (light horse) and carnal desire (dark horse). On the other hand, I follow Belfiore in seeing great significance in the team's celestial martial dance, which buttresses my claim that embodiment is central to the charioteer's rational desire (as contrasted with the lifeless mechanism of Descartes' boat).

Against this background of the secondary literature, I now turn to the *Phaedrus*, relying on the translation by Alexander Nehamas and Paul Woodruff, to identify additional moments therein that support my conception of the winged chariot team as manifesting psychological virtue<sup>8</sup>. Socrates' account of the team begins at 246a, and begins with the souls of gods, only afterward descending to the human realm. He first refers to 'our driver', the Greek being *archon* (from the root word *arche*, meaning both 'foundation' and 'source of action'), which would initially seem to suggest that the presumptively mindful charioteer is also an active, desirous force. At another level, however, it is not clear that the charioteer is the referent of 'driver'. As Nehamas and Woodruff point out in a footnote, the chariot 'driver,' as a literary trope in Ancient Greece, «was used in erotic poetry for the way a lover feels when he is under the control of the one he loves»<sup>9</sup>. From this angle, therefore, it seems that the driving force of the chariot is instead the beloved (whom we have no initial reason to suppose is either rational or erotic), and/or perhaps instead the erotic love itself for the

---

<sup>7</sup> Ivi, pp. 207-208. More specifically, children are like unruly dark horses who need to be disciplined into more orderly movement, «to learn to use their god-given perception of order and disorder so as to move in rhythm and sing in harmony», while the elderly are like the overly restrained light horses who need to be inspired with a bit of choreographed energy «under the guidance of the sober symposiarch», ivi., p. 209-210.

<sup>8</sup> Plato, *Phaedrus*, trans. by A. Nehamas and P. Woodruff, Indianapolis 1995.

<sup>9</sup> Ivi, p. 31, n. 69.

beloved felt by the lover –and/or perhaps even the poetic discourse of the erotic poetry that preconditions the lover's first encounter.

In this way, at the very beginning of the passage, it is unclear who or what is in fact driving the winged chariot team, and thus also unclear whether the charioteer is most appropriately understood as representing rationality. At a minimum, one cannot assume, as do most contemporary readers, that the charioteer is calm and cold, with the primary function of dispassionately restraining a bad, sexual horse. On the contrary, insofar as driving desire is located within the chariot team at all, that desire is first named in the member most often associated with rationality.

Having thus introduced the charioteer, Socrates turns next to the horses, first describing the light horse as 'beautiful' (*kalos*) and 'good' or 'noble' (*agathos*), and then labeling the dark horse merely the 'opposite' (*enantion*) of the light horse. Before jumping to another popular conclusion (including in the secondary literature), namely that 'opposite' here implies that the dark horse is ugly and evil, a word of logical caution is in order. Strictly speaking, the 'opposite' of the beautiful is merely the non-beautiful (put formally, 'not-B'), which includes – but is not reducible to – the ugly, as it also includes, for example, the plain. The same point applies as well for the opposite of the good/noble (which includes, but does not reduce to, evil). Thus, it seems entirely possible, at this point in the dialogue, that the dark horse is merely plain and common (rather than repulsive and evil).

Further support for this less prejudiced estimate of the dark horse (given Socrates' intervening claim that «beauty, wisdom, goodness, and everything of that sort» that the charioteer sees above the heavens «nourish the soul's wings»), can be found in Socrates' later claim that «long ago, you see, the entire soul had wings» (246e, 251c). That is, the dark horse, as part of the soul's entirety, (a) has wings, (b) wings are nourished by goodness, (c) goodness is opposed to the badness, and therefore (d) the dark horse cannot simply be bad.

Having thus provided an initial description of the human chariot team, Socrates then zooms back out to his original broader picture, with both divine and human winged chariot teams. «Any [*pantos*] soul looks after all that lacks a soul», he claims, «and patrols all of heaven, taking different shapes at different times» (246c)<sup>10</sup>. Two points here are relevant for the present investigation into ancient and modern passions. First, in 'caring for' (*epimeletai*) the soulless, any soul engages in a term that suggests police activity, or law enforcement, namely 'patrol' (*peripolei*, literally 'going around the polis'). That is, Socrates introduces soul as, not Dionysius' dance, nor Ares' war-march, but rather a kind of cosmic policing. In other words, soul on this view is on a permanent political mission to preserve the domestic peace, caring for what exists by supervising the soulless.

---

<sup>10</sup> I have modified Nehamas and Woodruff's translation here only by rendering *pantos* as 'any', to capture the ambiguity between 'each' or 'all' in the Greek.



At this point in the dialogue, however, Socrates suddenly undercuts this account, sending shockwaves all the way back to the beginning of the winged chariot teams. It is 'pure fiction,' Socrates now claims, to say that «a god is an immortal living thing which has a body and a soul, and that these are bound together by nature for all time» (246c). Thus, humans are much less like the gods than the initial description implied, since they are not living beings or soul-body composites. Nevertheless, Socrates should not only be excused for what now appears as deceiving, because in reality he was positively enjoined to do so. The reason, he explains, is that «of course we must let this be as it may please the gods, and speak accordingly» (246d). Thus, it apparently pleases the gods for us to exaggerate our similarities to them. Put in terms of the winged chariot team as psychological virtuous, the surprising implication here is that humans are potentially more virtuous even than gods, not only because of the powerful tensions humans must cultivate, but also because the gods actively pressure us to lie about them and humans' relation to them.

Playing along, at least for now, with this divine deception, Socrates turns next to what is the shared, noblest activity for both gods and humans, namely the grand procession through the heavens that Socrates describes first as an 'army' and then as 'chorus', in the Ancient Greek meaning of a group of singing dancers featured in tragedy (247a). Note that both terms differ from the policing function implied by 'patrol' above, with one (army) connoting more a military force oriented outward from the polis to its neighbors, and the other (chorus) connoting an artistic performance that interprets the polis from within. It is to capture these military and dancing connotations that I refer to the procession as a celestial martial dance.

Interestingly, it is not until this moment in the dialogue that Socrates first calls the dark horse 'bad' (*kakos*), even though he introduced him much earlier. Perhaps the reason is that the dark horse could only be considered bad in relation to the activity of the gods, but since (as Socrates has just insisted) the gods are not in fact soul-body-composite living beings, this only amounts to saying that the dark horse is bad at being what he is not (and not that he is bad per se). In support of this interpretation, Socrates later specifies that the cause of what seems worst about the dark horse (namely, that he drags the «charioteer down to earth») is merely his 'heaviness,' and not any internal evil (247b). This relativizing of the dark horse's badness also further closes the apparent distance between charioteer-as-rational and dark horse-as-sensual.

After this fall, Socrates pivots to the lover's ensuing pursuit of the beloved on earth. Something that most commentators have not noted is that the light horse has black eyes and the dark horse has white eyes, which suggests (like the yin-yang symbol, which includes a small circle of the opposite force in its center), not merely that the dark horse is not fully bad, but more specifically that this fact lies at the core of his being (and vice versa for the light horse). The eyes, which according to Plato are the noblest organs, are here opposed to the rest of each horse, and identical to the rest of each opposing horse. Put differently, the

dark horse has nobler noblest organs than the light horse, and thus perhaps sees more clearly than the light horse through those organs, which might explain the dark horses's stronger initial motivation to pursue the beloved. Also important on this subject is that the (for Plato) next-noblest perceptual power, namely hearing, is completely absent in the dark horse (whom Socrates describes as 'deaf as a post'). This means that the fact that the dark horse is unmoved by the charioteer's attempt at rational verbal persuasion does not necessarily imply irrationality or stubbornness in the dark horse. Perhaps, instead, the dark horse is simply incapable of engaging in the auditory mode.

On this note of complexity and internal tension, another possible instance of irrationality in the presumptively rational charioteer can be seen in his fearful response to the proximity of the beloved. This response is due to his remembering 'Beauty,' more specifically by seeing Beauty «again where it stands on the sacred pedestal next to Self-control» (254b). One might suggest that the charioteer is here subconsciously and irrationally provoked to withdraw in fear, not from pure awe at the magnificence of Beauty (as most commentators assert) but instead from the proximity of Beauty to Self-Control<sup>11</sup>. In other words, because Self-Control happens to be next to Beauty in the charioteer's involuntary memory, he feels conflicted and, acting out of the cowardice identified in him by the dark horse, he chooses paralysis rather than pursuit. Worse, the charioteer enforces this paralytic state through increasingly bloody violence against the dark horse, until eventually the latter is so broken and traumatized that he shares the charioteer's fear and can thus follow the beloved «in reverence and awe», without attempting to initiate sex. Put simply, the charioteer forces the dark horse to literally incorporate his potentially irrational fear of beauty, sex, and intimacy. But this shows, yet again, that the charioteer is less rational than he appears, and the dark horse more wronged than wrong.

## 2. Reason's Negation: Descartes' *Passions*

Having thus attempted to establish the necessary interconnectedness of the three aspects of the soul in the *Phaedrus*, especially regarding the desirousness of the charioteer and the at least partial goodness of the dark horse, in my second section I move from the ancient to the modern world, to Descartes' *Passions of the Soul*, against the background of the *Meditations*' guiding metaphor of the soul-body composite as a sailor-boat. The central debate in recent Descartes scholarship in general is whether *The Passions* amounts to a palinode on Cartesian mind-body dualism, or at the very least undermines the traditional assumption that the Cartesian subject is a completely self-transparent, asocial,

---

<sup>11</sup>The only exception to this trend in the secondary literature that I have found is Ch. L. Griswold Jr., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven 1996, p. 134.

isolated, anti-embodiment entity. I will now consider a representative Descartes scholar addressing each of these aspects.

First, attacking the self-transparency point, Andre Gombay claims that there is a kind of Freudian unconscious at work in the *Passions*, which thus enriches while subverting the self-transparent conscious cogito of the *Meditations*<sup>12</sup>. Second, arguing against the Cartesian self as asocial, Patrick Frierson claims that the passion of love transforms the mature ethical subject from pure egoism to the altruistic pinnacle that is the virtue of generosity<sup>13</sup>. Third, regarding the self's alleged isolation, Rebecca Wilkin identifies a fundamentally relational body-mind in the *Passions*' discussion of the maternal-fetal connection (wherein the fetus' first passions are love inspired by joy at receiving nourishing fluids from its mother)<sup>14</sup>. Finally, and most importantly for my purposes here, regarding the Cartesian self's alleged disembodiment, several scholars argue that the *Passions* even undermines Cartesian dualism.

The founder of this embodiment-centered trend is Philip Hoffman, who claims that the soul's passions for Descartes are best understood as 'straddling modes' of mind and body, which straddling undermines the radical separation of mind-body dualism<sup>15</sup>. Defending Hoffman's conclusion, albeit by an alternate route, Deborah Brown argues that the *Passions* implies what she calls 'phenomenological monism,' in which the passions are defined as actions of the body experienced as inflections of the modes of feeling of the soul<sup>16</sup>. Finally from this embodiment-centered trend, Richard Hassing argues that the *Passions* introduces a new, 'anthropological' dualism in Descartes' thought, defined as humans' dual biological/historical natures<sup>17</sup>. I will refer to this group of scholars, hereafter, as the revisionists.

As a fellow historian of philosophy, I am sympathetic to the revisionists' effort to resist caricature of canonical thinkers, mining their texts instead for all their depth. And though I share their conclusion that Descartes is probably not a full metaphysical (mind-body) dualist, I come to this conclusion by a completely different route, which also leads me to agree with the revisionists' critics that their reasoning is ultimately flawed. More precisely, I see evidence, which I will present in my reading of the *Passions* below, that Descartes might instead come closer to something like Patricia and Paul Churchlands' eliminative materialism, conceiving the mind as merely the deluded awareness of the deterministic working of the body-machine. From this perspective, all

---

<sup>12</sup> A. Gombay, *Sigmund Descartes?*, «Philosophy», 83(3), 2008, pp. 293-310.

<sup>13</sup> P. Frierson, *Learning to Love: From Egoism to Generosity in Descartes*, «Journal of the History of Philosophy», 40(3), 2002, pp. 313-338.

<sup>14</sup> R. Wilkin, *Descartes, Individualism, and the Fetal Subject*, «Differences», 19(8), 2008, pp. 96-127.

<sup>15</sup> P. Hoffman, *The Passions and Freedom of Will*, in *Passion and Virtue in Descartes*, ed. B. Williston and A. Gombay, Amherst 2003, pp. 261-299.

<sup>16</sup> D. Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge 2006.

<sup>17</sup> R. Hassing, *Thumos and Psychophysics in Descartes's Passions of the Soul*, «Interpretation», 38(1), 2011, pp. 27-71.

Descartes' soul-discussion appears as primarily a political attempt (a la Strauss) to placate his largely intolerant fundamentalist Christian audience.

In sum, I am inclined to go further than the revisionists, by interpreting Descartes as undermining metaphysical dualism, not just in the *Passions*, but throughout his entire corpus. And I draw the opposite overall conclusion from theirs, finding not a greater body/social positivity in Descartes than is generally believed, but instead an even more disturbingly mechanistic determinism (for which even the cogito is an illusion, projected under the hats of the automatons he famously suggests might be strolling beneath his windows). In support of this eliminative materialist interpretation, consider Brown's observation that, in response to Princess Elizabeth's concerns about mind-body interaction, «Descartes recommends to her that she should feel free to attribute extension and matter to the soul»<sup>18</sup>. This recommendation seems to entail at least some kind of materialist monism, and is clearly compatible with eliminative materialism.

Before getting into the details of my interpretation of the *Passions*, I will first consider two other critics of the revisionists in the secondary literature. First, Joel Schickel argues that the passions of the soul are not (a la Hoffman) modes shared by mind and body, nor are they anything less than really identical with actions of the body that inhere in the soul alone (a la Brown)<sup>19</sup>. In other words, though Schickel acknowledges that one can make what Descartes terms a 'rational distinction' between a soul-passion and its corresponding body-action (for example, the passion of fear in response to the action of seeing an abusive partner approaching), both passion and action possess one numerically identical referent, and one which is properly located only in the soul. As a result, Schickel reasserts (contra the revisionists) Descartes' metaphysical mind-body dualism, and claims (borrowing Descartes' example) that the body acts on the soul like a racket hits a ball. Situating this in terms of the present investigation, Schickel's interpretation, with its emphasis on the body's power to act and the mind's passivity in the fact of that action, supports my claim that there is a significant distance between minds' creative contributions to psychological virtue in the *Phaedrus* and reason's negativity in the *Passions*.

Among these critics of the revisionists, the one to whom I am most sympathetic is Hasana Sharp. In her view, despite having admirably emphasized Descartes' analysis of embodiment, the revisionists have nevertheless problematically focused one-sidedly on his account of the passion of love<sup>20</sup>. The problem is not merely that love is but one of six primitive passions (along with wonder, desire, hate, joy and sadness) in the *Passions*. More importantly, Descartes explicitly states that the related passions of hate and sadness are more

---

<sup>18</sup> D. Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, cit., p. 18.

<sup>19</sup> J. Schickel, *Descartes on the Identity of Passion and Action*, «British Journal for the History of Philosophy», 19(6), 2011, pp. 1067-1084.

<sup>20</sup> H. Sharp, *Hate's Body: Danger and the Flesh in Descartes' Passions of the Soul*, «History of Philosophy Quarterly», 28(4), 2011, pp. 355-372.

important than the similarly-related passions of love and joy. Sharp elaborates on this point as follows:

Just as one bears the imprint of fetal love throughout one's embodied existence, the healthy individual preserves a salutary and self-protecting hatred. Whereas love urges to join with others, hate erects a barrier. It is Descartes' reasonable contention that we need this barrier as long as we are alive. A key feature of his dualist perspective is that the body's interests, as opposed to the soul's, dictate that sadness and hatred are «in some way primary more necessary» than joy and love, «for it is more important to things which are harmful and potentially destructive than to acquire those which add some perfection which we can subsist without».<sup>21</sup>

As this quote suggests, Sharp is not criticizing Descartes for his pro-hate-and-sadness position; on the contrary, she acknowledges its value more than once in her essay. She notes, for example, that «the fragility of the flesh makes hatred a necessary (and primary) evil within human relationships»<sup>22</sup>. The reason for this, Sharp elaborates, is that «hatred and sadness cannot be shunned but must be moderately sustained and given due weight to protect our selves from noxious elements»<sup>23</sup>. Thus, she concludes, «to be embodied is to be dangerously exposed to others, for better and for worse»<sup>24</sup>.

This, in turn, and finally from Sharp, means that Descartes' acknowledgement of body-connectivity does not necessarily entail body-positivity (or body-connectivity-positivity). The soul's embodied connectivity poses various frightening threats to it, which for Descartes appears to require constant vigilance. For my part, what is most important in Sharp's analyses is that they reveal, again, that reason's power in the *Passions* is primarily nullifying, as when one gives free rein to the passion of hate in order to counteract the passion of love that would otherwise bind one more fully to others (and perhaps also to one's own body). Put differently, according to Descartes, the body, like the dangerous environment it inhabits, should be an object, not of rational desire as for Plato, but rather of mere negation.

By way of transition to my own reading of Descartes, I wish to return once more to the revisionists, specifically to Richard Hassing, because his essay (like the present investigation) terminates in politics. Like Sharp, Hassing begins by quoting and emphasizing the phrase «the whole nature of man», from Descartes' subtitle for Part I of the *Passions*. For Sharp, however, this emphasis entails considering Descartes' account of hate alongside his account of love (since both primitive passions are necessary for a complete and account of humans' 'whole nature'). For Hassing, that emphasis instead entails considering the historical and political contexts of the *Passions*. Most important of these contexts, in Hassing's view, is the Thirty Years War, which Descartes «mentions in the opening of

---

<sup>21</sup> H. Sharp, *Hate's Body*, cit., p. 365.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 367-368.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 369.

Part 2 of the *Discourse of Method*, and which spanned his intellectual career»<sup>25</sup>. The upshot of Hassing's historico-political reading is that the end of medieval feudalism, and the rise of bourgeois modernism, was accompanied by what he terms the «*embourgeoisement* or the attenuation of *thumos*»<sup>26</sup>. Hassing defines the latter as follows:

The promotion and protection of what we could call the erotic and acquisitive desires and satisfactions, and the weakening or attenuation of the angry or *thumetic* passions, from the Greek *thumos*, found in Aristotle but especially in Plato, and often translated as spiritedness.

*Thumos*, or spiritedness, is also, as noted above, the defining characteristic of the *Phaedrus*' light horse in the winged chariot team. To situate Hassing's claim within my comparative reading of the *Phaedrus* and the *Passions*, Descartes is effectively trying to remove one third of the Platonic soul, unharnessing the light horse of spiritedness, and leaving only an oversimplified charioteer (now a sailor) to fight against the sole and monolithic desire of the dark horse (now part of the machine that is the sailor's boat). I will return to this point in my conclusion.

For now, I turn at last to the *Passions*, to note a few germane points not already addressed in my survey of the secondary literature. Most important of these points are as follows: (a) from Article 1, that «the Action and Passion are always a single thing»; and (b) from Article 2, that «what is a Passion in the former [soul] is commonly an Action in the latter [body]»<sup>27</sup>. The apparent discrepancy between these two claims, and particularly the qualifier 'commonly,' is what spawned much of the abovementioned debate between the revisionists and their critics. While the revisionists tend to emphasize 'commonly,' in arguing that the relationship between passion and action (and thereby mind and body) is more complex than metaphysical dualism implies, their critics tend to emphasize «always the same thing», in arguing that a soul-passion is always the direct result in the soul of the body impinging on it.

For my part, I take it that the 'uncommon' case implied here would be when the soul-passion is caused by a reflexive action of the soul (with no agency from the body), which implies that soul-causation is at least far less common (if it occurs at all) in Descartes' view than is generally believed. In other words, for the most part, soul-passions are done to the soul by the body, and only uncommonly does the soul do anything to itself that it feels as a passion. Going further, I wish to suggest that the implied 'uncommonly' might even be a euphemism for 'never,' meaning that the soul might never act on itself – indeed, might never act at all. This is one moment where the abovementioned question of Churchland eliminative materialism arises.

---

<sup>25</sup> R. Hassing, *Thumos and Psychophysics in Descartes's Passions of the Soul*, cit., p. 28.

<sup>26</sup> R. Hassing, *Thumos and Psychophysics in Descartes's Passions of the Soul*, cit., p. 28.

<sup>27</sup> R. Descartes, *The Passions of the Soul*, trans. Stephen H. Voss, Indianapolis 1989.

Continuing this pattern of undermining the soul's apparent agency, in Article 3 Descartes claims that «everything we find by experience to be in us that we see can also be in entirely inanimate bodies must be attributed to bodies alone», while «everything in us which we conceive entirely incapable of belonging to a body must be attributed to our soul». Note that the two categories Descartes designates here are not, as today's readers might expect, 'humans' and (other) 'animals.' Instead, the categories are the 'animate' (including all animals, and possibly plants), versus the (entirely) 'inanimate' (like boats). Thus, anything that lies in us and does not lie in something as lifeless as a boat belongs to the body alone, which means that much of what is typically attributed to human souls should also be attributed to many non-humans (since the latter also possess many aspects lacking in boats). Since most of what humans can do can also be done by other animals, this further restricts the apparent agency of the soul, and thus reason.

Note, moreover, that the issue for Descartes here is not metaphysical – concerning what is *actually* incapable of belonging to a body – but epistemological – concerning what we *conceive* as being incapable of being in a body. Reinforcing this distinction is Descartes' next sentence, which is also the first sentence of Article 4, which includes the phrase «because we do not conceive the body to think in any way». Again, the explicit point is not metaphysical but epistemological; we do not conceive the body as thinking, but perhaps it does, and we are merely mistaken, underestimating what bodies are capable of (to borrow Spinoza's famous quip). This, in turn, would likely involve our overestimating the powers that Descartes assigns to the soul. At the very least, it raises the specters of imagination and its potential deception, which return when Descartes returns, later in the *Passions*, to the question of the soul's actions.

The surface reason for Descartes' emphasis on the soul's limited agency, at the beginning of the *Passions*, becomes clear in Article 5, dedicated to refuting the idea, popular in Descartes' era, that «the soul imparts motion and heat to the body». This matters in an orthodox Christian context because if the soul were able to impart motion and heat to the body, then death could be attributed to the soul's failing so to impart. Descartes puts his own view of the matter in positive terms in Article 6, writing that «death never occurs through the fault of the soul». The relevance of this issue for the present investigation is that it weakens even further the apparent agency of the soul while simultaneously strengthening that of the body. In other words, the soul is not the source of the body's life and animation, as illustrated by the soul's inability to cause death. Further supporting this implication are Descartes' subsequent comparison of the soul-body to a wound-down watch, along with the phrase «machine of our body» (Article 6, 7).

The fine details of this watch-like machine's workings, however, get Descartes into trouble, culminating (at the end of Article 7) with his introduction of the vaguest, most load-bearing concept in the entire *Passions*, namely «a certain very fine air or wind, called the animals spirits». Descartes describes these animal

spirits further in Article 10, as «nothing but bodies», which «are very small and which move very rapidly – just like the parts of the flame that emanates from a torch». Note that from his initial description of these entities as one of the four ancient elements (namely ‘air’ or ‘wind’), Descartes has now described them in terms of a second and third ancient element (since the paradigmatic ‘bodies’ are made of ‘earth,’ along with being part of fire qua ‘flame’). Completing this set of four ancient elements is Article 15, where Descartes claims the animal spirits are composed of wine vapors (which thus correspond to the ancient element of ‘water’). Thus, in the space of just a few initial Articles, Descartes has basically said that these critical entities are, indiscriminately, basic stuff.

Troubling enough on its own, this implicit comparison to all four of the four ancient elements is merely the first indication of several that the phrase ‘animal spirits’ may be an empty concept for Descartes. Having thus surveyed the powers of the body, Descartes then turns – much more briefly – to the soul. He starts, in Article 17, by claiming that the soul’s only function is ‘thoughts’, which Descartes then breaks down into (1) ‘actions’ (which he immediately parses as ‘volitions’) and (2) the titular ‘passions’. Provocatively, however, Descartes immediately qualifies these ‘actions’ in a way that threatens to reduce them to nothingness. He writes that «we find by experience that they [actions/volitions] come directly from our soul and seem to depend only on it».

What this means, given Descartes’ famous criterion for knowledge as «clear and distinct ideas», is that one does not in fact know whether one’s soul acts, or whether volitions are real. Instead, one merely experiences things in that way, subjectively. Perhaps, therefore, these apparent volitions are simply misrecognized passions – further actions of the machine of the body, and which can also take place in inanimate machines, like boats. One initial reason to think this might be true for Descartes, namely that ‘volitions’ might be body-actions in disguise, is that he devotes only one Article (18) to action/volition, and it is a short article to boot.

A second reason to think that volitions might be illusory is found in the subsequent Article 19, which is also a crucial one for Schickel’s reading of Descartes (in his challenge to the revisionists). It reads as follows:

And though with respect to our soul it is an action to will something, it can be said that it is also a passion within it to perceive that it wills. Nevertheless, because this perception and this volition are really only a single thing, the denomination is always made by the loftier one, and so it is not usually named a passion, but an action only.

Schickel prefers ‘apperception’ to ‘perception’ here, perhaps because the former sounds nobler (or ‘loftier’, in Descartes’ language), giving one the impression that the soul is acting rather than being passively affected. Against this translational choice, however, ‘perception’ not only (a) is more straightforward, but also (b) forms Descartes’ own title for this Article (namely ‘About Perception’), (c) concerns the explicitly passive subset of the soul’s functions (that is, the ‘thoughts’ that Descartes divides into ‘perception’ or ‘knowledge’ in Article 17),



and (d) is categorized (and explicitly justified in being thus categorized) under 'passions'<sup>28</sup>.

A third source of support for my interpretation of the volitions as passions in disguise can be found in Article 20. When Descartes here takes his first step in the direction of attributing action to the soul in a less ambiguous fashion (than earlier in the *Passions*), the actions in question again involve imagination and the unreal (namely «an enchanted palace or a chimera»), followed by the phrase «its [the soul's] own nature». Since, however, it is not at all clear what the soul's nature is for Descartes (or indeed, whether there even is such a thing, at least within the ambit of his philosophy), the reader is left with a merely ostensive reference to the soul's nature, namely the foregoing imagining of sky castles and mythical monsters. Put more simply, all that Descartes is clearly and distinctly stating that the soul can do, here, is imagine unreal things. Moreover, as with the preceding Article, 19, Descartes also categorizes Article 20 under the heading of 'passions' (rather than actions), and again draws attention to that passive categorization within the article itself. To wit, he notes that people often mistake these passions for actions because «the perceptions it has of these things, depend principally upon the volition that makes it perceive them». In the end, however, for Descartes these perceptions remain, as indicated by their categorization, more properly passions.

Worse still for the apparent agency of the soul, Descartes proceeds in Article 21 to explain that there is also an entire subset of imaginings that are entirely caused by the body.

Thus, the only thing that we clearly know the soul can do for Descartes – though this doing is admittedly embarrassingly deceptive and unreal, namely imagining things that do not exist – is not even the exclusive possession of the soul. In short, not only the soul, but also the body, can delude the soul through unreal imaginings. In sum, whenever one is perceiving (since all perceptions are a subset of the passions), and sometimes when one is imagining (since some imaginings are bodily), the soul is merely passively undergoing the actions of the body.

This pattern of undermining the soul's agency (and thus, its imagined dignity) reemerges in Article 25, where Descartes refers to «perceptions that are *referred* to the soul», instead of saying that perceptions that are, in truth, *caused* by the soul (emphasis added). In a similar vein, he adds that these perceptions «are those whose effects are *felt as* in the soul itself, and of which no proximate cause to which they may be referred is commonly known» (emphasis added).

---

<sup>28</sup> In other words, Schickel rejects Descartes' simple literal point here, namely that what we call the 'action' of willing is metaphysically identical to the passion of perceiving the alleged result of the alleged willing (like feeling and seeing one's arm raise after believing oneself to have willed raising it). Descartes strikes me as, again, suggesting that the experience of willing, of the soul acting on the body, is ultimately illusory: a misperception of its perception of bodily movement as itself causing that movement.

Thus, humans' feeling that the soul causes volitions is based on a mere 'as' structure. More precisely, one feels one's perceptions 'as' coming from the soul, a feeling reinforced by ignorance (as indicated by the phrase 'no proximate cause'). Interestingly, however, this ignorance might involve a merely empirical contingency (as suggested by not 'commonly known'), and might be lacking in today's most educated (along with the masses in some indeterminate future)<sup>29</sup>.

This repeated undermining of the soul's agency will perhaps have prepared some attentive readers for Descartes' definition of the passions of the soul at Article 27, which would otherwise appear as not only unusual but also deeply unsatisfying. By «passions of the soul», he means «perceptions or sensations or excitations of the soul which are referred to it in particular and which are caused, maintained, and strengthened by some movement of the spirits». Note, again, that these perceptions, etc., are merely 'referred' to the soul (and do not necessarily actually existing there). Moreover, it is unclear as to what exactly is the agent of said 'referring', with one possible candidate being the body; and if this is the case, then the body is not only the cause of the perception, but also the cause of the attribution of the perception to the soul. In other words, the body as agent of referring would entail that body imagines the soul as the perceiver of that which the body in fact perceives and causes. In short, the soul would be the body's dream. In support of the latter interpretation, and finally regarding this definition, its referred perceptions are themselves defined as caused by Descartes's indiscriminately elemental animal spirits.

The details of this animal spirit causation, and the corresponding power implied thereby, becomes clearer in Article 40, where Descartes claims that «the principal effect of the passions is that they incite and dispose their soul to will the things for which they prepare their body». Thus, the one thing that the soul can allegedly cause for Descartes, namely the action that is volition, he here admits is, upon closer inspection, merely the effect of the bodily animal spirits' antecedent causal power. Again, therefore, volition in Descartes manifests as passion in disguise. In support of this surprising claim, Descartes notes in Article 44 that «nature or habituation» often motivates «some movement» of the body rather than the soul's volition. That is, most of what one does is not caused by the soul, but by nature and the 'second nature' of habit.

Supporting the latter claim is Descartes' concession in the subsequent article (45) that, to be able to cause certain other motions (specifically to «excite boldness and displace fear in oneself»), «it is not sufficient to have the volition to do so». That is, yet another thing that the soul is typically believed to be able to do by itself in fact requires the body. Article 46 then generalizes this point,

---

<sup>29</sup> Also relevant from Article 25, in this vein, is Descartes' distinction between (a) the concept of 'passions' in 'its most general sense,' namely 'all of our perceptions'; and (b) 'passions' that is «usually restricted to mean those [perceptions] only which have reference to the soul itself». This means that the soul is passionate, being the object of actions taken by not just the body but also everything else in its environment, thus making the soul even more passive than it would otherwise appear.

noting that «the soul cannot readily alter or check its passions», and that, on the contrary, the «most the will can do» is «to not consent» to the effects of bodily excitation. Similarly, in Article 47, «the will» does not have «the power to excite the passions directly». Again, therefore, and to conclude my reading of Descartes, the soul's power for him reduces to, at most, mere nullification, as opposed to its active, creative agency in the *Phaedrus*.

### **Conclusion: Rationally Re-inspired Politics**

To flesh out this *Phaedrus/Passions* contrast further, and thereby also the concept of 'psychological virtue' I find in Plato, I will now return to Hassing's analysis of spiritedness (*thumos*), specifically the historical fate of the spirited passions during the transition from the ancient to the modern eras. Beginning with the rise of the bourgeois, according to Hassing, another major event has occurred, which he terms «the athumetization, or the weakening of the spirited, potentially warlike passions»<sup>30</sup>. This is important, Hassing claims, because it is the spirited passions more than anything else that makes human beings not merely natural animals but also historical beings.

Hassing then elaborates, as follows: «The objects of *thumos* typically involve both *one's own* (reputation, ideology, ethnicity, nationality, loyalty, faith, etc.), and larger reasons, beliefs, principles that we think justify its spirited, often violent defense, often culminating in the loss of one's own life»<sup>31</sup>. In other words, spiritedness, facilitated by one's imagination's identification of one's individual self with one's ethnic group, nation-state, religion, etc., can facilitate prejudiced and disastrous political violence (such as the medieval Crusades or the present day 'War on Terror'), specifically by motivating humans to regard those larger wholes as more valuable than either their own lives or the lives of their political enemies. If, by contrast, humans had only the sensual passions, closely associated with the winged chariot team's dark horse, then we would at least accurately pursue what empowers us and avoid that which threatens us. But because we also have imagination, the power that allows the charioteer to remember the Forms and recognize them in a beautiful beloved, we also have the capacity to go astray, wrongly confusing what is beneficial and harmful, and consequently sacrificing our being, and for nothing but a political nightmare. Hassing elaborates as follows:

Descartes's teaching is that it is unwise for people to imagine themselves to be parts of greater wholes whose greatness they partake of, and whose mission they

---

<sup>30</sup> R. Hassing, *Thumos and Psychophysics in Descartes's Passions of the Soul*, cit., p. 30.

<sup>31</sup> *Ibid.*

subserve, and thereby to scorn or to fear and hate those whom they imagine to be opposed and harmful to that whole and its mission.<sup>32</sup>

To give a substitution-case for this argument, using concrete present-day terms, if one is a Latinx person, and one imagines oneself to be part of a larger Latinx community, which one imagines as great, and whose greatness one imagines as enhancing one's own value as an individual, and whose community goals one believes oneself dutybound to advance, then one is also dutybound to hate and fear Anglos. As I hope the conclusion to this instantiation of Hassing's argument makes clear, it is unsound, as many Latinx people are committed to their community but do not hate Anglos.

Based on this argument, Hassing's solution to this alleged problem is what Descartes views as the greatest virtue/passion, namely 'generosity'. More precisely, Hassing writes, insofar as generosity «entails the specification by Descartes of what is truly one's own, namely, one's own, individual free will, and nothing else», generosity thereby «weakens the force of our attachments to the larger wholes in whose defense we would rise in anger»<sup>33</sup> (30). In other words, generosity for Descartes is the outgrowth of the realization that (à la the Stoics) the only thing that is purely me or mine is my will, and since my will has no ethnicity, nationality, country, etc., I should be a cosmopolitan, impartial citizen of the world, being happy to share generously with everyone else anything else (besides my will) that I come incidentally to possess.

Hassing's own concrete application of his interpretation of Descartes, in contrast to my above example about Latinx communities, further illumines what makes Hassing's interpretation problematic in my view. «In contemporary parlance», he writes, «generosity is incompatible with identity politics, for one cannot claim value by virtue of membership in a group but only by the right use of one's own will as an individual». Thus, Hassing's conclusion illustrates yet again how Descartes limits reason's agency to the mere nullifying of others' creative force. Put differently, the job of Cartesian reason is to reject the spiritedness that can inspire one to identify with a community to the point of even sacrificing one's life for that community.

If this position does not already sound problematic (that, in Hassing's words, «one cannot claim value by virtue of membership in a group») perhaps two more concrete examples will help. Think, for example, of a Jewish person in Nazi Germany, or a black enslaved person in the Antebellum South of the United States. To claim that these people would be wrong to identify with their communities to the point of sacrificing their lives, as Hassing and Descartes are required to conclude by their own reasoning, reveals the degree to which reason has, beginning with the era of bourgeois modernity, become politically disempowered, unplugged from the Cartesian soul-body-machine, and thereby

---

<sup>32</sup> Ivi, pp. 55-56.

<sup>33</sup> R. Hassing, *Thumos and Psychophysics in Descartes's Passions of the Soul*, cit., p. 30.

prevented from using any positive, creative force to facilitate change, including for social justice.

The core problem with Cartesian generosity here, as already suggested by the positive valence Hassing attaches to this historical shift in favor of our bourgeois capitalist era, is its imaginary foundation, namely a radially minimal and isolated self, whose goodness consists exclusively of its hypothetical, nonobligatory allocation of private resources to others. In other words, Cartesian generosity assumes the abstract, self-interested self of bourgeois modernity, whom it praises whenever it chooses to reconnect to other selves by voluntarily sharing its wealth. And this, in turn, presupposes a stripping-down of the soul, removing the *Phaedrus*' light horse altogether and brutalizing its dark horse with the nullifying power of the charioteer qua reason.

One possible solution, therefore, is to return to the psychological virtue I have identified in Plato's *Phaedrus*. In Hassing's terms, I am calling for the soul's re-thumetization, or what I will call a 're-inspiring,' which means not merely sanctioning but actively encouraging and empowering, a rational discursive cooperation with the spirited and carnal passions. Put in terms of the *Phaedrus*' winged chariot team, reason must be empowered, via the discursive reins of the chariot, to contribute the creative force of its mindful desires to the societal and carnal desires of the horses. Put differently, we have had enough of Descartes' monologue of the self (itself obscuring its own dialogical origins in the correspondence with Princess Elizabeth) and its one-directional, self-to-world, nullifying force. What we need, instead, is the psychological virtue of Plato's *Phaedrus*, a dialogue among multiple souls, themselves constructed as dialogues among multiple partially-rational, partially-virtuous powers, with a multi-directional creative power of selves-to-selves-within-world. Otherwise, the social injustices of our benightedly capitalist world will persist, for lack of the rationally-desired creation of alternative, more virtuous worlds.

Joshua Hall, William Paterson University  
✉ hallj38@wpunj.edu



*Contributi/3*

## ***Desiderio e potere: il paradigma politico del Leviatano di Hobbes***

Ilaria Ferrara

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 1/09/2018. Accettato il 25/03/2019.

---

Hobbes' philosophy expresses a link between the theory of the state and the doctrine of passions. In particular, contrary to an interpretation of modern political thought, elaborated during the Enlightenment and centered on the concept of state, meant as an expression of calculating reason, in the *Leviathan* emerges the connection between political consensus and desire, between reason and passions. The role of emotions in ancient and medieval philosophy was in a position of subordination to reason and, in the political sphere, passions had secondary weight. With modern philosophy and Hobbes there is a recovery of passions, which are integrated into the concept of state to explain the problem of consensus. In particular, starting from his materialistic gnoseology, Hobbes focuses on the imagination, understood as a subjective activity linked to time; moreover, the concept of *fear of the death* is the starting point for the theory of legitimization of the state.

\*\*\*

### **Introduzione**

Il modello politico dello stato moderno, secondo un certo stereotipo illuminista, cancellerebbe dal concetto di sovranità la dimensione passionale e, caratterizzandosi esclusivamente secondo l'attitudine calcolante tipica della ragione strumentale, tenderebbe a eliminare un elemento che costituisce una dimensione assolutamente non trascurabile del paradigma politico moderno<sup>1</sup>. La 'mostruosità' dello Stato, di cui il Leviatano è icona<sup>2</sup>, non risolve la dimensione politica nella razionalità puramente strumentale e matematica ma, seguendo la formazione del pensiero politico che va dall'antichità classica fino alla modernità, mantiene in una circolarità irrisolta tanto la ragione quanto la passionalità,

---

<sup>1</sup> Su questo punto si vedano M. Weber, *La politica come professione*, trad. it. di A. Giolitti, Torino 1948; M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris 2004.

<sup>2</sup> Relativamente all'iconografia del *Leviatano*, C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg 1938.

aspetti che assumono un'importanza cruciale all'interno dell'antropologia del desiderio e della politica moderna.

Nello snodo cruciale tra medioevo ed età moderna, la trasformazione teorica relativa all'uomo e all'esperienza politica chiama in causa il tema dell'ambiguità del desiderio, nel suo rapporto con il potere. Il pensiero di Hobbes apre a una concezione politica del desiderio, il cui fine fondamentale è la teoria moderna della legittimazione, interpretata come un vincolo in cui si intrecciano e si corrispondono passioni contrapposte, tra volontà del Leviatano e volere dei sudditi. Inoltre, per la prima volta nel pensiero occidentale, la politica viene ad essere pensata come uno strumento di produzione dell'identità e, in particolare, come un'attività di controllo dell'immaginazione dei sudditi, nella rappresentazione di se stessi, in quanto soggetti, e del mondo circostante. In questo sfondo teorico, la concezione hobbesiana non si concentra sulla prassi politica e sui metodi per acquisire il potere, ma solo sui meccanismi della conservazione dell'ordine e sul consenso costruito dal patto di legittimità.

A tal proposito, diviene fondamentale il ruolo dell'immaginazione, che permette la costruzione dello stato di natura, tramite la sua funzione di proiezione concettuale di una dimensione astratta della realtà e, allo stesso tempo, consente al sovrano di poter controllare le rappresentazioni immaginative dei sudditi, riuscendo così a neutralizzare le emozioni potenzialmente eversive per l'ordine politico e sociale. L'idea che il sovrano sia il principio di fondazione dell'ordine della realtà si spiega attraverso la produzione di una forma di realtà omogenea e coordinata, che si impone su quella che invece viene ad essere interpretata soltanto come una rappresentazione artificiale di una realtà sregolata, abbruttita e insostenibile per qualsiasi individuo. Il passaggio posto in atto è da una concezione della realtà prodotta per pura finzione teorica (leggi di natura di un ipotetico stato pre-sociale) a un ordine legale e reale controllato da leggi civili.

L'originalità del pensiero hobbesiano, rispetto a quello di altri pensatori politici moderni, consiste soprattutto nel fatto che la costruzione della sua filosofia politica ha per soggetti primari i sudditi (non i principi o i regnanti), i quali devono determinare il proprio consenso a partire da un principio deliberativo, appetitivo ed irrazionale, ossia la volontà intesa come puro desiderio. Tale teoria si fonda concettualmente sulla capacità politica di orientamento e gestione dei desideri, in particolare attraverso una precisa metodologia di costruzione del sé e del consenso: a tal proposito, l'antropologia verrà piegata a finalità propriamente sociali, diventando lo strumento fondamentale di una visione politica complessivamente priva di ogni ottimismo storico e provvidenziale.

### **1. Esperienza politica e desiderio: la ragione e la passione tra antichi e moderni**

Ragione e passione sono termini teoricamente condizionati dalla storia del pensiero occidentale, caratterizzandosi come due nozioni legate a filo



doppio, definite vicendevolmente e condizionate soprattutto entro un preciso contesto culturale. I due concetti, che si richiamano l'uno all'altro, spiegandosi per differenze ed analogie, si collegano generalmente secondo un rapporto di subordinazione. Le passioni, in tal senso, vengono ad essere condannate come elemento di deviazione e turbamento, come un potere negativo e perturbante rispetto alla dimensione razionale, intesa come facoltà spontaneamente rivolta al bene e alla sua attuazione. Dare ascolto agli impulsi, in un'ottica tradizionale, significa accettare l'imprevedibilità e la contraddizione, rinunciare all'autonomia, a ogni forma di autocontrollo, perdere ogni consapevolezza decisionale.

Il paradigma di solidale antagonismo tra i due elementi, in cui tendenzialmente le passioni si riducono a passiva conflittualità rispetto alla ragione, permane fino all'età moderna, allorquando la soggettività europea elabora un nuovo modello di razionalizzazione e di governo degli squilibri emotivi, secondo parametri completamente rinnovati. La dimensione positiva delle passioni viene dunque riscoperta in epoca moderna, in particolare nei sistemi teorici di Cartesio, Spinoza e Hobbes, passando per un deciso recupero nel pensiero economico ottocentesco, fino al mondo contemporaneo, laddove avviene una generalizzazione delle passioni ma unicamente sotto la spinta delle logiche di mercato e della ricerca dei beni materiali, con l'insoddisfazione da esse derivante.

La dimensione dell'affettività in epoca antica si configurava secondo il principio della moderazione dei desideri: la brama insaziabile di possesso<sup>3</sup>, la *πλεονεξία*, era l'elemento contro cui si scagliavano le etiche classiche, fino alla stoica e all'epicurea<sup>4</sup>. In senso più preciso, è la categoria di irrazionalità al centro della riflessione del pensiero classico greco, la quale assume sensi diversi e significati assai eterogenei, contrari ed opposti alla determinazione del principio razionale, secondo la coppia terminologica *λόγος-ἄλογία*. Nella cultura greca, a differenza della prospettiva della *ratio* moderna<sup>5</sup>, il *λόγος* non si configura nei termini della ragione strumentale o calcolante, ma come la struttura di originaria appartenenza tra uomo, cosmo e natura, lo sfondo che armonizza e predetermina giudizio e pensiero individuale. In quest'ottica è evidente il nesso unitario tra *πολιτεύεσθαι*, *λόγος* e *φύσις*, in cui la politica si spiega a partire dall'antropologia, e l'essere cittadino è dimensione speculare dell'essere uomo, secondo i criteri di misura, giustizia e appartenenza condivisa all'ordine naturale. All'interno di questa circolarità, la dimensione affettiva ha un preciso campo di indagine e una posizione definita, non esterna o contraddittoria rispetto alla razionalità, ma raccolta all'interno della sfera ordinata del *λόγος*. L'antropologia

---

<sup>3</sup> Studi importanti su questi temi sono quelli di E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. di V. Vacca De Bosis, Firenze 1997 e J.-P. Vernant, *L'uomo greco*, Roma-Bari 1991.

<sup>4</sup> Interessante la prospettiva di M. Nussbaum, *The therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994.

<sup>5</sup> È Heidegger a sottolineare diffusamente la distanza tra *λόγος* greco, *ratio* e concetto moderno di ragione, in particolare in *Essere e Tempo*, trad. it. di A. Marini, Milano 2016; *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Milano 1968.

antica non si definisce attraverso un vero e proprio dualismo ma, fino alla fine dell'età classica, la dimensione delle passioni è da interpretare secondo uno schema unitario, attraverso un processo di progressiva armonizzazione e stemperamento della sfera affettiva da parte dell'attività razionale del saggio. Tutto ciò che eccede la dimensione propriamente umana viene ricacciato sotto il titolo di *ἀλογία*, intendendo precisamente il livello di quanto non può assurgere a discorso e non può essere espresso e comunicato umanamente.

Nell'opera platonica emerge un'analisi psicologica particolarmente stratificata, la quale non mette capo a un dualismo ma a un ordine unitario estremamente complesso, nel quale la teoria dell'anima diventa centrale, seppure sia difficile definirne una coerenza interna, date le diverse posizioni di Platone in merito alla sua stessa dottrina. In particolare, la teoria platonica esclude che si possa parlare di un irrazionale in senso stretto, poiché è invece centrale un movimento di progressivo assoggettamento etico degli impulsi appetitivi e passionali sotto l'egida del *λογιστικόν*, e non tanto una scissione dualistica in cui ognuna delle parti abbia un principio autonomo e distinto. Ne deriva una precisa prospettiva politica, espressa chiaramente nella *Repubblica*, secondo cui l'ordine politico è un complesso organico, in cui risulta rilevante la partecipazione dei governanti, dei guerrieri e degli artigiani e, al contempo, sul piano psicologico è assolutamente esclusa ogni separazione degli aspetti istintuali dalla coerenza unitaria dell'anima.

L'*Etica Nicomachea* e l'*Etica Eudemia* di Aristotele manifestano la medesima attenzione platonica, tipica della cultura classica, rivolta alla dimensione pubblica, di cui il *λόγος* è espressione della comunicazione discorsiva sul piano politico, distinta dalla *φωνή* inarticolata dei versi animali. Il discorso aristotelico è assai attento al dispiegarsi fenomenologico degli atti e delle disposizioni umane, anche nella loro dimensione più naturale e quotidiana, non coinvolgendo immediatamente la pura deliberazione del bene. Nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele pone la differenza tra le virtù etiche e le virtù dianoetiche e, pur evidenziandone la distinzione, sottolinea l'unitaria organicità di aspetti passionali e razionali sia nella psicologia sia nell'etica.

Alla stessa maniera le filosofie ellenistiche intendono trovare un *φάρμακός*, una terapia razionale del desiderio, e la prospettiva stoica appare come un paradigma assai più rigoroso della dottrina platonica dell'anima, in quanto la psicologia di Crisippo esclude addirittura l'esistenza di componenti appetitive nell'anima, a favore di un unico elemento razionale legato al *λόγος* divino.

Dal pensiero tardo platonico, passando per lo stoicismo, il *λόγος* si carica di una specifica dimensione divina e trascendente, pur non perdendo la sua caratterizzazione materiale (l'elemento assimilato è il fuoco). Tale concezione si radicalizza con l'identificazione biblica tra il *λόγος* e la sostanza divina e con il mutamento del concetto di tempo, che dalla pura circolarità eterna e increata greca passa alla *creatio ex nihilo*, fino alla separazione tra la dimensione temporale storica a quella del compimento eterno escatologico. L'individuo cristiano non è il soggetto moderno dotato di autonomia, ma la coscienza del fedele che

racchiude in sé la doppia temporalità umana e terrena, esemplificandosi come lo spazio comune di significati privati e pubblici. La temporalità cristiana, con la sua idea del divino fattosi uomo, apre a un ritorno all'individualità e alla sfera di un impegno primariamente soggettivo e privato, rispetto ad un interesse legato esclusivamente alla sfera pubblica. La salvezza, ossia l'idea di una redenzione e di un riscatto morale del genere umano, non trova più risposta nella sfera della collettività ma esclusivamente nel singolo, in un'attesa trascendente verso un tempo che specifica il senso stesso dell'esistenza terrena, pur ponendosi cronologicamente dopo la vita e dopo la morte. L'essenza dell'antropologia cristiana non ha più un senso immediatamente politico, come appartenenza a una comunità pubblica, ma sembra invece legata indissolubilmente a un ordine più ampio ed universale. La dimensione politica trova allora la propria sensatezza non tanto in se stessa e nelle istituzioni, quanto invece nell'idea di esistere all'interno di una complessiva prospettiva escatologica, proiettandosi quindi verso una finalità ulteriore, pur nel tentativo di rispecchiare sulla terra quell'ordine trascendente e divino.

La soggettività cristiana apre ad un nuovo paradigma razionale, inteso come la concordanza della *ratio* individuale con l'*ordo* divino: il pensiero medievale resta fondamentalmente ancorato ad una concezione della *mens* che si legge in analogia con la ragione divina. Razionale, in tal senso, sarà ciò che riesce a mostrare la corrispondenza tra intenzione e volontà umana, fondata sul principio di libertà, e la provvidenza divina. L'antropologia medievale concepisce la persona secondo l'ontologia della *rationalis creatura* e, in tal senso, la componente irrazionale acquisisce una posizione ontologicamente inferiore rispetto alla gerarchia degli enti che ascende fino a Dio: razionale ed irrazionale appaiono dunque come due aspetti differenti, sia sotto un profilo storico che assiologico. In particolare, viene a fondarsi una distinzione tra le *rationales creaturae* e le *irracionales creaturae*, secondo cui l'uomo razionale ha una posizione gerarchicamente superiore rispetto agli animali. Il dettame etico che ne segue è quello per cui il fedele deve controllare le passioni, non semplicemente per la propria condotta mondana, ma per prepararsi il terreno adatto per la salvezza oltremondana. La razionalità cristiana non si radica in una scissione dualistica, ma si concepisce come un principio di normatività orientata all'ordine, alla misura dei desideri, in cui l'intero percorso salvifico viene a compiersi all'interno della coscienza e dei suoi limiti.

La teoria politica nel pensiero medievale riprende la subordinazione greca della componente irrazionale dall'antropologia, soprattutto sul piano morale, e si esprime attraverso la costruzione di quello che viene ad essere l'autentico paradigma politico, ossia un modello pratico in cui ragione e volontà si intersecano, a partire da una precisa scelta individuale e civile. La concezione agostiniana della politica pone come realizzazione finale dello Stato la *recta ratio*,

ossia il raggiungimento della sfera compiuta e perfetta della *civitas Dei*<sup>6</sup> nella dimensione terrena e, a tal proposito, si pone come obiettivo fondamentale l'esclusione dell'irrazionale dalla comunità, inteso come elemento arbitrario entro la contingenza, rispetto al fine sociale e politico da perseguire. L'azione politica deve rispondere dell'ordine razionale imposto da Dio, e coloro che governano esercitano il proprio potere all'interno di limiti circoscritti, entro cui l'agire trova la propria ragion d'essere e i criteri di legittimità il proprio effettivo esercizio. L'apparato di norme e regole da seguire trova giustificazione non nell'arbitrarietà di coloro che detengono il potere ma, nell'orizzonte politico medievale, ogni potere temporale riceve sempre la propria legittimità a partire da un diritto che si vincola a una tradizione secolare e storica.

Nell'opera di Tommaso D'Aquino, il concetto di *jurisdictio* si configura come il diritto di amministrare un potere, che rinvia però ad un ordinamento preesistente – e trascendente –, non edificando quindi un sistema giuridico e politico completamente dal nulla, ma costituendolo anche in riferimento a organizzazioni storicamente date<sup>7</sup>; in tal senso, il fine della politica sarà quello di far corrispondere, quanto più possibile, la *ratio* umana con il piano provvidenziale divino, in un legame inscindibile tra la *lex* e la *ratio*. Per Tommaso, l'irrazionale e tutte le componenti pulsionali rappresentano aspetti del potere politico, ma di quello ottenuto con la pura forza e, quindi, sostanzialmente fondato sulla illegittimità e sulla tirannia. Il tiranno si distingue dal buon governante nella misura in cui non segue la ragione politica o il piano divino, ma si lascia guidare esclusivamente dalla propria passionalità ed è condotto esclusivamente da un interesse privato, non agendo per l'interesse pubblico e per il bene collettivo.

L'Umanesimo rompe gli equilibri culturali dell'epoca medievale, attraverso una rinnovata concezione dell'individuo nel cosmo e secondo una nuova dimensione della temporalità, in cui l'unità totale di riferimento si spezza a favore di una divisione particolare dei saperi e delle attività umane. L'antropologia si concentra sull'individuo, non più in relazione alla prospettiva trascendente e divina, ma interpretato esclusivamente nell'atto di riappropriazione del proprio sé a livello mondano, escludendo ogni forma di vincolo rispetto ad ordini divini e costituendosi come una volontà in se stessa completamente giustificata. Il nuovo concetto di autonomia dell'individuo consiste nel rinnovato modo di concepire la sfera dell'irrazionale, non più definibile come la dimensione dell'apolitico, ma attraverso una propria individuazione e una rinnovata e dinamica relazione con la ragione. La dimensione passionale, dapprima raccolta e fundamentalmente sublimata all'interno di un ordine razionale più alto, in cui finiva per restare in una posizione subordinata, viene ora ad essere ricompresa nell'individualità umana, attraverso una riqualificazione del suo statuto complessivo. D'altra parte, questo recupero è segnato dal mantenimento di una profonda contraddizione

---

<sup>6</sup> Per l'intreccio tra problema politico, storico e questioni antropologiche in Agostino, G. Amari, *Il concetto di storia in S. Agostino*, Roma 1951.

<sup>7</sup> In merito a tematiche relative al diritto medievale, cfr. P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1997.

interna, in cui la soggettività razionale si configura anche come l'ambito di conservazione dell'irrazionale, inteso come un presupposto insuperabile della prassi politica. La dimensione politica diviene in tal modo sfera del fare attivo, e non semplicemente spazio dell'agire, passando dall'azione politica antica e medievale, circoscritta all'attività nella comunità, a un'azione finalizzata alla produzione sinergica della cosa pubblica. In questo senso, l'irrazionale diviene lo sfondo opposto al razionale, ricondotto alla sua soggezione, all'interno di una dinamica attiva di produzione, opposizione e mai compiuta identificazione.

L'antropologia moderna considera quindi l'individuo non come il portatore di una razionalità coerente e armonica, data una volta per tutte, ma come il centro di forze opposte in cui, da una parte, si pone l'attività calcolante della ragione e, dall'altra, l'oggetto del calcolo, il desiderio, non più esterno all'umano, ma ricondotto nuovamente al soggetto e inteso come suo contrappeso interno. Risulta chiaro, allora, come assumano un peso politico decisivo gli elementi emotivi e quindi la politica diventi, in fase moderna, la produzione di un ordine da parte di un individuo autonomo che calcola e progetta lo spazio del pubblico, realizzandosi sempre attraverso l'ambito dell'irrazionalità.

In epoca umanistica, assume un ruolo rilevante per la teoria politica anche la posizione di Machiavelli, il quale rompe con l'idea della *ratio* cristiana come individualità collegata all'*ordo* universale, non teorizzando tuttavia una moderna razionalità strumentale, ma giungendo a una sorta di ragione prudenziale, in parte reinterprestando la *φρόνησις* aristotelica. Machiavelli inserisce la prassi politica in quell'ambito di abilità umane finalizzate ad un progetto, anche a partire dalle condizioni opportune presenti nel contesto e ai mezzi adatti al perseguimento di uno scopo. La ragionevolezza di Machiavelli è un modello razionale assai distante dalla concezione di ragione tomista ed agostiniana, secondo cui il principio dell'agire volontario si basa sempre su una norma legata a una verità universale. La pratica del ragionamento è invece concepita come l'esercizio di un'attività che tiene conto del contesto di appartenenza, degli obiettivi individuali e di un principio pragmatico legato al senso comune: la *virtus* sarà allora non più caratteristica dell'uomo devoto e del fedele, ma di colui che interviene attivamente sugli accadimenti umani, per poter imporre un proprio disegno, in grado di stabilire un nuovo ordine nelle relazioni tra individui.

All'interno dell'antropologia di Machiavelli, la *fortuna* assume il ruolo che l'irrazionale aveva nelle filosofie precedenti, poiché diventa l'elemento di opposizione all'operatività virtuosa dell'individuo, spiegabile come il caso o come un'indeterminata circostanza esterna, contrastante o conforme allo scopo da perseguire. La vita politica ha un rapporto conflittuale con l'irrazionale, che non viene inteso semplicemente come la caratteristica accidentale degli eventi, ma anche come quello sfondo di potenziale pulsione distruttiva presente in ogni uomo, esemplificata nel *Principe* con la metafora del centauro, in quanto «a uno

principe è necessario sapere bene usare la bestia e lo uomo»<sup>8</sup>. Il potere è quindi un particolare tipo di desiderio e il suo perseguimento passa per il controllo virtuoso di tutte le altre passioni, equilibrate e controllate dall'azione del Principe: la prudenza o ragione tecnica si esplica mediante il mantenimento razionale delle altre pulsioni, ponendole come sottomesse al più alto fine dell'arte politica, ossia l'instaurazione del potere, non emergendo tuttavia, nell'ottica di Machiavelli, una prospettiva sistematica della politica come scienza.

## **2. Antropologia, gnoseologia materialista e immaginazione nel *Leviatano* di Hobbes**

Tra la fine del XVI e durante tutto il XVII secolo in Europa si diffonde una progressiva e generale ridefinizione dei valori collettivi. In particolare, la diffusione della borghesia mercantile, la rivoluzione protestante e lo sviluppo del metodo sperimentale applicato della ricerca scientifica, sono avvenimenti di grosso impatto all'interno della società europea dell'epoca. Sotto il profilo politico, i profondi cambiamenti portati dalla guerra dei Trent'anni, dalla Rivoluzione inglese e dalla peste del 1630, inaugurano una fase di profondo mutamento delle modalità percettive ed emotive della collettività e delle nuove forme di autorappresentazione del sé individuale. Gli assetti geopolitici cambiano radicalmente e le guerre di religione fanno saltare gli equilibri, già precedentemente compromessi, tra Papato e Impero: la crisi politica e il vuoto delle due istituzioni viene colmato da nuovi poteri statali e nazionali, che organizzano i propri governi su base geografica e territoriale.

Il percorso di formazione di una nuova antropologia, a cui si lega una rinnovata concezione della soggettività, è complesso e segue lo sviluppo dei vari influssi e indirizzi di ricerca dell'Europa del tempo. In Francia vige l'opposizione tra giansenisti, come la scuola di Port Royal, e la Sorbona; in Spagna, Granada e Salamanca si impongono come baluardi della tradizione tardo-scolastica; l'Italia vive lo scontro tra la filosofia umanista neoplatonica e la cultura del concilio tridentino; in Inghilterra è imponente la tradizione logica nominalista. Nella variegata disomogeneità dei paradigmi filosofici europei, risulta complesso stabile un unico modello di soggettività e appare assai problematico enucleare un'unica elaborazione teorica relativa allo studio delle passioni nell'antropologia politica. Il rapporto che emerge tra politica e passioni nell'età moderna segue dalla crisi della concezione della soggettività tradizionale, e si mostra soprattutto all'interno delle relazioni specifiche tra gli individui, sia nell'ambito dell'affettività sia entro quei modelli sociali e politici che ne derivano più o meno esplicitamente.

Innanzitutto, le elaborazioni filosofiche del Seicento classificano le passioni a partire dalla categoria di *corpo* e di *movimento*, allontanandosi dalla

---

<sup>8</sup>N. Machiavelli, *Il Principe*, in Id., *Opere politiche*, a cura di M. Martelli, Roma 2006, c. XVIII, pp. 235-236.

dottrina scolastica della sostanza: questo presupposto è comune denominatore delle filosofie di Cartesio, Spinoza e Hobbes. In tutte e tre le figure, pur nei differenti risultati finali delle loro riflessioni, emerge un medesimo interesse nel rapporto tra la teoria delle passioni e la prassi, oltre al legame stringente tra affettività e gnoseologia; fondamentale sarà poi la loro riflessione relativa alle relazioni tra emozioni individuali e collettività, in particolare a partire da interessi antropologici e politici.

Per Hobbes e Cartesio risulta fondamentale il ruolo di un controllo esterno che regolamenti il flusso delle passioni, mentre Spinoza giunge a una visione maggiormente armonica dei sentimenti, arrivando a concepire una teoria integrativa tra emozioni, ordine politico e sfera intellettuale. Cartesio pone al centro del suo percorso il ruolo dell'anima individuale che, distinta del corpo, riesce a sublimare e ad organizzare razionalmente il flusso affettivo, promuovendo anche il retto esercizio della volontà e del libero arbitrio. Hobbes, invece, si sofferma sul controllo politico delle passioni attraverso l'artificio concettuale del *Leviatano*, l'autorità sovrana a cui deve essere affidata ogni libertà affinché possa operare un controllo sugli affetti<sup>9</sup>. Come l'anima cartesiana risulta ontologicamente distinta dal corpo, così in Hobbes il controllo delle emozioni passa attraverso un soggetto artificiale ed esterno, un puro artificio politico, a cui viene delegato il compito di sublimare le pulsioni umane.

L'attenzione per una teoria delle passioni comincia a diffondersi dalla seconda metà del Cinquecento, soprattutto a partire da un interesse morale e religioso. Opinione diffusa è che la dimensione pulsionale debba essere moderata o completamente estirpata, a partire dal potere normativo della ragione, della volontà o della Grazia e attraverso una funzione assoluta gnoseologicamente dall'*animus*, dalla *mens* e, in alcuni casi, dal corpo stesso. In questo contesto le filosofie del Cinquecento operano una classificazione concettuale e una sistematizzazione filosoficamente rigorosa e completa delle passioni, in particolare a partire dal pensiero neotomista ma anche in riferimento agli interessi del libertinismo. Il discorso hobbesiano si discosta dalla tradizionale teoria degli affetti, non presentando una tassonomia classificatoria precisa, né riflettendo sul principio di sublimazione della ragione o dell'anima. Le pagine del *De corpore* e del *De homine* offrono solo una classificazione delle passioni fondamentali, a cui si ricollegano tutte le altre emozioni tradizionali, ma l'intento hobbesiano non è quello di offrire una spiegazione esaustiva di tutti gli stati fisiologici ed affettivi umani. L'antropologia hobbesiana<sup>10</sup> resta sostanzialmente semplice, caratterizzata da un modello umano dotato di poche funzioni, perlopiù limitate ed elementari, sia cerebrali sia corporee; inoltre, viene ad essere sottovalutata la funzione normalizzatrice della volontà, nella sua attività di controllo delle pulsioni. Rispetto al dualismo cartesiano, Hobbes radicalizza infatti una

---

<sup>9</sup> Sul dualismo tra Cartesio e Hobbes cfr. D.L. Sepper, *Imagination, Phantasms, and the Making of Hobbesian and Cartesian Science*, «The Monist», 71, 1988, pp. 526-542.

<sup>10</sup> T. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di G. Micheli, Milano 2004, cap. I, pp. 11-13.

posizione fondamentale anti-metafisica e monista, riconducendo tutta la realtà ad un'omogeneità corporea e rifiutando l'idea di una sostanza spirituale autonoma.

Il riduzionismo fisiologico hobbesiano si manifesta nel *Leviatano* in modo ancora più evidente, legandosi ad un interesse primariamente teorico e politico. Qui Hobbes preferisce una sommaria classificazione delle funzioni fisiologiche elementari rispetto a un'esposizione circostanziata delle passioni, poiché non è possibile un'indagine analiticamente completa di tutte le possibili declinazioni degli affetti umani, data la differente composizione corporea, dei filtri sensoriali e degli individui che percepiscono la realtà esterna secondo modi assai diversi. Oltre alle differenze insite nel sistema percettivo di ogni individuo, Hobbes rileva una distinzione relativa alla formazione delle opinioni soggettive e, facendo leva sul nominalismo e sui problemi del linguaggio, osserva anche un uso differente delle parole, a partire dalla disposizione, dal fine e dall'interesse di ciascuno. L'impostazione non sistematica, relativa alla descrizione degli affetti, conduce Hobbes anche al netto rifiuto della giustapposizione tradizionale tra sfera passionale, sempre singolare e mai universalizzabile, in quanto sottoposta alla specificità della contingenza da cui emerge, e la dimensione morale, la quale tende invece ad una validità comune.

L'interesse antropologico hobbesiano è quello di offrire una considerazione non sistematica, ma comunque diffusa, dei caratteri umani, nelle loro ripercussioni soprattutto sociali e sulla sfera pubblica. Il fine di Hobbes sarà quindi quello di tematizzare un'antropologia semplice, meccanicistica, e di seguire un modello umano assolutamente elementare, schematizzandone i comportamenti ed eliminando ogni valore intrinseco agli stati emotivi, focalizzando invece l'attenzione solo sulle dinamiche sociali potenzialmente emergenti da essi. In questo quadro complessivo, il dualismo antropologico, di cui Hobbes rifiuta una fondazione metafisica, si radicherà in quella doppia modalità attraverso cui l'uomo si figura e rappresenta l'unica realtà corporea. Infatti, la separazione dualistica non risiederà nei corpi, dove non sussistono differenze di ordine qualitativo, ma si spiegherà esclusivamente da un punto di vista gnoseologico, ossia a partire dalle immagini delle sensazioni che procedono dai moti corporei<sup>11</sup>: è solo nell'*understanding* umano, e non in quello animale, che si esemplifica l'astrazione e la separazione tra ragione e passione.

Per Hobbes, gli stati emotivi sono generati dal movimento continuo del corpo, caratterizzato da un flusso continuo e inarrestabile di moti. In particolare, le passioni umane sorgono a partire da due moti specifici di ogni corpo animato, il movimento vitale o fisiologico, proprio degli animali tutti e non comprensivo delle attività immaginative superiori, e il movimento propriamente volontario, legato invece a un uso specifico del cervello e dei nervi. Le funzioni vitali e il movimento fisiologico ad esse connesso, spiegate con il battito cardiaco e con la

---

<sup>11</sup> Sul tema approfondisce R. Rudolph, *The Micro-Foundations of Hobbes' Political Theory: Appetites, Emotions, Dispositions, and Manners*, «Hobbes Studies», IV, 1991, pp. 34-52.



teoria degli spiriti vitali, si pongono come la base elementare per lo sviluppo dei movimenti volontari, e i due moti si ricollegano nell'unico concetto di *conatus*<sup>12</sup>. Il salto tra la materialità corporea e la dimensione della coscienza si lega alla teoria del *conatus*, *sforzo* (*endeavour*), che riesce a stabilire una continuità tra mondo esterno delle cose e mondo interno della coscienza (non senza difficoltà interpretative).

Tutti i movimenti, sia quelli biologici sia quelli legati all'attività del cervello, si riducono a un unico elemento elementare<sup>13</sup> che permette di poter pensare alle emozioni in senso riduzionistico, come collegate semplicemente al movimento. In una gnoseologia sensitiva, il *conatus* è alla base di ogni movimento, ed emerge come immediata risposta ricettiva agli stimoli esterni, attraverso il medium degli organi sensoriali e in un rapporto di continua modificazione con l'esterno. In questa prospettiva il *conatus* è desiderio, un movimento automatico del corpo che si origina dagli oggetti esterni nel loro rapporto con gli organi di senso e, pertanto, la sensazione, l'attività immaginativa e la sfera delle passioni sono per Hobbes tutte riconducibili alle leggi del movimento meccanico. Nelle prime pagine del *Leviatano*, Hobbes riflette sul problema del corpo e della percezione del modo esterno, e la passione viene spiegata in rapporto con una definita percezione ambientale; la differenza emotiva consiste nel modo in cui gli oggetti vengono appresi ricettivamente e nelle differenti modificazioni e relazioni annesse. La sensazione è una traccia del contatto tra corpo esterno e organi sensoriali e la teoria del *conatus* tenta di spiegare la separazione tra materia esteriore dei corpi e la riflessività dell'attività rappresentativa su di essi. Nella gnoseologia hobbesiana si può parlare, in un certo senso, di uno sfondo astratto dove si collocano le sensazioni degli oggetti e le emozioni ad esse legate, l'insieme delle impressioni sedimentate dall'attività immaginativa.

Superando la distinzione cartesiana tra le due *res*, quella cogitante e quella estesa, la gnoseologia hobbesiana si fissa sulla funzione assoluta dai movimenti e dalla produzione di una rappresentazione. Pensiero e sensazioni sono aspetti unitari di un unico principio meccanico, poiché sorgono entrambi dalla ricezione dei sensi di oggetti esterni. La semplificazione (vicina ai dettami rinascimentali di Pomponazzi e Telesio) dei processi gnoseologici a forme superiori di sensazione e l'eliminazione di ogni forma di trascendenza negli atti di coscienza, volizione e cognizione, permettono di poter pensare l'attività di produzione di un'immagine semplicemente come un oggetto della funzione cerebrale. L'immagine è quindi l'impressione derivante da uno stimolo, una traccia degli oggetti esterni appresa dagli organi di senso: sensazione e immagine coincidono, il *sense* è l'incontro tra sensi e oggetti, l'*imagination* o *fancy*<sup>14</sup> è la traccia della sensazione nella mente. Sensazioni ed immagini, a partire dall'assunzione del principio di inerzia, sono in continuo cambiamento, poiché la traccia impressa da un corpo

---

<sup>12</sup> Per una tematizzazione precisa della dottrina del *conatus* cfr. M. Bertman, *Conatus in Hobbes' De Corpore*, «Hobbes Studies», XVI, 2001, pp. 25-39.

<sup>13</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. VI, p. 50.

<sup>14</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. II, p. 15.

sugli organi di senso ha una durata temporanea, sempre superata da un altro stimolo, potenzialmente più forte e giunto successivamente. Il flusso costante degli stimoli prodotti dagli oggetti esterni e delle immagini che ne conseguono è sottoposto al principio del movimento, che per Hobbes è mutamento di stato, trasformazione, non concepito come cambiamento nella posizione, secondo la prospettiva propriamente aristotelica. In tal senso, tutte le passioni sono effetti del movimento corporeo in relazione all'ambiente, spiegate come una sedimentazione ulteriore del flusso degli stati percettivi: tra il *conatus*, che è principio interno, e i corpi, che sono causa efficiente del cambiamento di stato emotivo, si pone l'immaginazione, una funzione comune sia agli uomini sia agli animali.

L'immaginazione è una facoltà in grado di trattenere lo stimolo esterno, combinarlo, producendo un'immagine che raccorda elementi legati ai corpi esterni con altre sensazioni trattenute nella memoria, collegando associazioni passate e ricettività futura. Facoltà fortemente collegata al tempo e alla soggettività, l'immaginazione per Hobbes è capacità del trattenere e del conservare il movimento percepito e di preparare gli assetti corporei a ricevere stimoli futuri. Tale attività assume le caratteristiche di una facoltà sintetica, poiché tutti gli stimoli si raccordano tra loro e si pongono intenzionalmente verso un'esperienza percettiva più generale, facendo uso della somiglianza e della successione contigua del tempo. Nel *Leviatano* e nel *De homine*, Hobbes elabora una teoria gnoseologica strutturata, non semplicemente passiva nei confronti degli stimoli esterni, ma maggiormente focalizzata su una funzione più personale e soggettiva dell'attività intellettuale. La prospettiva hobbesiana radicalizza il ruolo dell'immaginazione<sup>15</sup>, intendendola come funzione in grado di costruire soggettivamente una prospettiva unitaria e strutturata sul mondo esterno, non esclusivamente in un'unità di senso percettivo, ma anche relativamente a un ordinamento sociale coerente. L'immaginazione opera inoltre una funzione mediatrice tra passato e presente, radicalizzando la struttura assolutamente soggettiva e privata delle emozioni: la nozione di tempo che ne emerge appare quindi legata sia alla meccanica e al movimento, sia alla questione dell'affettività umana. L'immaginazione è dunque una facoltà proiettiva e produttiva della molteplicità delle passioni, in un senso specificamente attivo di formazione dell'immagine di sé e dell'altro.

Per comprendere l'importanza data alla costruzione della società politica, è fondamentale comprendere le condizioni di possibilità che stanno alla base della costituzione del rapporto tra uomo e mondo esterno, un'edificazione guidata dal principio di ricerca del piacere, o desiderio. L'incontro con un oggetto del mondo esterno, attraverso l'attività dell'immaginazione, può agire sul *conatus* producendo o avvicinamento o repulsione e, quindi, o desiderio o avversione. Si prova desiderio – che è un movimento passivo, anche se consapevole – per

---

<sup>15</sup> Sull'immaginazione nel suo carattere soggettivo cfr. G. Fiaschi, *Hobbes on Time and Politics*, «Hobbes Studies», XVIII, 2005, pp. 3-27.

oggetti che procurano piacere; si prova ostilità per oggetti che si oppongono alla sensazione. Allorquando gli oggetti sono presenti e desiderati si parla di amore; l'opposizione nel tempo presente prende il nome di odio. Da queste due forme elementari, discendono anche i principali comportamenti morali, il bene e il male, poiché viene ad essere giudicato come buono ciò che si desidera, come cattivo ciò che viene rifiutato. Il bene è legato alle funzioni vitali e alla loro complessiva vivificazione; al contrario, l'opposizione avversativa provoca dolore o fastidio, sia a livello desiderativo sia sul piano della sensibilità. Queste due principali forme del desiderio sono i modi fondamentali attraverso cui il corpo, e in particolare il battito cardiaco, entra in relazione con gli oggetti del mondo esterno. Desiderio e avversione sono dunque la base elementare da cui Hobbes deduce tutte le altre specificazioni emotive, sia quelle specificamente soggettive e particolari, sia le percezioni legate al contesto pubblico e sociale. I due effetti si presenteranno quindi come il prodotto di una persistenza o di una reazione oppositiva dell'effetto prodotto dall'oggetto esterno sul corpo, mentre le passioni superiori ad esse collegate si definiranno, consolidandosi o perdendosi, a partire dalla situazione concreta e dalla relatività delle conformazioni soggettive.

La felicità non è un fine morale stabilizzato definitivamente ma, in questa ottica, è solo il soddisfacimento momentaneo di un desiderio. Anche tutte le altre passioni sono mutevoli, poiché si generano da un flusso continuativo ed infinito di sensazioni, che permette alle emozioni anche di sconfinare variamente l'una nell'altra, degradandosi o innalzandosi, anche a partire dai movimenti corporei. La vera novità della filosofia hobbesiana consiste nel ruolo assunto dall'immaginazione nel complesso della formazione delle passioni. Se per Cartesio, infatti, le emozioni erano una dinamica esclusiva del corpo, in Hobbes l'attività immaginativa compie la vera mediazione tra singola impressione soggettiva e mondo esterno, conducendo a una certa costruzione del sé, del complesso delle emozioni e di un'esperienza percettiva dotata di senso unitario.

Un'altra distinzione con Cartesio riguarda la differenza tra volontà e passionalità: mentre il filosofo francese ritiene le due dimensioni separate, Hobbes non segue il dettame scolastico e afferma che la volontà è l'ultimo appetito del deliberare («the last Appetite in Deliberating»)<sup>16</sup>. La volontà umana è quindi completamente legata al desiderio di sé e in questo Hobbes si discosta dalla posizione scolastica della *recta ratio* come esclusivo criterio della deliberazione.

### **3. Desiderio e tanatopolitica: la costruzione hobbesiana del consenso**

La consapevolezza relativa al continuo movimento del flusso emotivo conduce gli individui alla ricerca di un benessere più duraturo poiché, rispetto agli animali, c'è una tendenza a ricercare non soltanto il soddisfacimento di un bisogno corporeo, ma anche di un piacere ascrivibile ad esigenze mentali. L'essere umano è condotto a ricercare stati di piacere più duraturi e a rifuggire

---

<sup>16</sup>T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. VI, p. 59.

stati cognitivi sgradevoli o alterati. A differenza dell'animale, l'uomo, attraverso l'attività immaginativa, non realizza se stesso solamente nel presente, ma amplifica la propria dimensione temporale in un continuo rivolgersi al futuro, alla ricerca di piaceri e di beni, prefigurandosi così anche contesti di esperienza possibili. La mente umana, a differenza della sensazione corporea legata al presente, ha la capacità di estendere la sfera delle emozioni fino al futuro e infinitamente, poiché le passioni vengono ad essere elaborate sia da ciò che si sente e vive al momento, sia a partire da ciò che ci si immagina e ci si prefigura, con un atto di produzione prospettica dell'esperienza futura.

Le emozioni prefigurative (speranza, timore, coraggio, gloria, curiosità e ambizione) sono fundamentalmente legate ai tre principali ambiti umani analizzati nel *Leviatano*, la religione, la scienza e la politica. La religione è un sapere del futuro che si fonda sulla paura, che edifica strutture immaginative e fantasiose relative a un futuro auspicabile, positivo e soddisfacente. Il piacere mentale della curiosità si collega invece alla scienza, a quello sforzo teorico di spingere l'aspettativa di un'ipotesi solo fittizia verso una sua giustificazione reale e sperimentale; questa tensione è la *libido sciendi*, che è il benessere derivante dalla configurazione solo prospettico-astrattiva dei nessi di causa, che non spiega ancora i possibili ed applicabili effetti; il piacere legato alla conoscenza è spiegabile mediante l'attività deduttiva della mente, che prova soddisfazione a partire dal suo funzionamento sillogistico. La capacità di prevedere un fenomeno e la possibilità di dedurre gli effetti produce una soddisfazione sulle capacità teoriche individuali che, seppure limitate rispetto a Dio, sembrano comunque rivestire un ruolo importante all'interno di quelle scienze prodotte dall'uomo, quali l'etica e la politica.

La conoscenza viene dunque intesa da Hobbes come desiderio di apprendere i nessi causali della natura, e quindi si configura come una facoltà emergente dall'affettività umana nella sua tensione alla felicità, pur non essendo una conoscenza divina e quindi in grado di produrre un sapere eterno e necessario. Il piacere derivato dalle passioni mentali e dalla conoscenza non si limita esclusivamente alla prevedibilità scientifica di eventi nel futuro ma la formazione graduale delle passioni superiori apre anche ad un interesse di natura pratica e politica. Hobbes ritiene alcune emozioni assolutamente rilevanti per la società poiché, attraverso la conoscenza e la previsione di esse, in ambito politico, risulta possibile utilizzarle per padroneggiare o condizionare i comportamenti umani.

Il concetto di potere si collega direttamente al desiderio e al piacere derivante dalla possibilità, anche scientifica, di controllare e prefigurare gli eventi futuri. La costruzione della sfera sociale si spiega a partire dalla tensione umana a ricercare un benessere stabile di natura mentale, oltre che fisico, e a posizionarsi in uno stato di vantaggio rispetto al mondo esterno e alle relazioni con gli altri. Il potere si spiega dunque come il rafforzamento di quella capacità orientativa dell'uomo di poter controllare il futuro soprattutto nell'ottica di un suo uso a proprio vantaggio. Il conflitto sorge a partire dalla ricerca di soddisfacimento dei

desideri, verso cui ogni singolo tende per la propria gratificazione personale: in questo senso, è chiaro come il rapporto con l'altro si stabilisca soltanto al fine di aumentare il proprio potere, inteso come quell'elementare propensione al condizionamento del comportamento altrui (ma anche all'accumulazione della ricchezza).

Caratteristica fondamentale del desiderio di potere è l'infinita esigenza di appagamento che non è mai sazio di sé; differentemente dai bisogni di natura corporea, il desiderio mentale alla felicità non ha un momento di stasi definitiva, ma cresce infinitamente e la possibilità di provare godimento, a partire dal ritrovamento di cause ed effetti in quelle scienze costruire dall'uomo, aumenta in relazione alla possibilità effettiva di controllo sull'ambiente e le cose. Nella teoria antropologica hobbesiana, inoltre, l'uomo confronta il suo desiderio non semplicemente a partire da proprie esigenze, ma dal confronto speculare con l'altro, e il controllo scientifico sull'ambiente viene a configurarsi come il presupposto teorico dell'assoggettamento strumentale del prossimo, attraverso un atteggiamento competitivo e antagonistico. In tale contesto, è chiaro che l'antagonismo apra irrimediabilmente alla violenza, quale effetto naturale del soddisfacimento delle proprie esigenze di potere e bisogni, in cui risulta complesso poter ritrovare e giustificare un atteggiamento etico di qualsiasi tipo.

Per Hobbes, religione<sup>17</sup> e politica sono istituti umani che permettono di neutralizzare e censurare i due principali sentimenti negativi umani, la paura e l'ansia, permettendo agli individui di convogliare positivamente le passioni in esperienze collettive. L'ansia è passione disgregante, che viene causata da una stimolazione indefinita del desiderio, senza un oggetto specifico di riferimento: piacere e desiderio infinito si legano in uno stato di frustrazione della volontà, legato all'attività del *conatus* e alla sua mobilità continua. In Hobbes la concezione del tempo, cui si lega l'attività dell'immaginazione, assume una caratteristica soggettiva poiché, distinguendosi dalle leggi eterne e necessarie della natura, viene ad essere elaborata sempre in connessione ad una progettualità umana, ad una valutazione verso un fine strumentale e per il perseguimento di un obiettivo futuro. La mutevolezza delle esperienze emotive, conduce l'essere umano a declassare le passioni presenti e ad attribuire un'attenzione maggiore alla previsione del futuro, alla ricerca di una felicità stabile e rassicurante, in quanto l'individuo ha la possibilità di definire artificialmente il futuro, configurandolo secondo i suoi fini. Tale esperienza conduce tuttavia l'uomo a conoscere la radicalità dei propri limiti, soprattutto conoscitivi, in quanto non può né risalire a tutta la catena causale della natura, producendo una scienza infinita, né può fissare un limite all'imprevedibilità del mutare degli eventi.

Questo stato di ansia rispetto all'impossibilità di poter definire e controllare con certezza la natura nella sua complessità, unitamente al dolore per una condizione emotivamente sempre difficile e precaria, riconduce l'uomo alla sua radicale finitezza, portando all'imporsi della religione, intesa come

---

<sup>17</sup>T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. XII, p. 102.

collante sociale e forma di controllo pubblico delle coscienze. La consapevolezza hobbesiana della perdita di potere sociale della religione permette di spiegare l'accentuarsi di atteggiamenti disgreganti e impauriti, in cui la brama di ricchezza e di gloria conduce gli uomini facilmente al conflitto, sotteso o aperto. In tale situazione conflittuale emergono altri sentimenti, come la rivalità, l'orgoglio, la vanagloria<sup>18</sup> e la diffidenza<sup>19</sup>, la condizione emotiva più pericolosa, concepita come timore dell'altro e del suo potenziale arrecarci danno. L'altro potenzialmente mina la sicurezza personale, in quanto è colui che condivide la stessa condizione desiderativa: il riconoscimento del proprio desiderio negli altri fa scaturire egoismo, diffidenza e paura.

Lo stato di natura, nella sua teorizzazione concettuale, è fondamentalemente pervaso da un'antinomia<sup>20</sup>, per cui la relazione sociale tra pari è ricercata, in un primo momento, per un soddisfacimento del piacere comune ma, successivamente, viene ad essere rifiutata, perché origine di diffidenza, e per l'impossibilità di prevedere le eventuali reazioni del prossimo, il quale allo stesso modo mira all'ottenimento di un vantaggio personale. È importante sottolineare tuttavia che Hobbes, allorché si riferisce allo stato di natura, non pensa alla descrizione di uno stato reale ed esistente, ma ad una descrizione utilizzata per analizzare invece le caratteristiche degli individui condizionati esclusivamente dalle loro passioni, e che risente della reale situazione degli Stati durante il secolo della Riforma.

La piena libertà dell'individuo, in questo stadio pre-politico, è semplicemente un'astrazione concettuale, che per Hobbes mai si offre nella realtà. In questo senso, la teoria dello Stato come "grande corpo" appare come il presupposto teorico iniziale, e non come il risultato finale, di un percorso concettuale che parte dalla descrizione dell'individuo preso nel complesso delle sue pulsioni emotive e giunge fino alla sua trasformazione come suddito. Gli individui liberi vivono in un perenne stato di guerra, derivata dalla condizione di uguaglianza fondamentale dei mezzi e dall'ambizione individualista legata ai fini personali<sup>21</sup>. L'insicurezza diffusa discende dalla possibilità di poter uccidere il prossimo con estrema facilità, e ciò non fa che suscitare uno stato di tensione e insicurezza crescente. La guerra, in questo senso, si proietta non come un conflitto presente ed effettivamente dato, ma come uno stato di pericolo perenne. La «*fear of agonizing death*» è una paura primordiale, che

---

<sup>18</sup> Punto di riferimento per questi temi è lo studio di L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Chicago 1936.

<sup>19</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. XIII, p. 118.

<sup>20</sup> Sull'instabilità tra stato di natura e patto politico cfr. A. Burgio, *Per un lessico critico del contrattualismo moderno*, Napoli 2006.

<sup>21</sup> Nei *Three Discourses*, Hobbes si richiama alla filosofia politica classica, recuperando le concezioni aristotelica e platonica della città come corpo naturale, soggetto a nascita, morte e sviluppo. Approfondendo la posizione di Tacito e del suo recupero teorico nell'ambito dell'arte di governo italiana del Quattrocento e del Cinquecento, Hobbes legge l'ambizione come la causa dell'insoddisfazione e della sofferenza, cui la funzione pubblica assolve una funzione di contenimento degli eccessi. Per un approfondimento, cfr. G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli 2009.

nell'uomo assume la caratteristica di uno stato emotivo razionale, all'origine del calcolo tra i pari, i quali si preservano nella reciproca e comune paura di morte violenta, istituendo un accordo<sup>22</sup>. Secondo Hobbes, tuttavia, uno stato di sicurezza eccessiva non è auspicabile e la diminuzione della paura della morte conduce inesorabilmente verso altri sentimenti, quali la presunzione, l'ipocrisia e la vanagloria, che operano esclusivamente secondo un vantaggio personale e minano il patto collettivo. La paura della morte riesce quindi a fondare il potere, perché mantiene negli uomini un elemento di *insecuritas*, eliminando le passioni individualiste e potenzialmente eversive.

La situazione emotiva di diffusa angoscia conduce allora alla necessità di superare la legge naturale in nome di un patto, secondo cui gli uomini si vincolano civilmente, delegando parte della propria libertà al sovrano, in cambio della difesa della propria incolumità. La legittimità del potere nasce allora da un'esigenza naturale di autoconservazione, garantita attraverso il restringimento politico della libertà personale. La concezione della ragione come razionalità strumentale, ossia come capacità di scelta calcolante di mezzi utili al perseguimento di uno scopo preciso, spiega la scelta verso il patto civile. Considerata infatti l'instabile condizione umana nello stato di natura, per ottenere pace e sicurezza e conservarsi nell'esistenza, gli uomini decidono di rinunciare ad una parte della propria libertà individuale per sottomettersi alle leggi di uno Stato, e questa è una scelta calcolata verso un utile auspicabile. Tale calcolo strumentale, tuttavia, non nasce per esigenze morali ma per un condizionamento passionale, in quanto Hobbes cerca di riflettere su quegli aspetti emotivi umani che possono condurre ad ammettere e ad adottare comportamenti socialmente validi. In questo senso, alcune passioni possono avere una configurazione positiva, nella misura in cui esse possono essere più vantaggiose e nobili per la condotta personale, ponendosi come un reale viatico per la costituzione dell'orizzonte sociale, e concretamente funzionali al raggiungimento della pace. La diffidenza e la vanagloria conducono all'ostilità e alla belligeranza, mentre la speranza e la paura della morte sono passioni che tendono a favorire la ricerca di stabilità e il raggiungimento della sicurezza.

L'istituzione del potere politico e la fondazione del concetto, precedentemente inedito, di persona giuridica dotata di decisione e *auctoritas* sono una scelta collettiva<sup>23</sup>. Tale patto istituisce la volontaria sottomissione ad un sovrano, al quale viene affidato il compito di amministrare e gestire pubblicamente le turbolenze sociali derivate dalle passioni umane: si tratta del principio moderno di *mandato*, ed è solo la formazione della sfera pubblica e della legge che permette agli individui di gestire la paura della morte, impedendo la diffidenza e la guerra.

---

<sup>22</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. XIV, p. 128.

<sup>23</sup> Sulla teoria del patto, cfr. D. Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 1969; R. Polin, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953.

Primo compito del sovrano sarà quindi quello di neutralizzare gli effetti negativi delle emozioni e garantire la pace, in modo da legittimare la necessità della legge positiva rispetto allo stato di natura e giustificare la scelta collettiva dell'obbedienza. Il mantenimento del vincolo legale passa per il mantenimento della paura della morte, utilizzata però in questo caso dal sovrano per evitare la trasgressione e le ingiustizie. Il sovrano trasforma una paura propriamente privata in un timore pubblico, permettendo tuttavia di superare la contesa e garantendo la giustizia sociale. In tal senso, Hobbes si discosta dalla teoria tradizionale delle passioni, che trovava soluzione nel controllo razionale e individuale delle stesse. La teoria politica del *Leviatano* ritiene che la ragione umana, da sola, non riesca a disciplinare i turbamenti emotivi, poiché fondati su un desiderio continuo e mutevole, ma è solo il vincolo normativo dell'autorità politica ad essere in grado di neutralizzare gli affetti dalla loro carica più pericolosa. La sovranità, inoltre, fondando un potere politico che detiene in sé la forza di garantire la pace, ricorrendo però anche all'uso della violenza, riesce a ristabilire una temporalità presente e analoga al tempo della natura, rispetto alla soggettività del tempo individuale, proiettata in una tensione perenne verso il futuro. Lo Stato sovrano sorge per sostituire l'inesistenza di un codice morale fisso e per condurre gli uomini, attraverso il regime del terrore, a gestirsi e a compiere azioni in grado di ottenere gli stessi risultati che si accompagnerebbero ad una condotta virtuosa. Il potere del sovrano, esercitando timore, può canalizzare infatti la diffidenza e l'angoscia in energia politica, per poter garantire una stabilità sociale e la conservazione dell'ordine civile. La paura del potere obbliga coercitivamente ad una condizione di uguaglianza, in cui tutti sono chiamati a rispettare i patti privati, in virtù della prima adesione al patto politico istituito pubblicamente.

Nel *Leviatano* è possibile ritrovare quattro significati diversi del concetto di paura: la paura come timore del prossimo, l'ansia del futuro che alimenta la scienza, la paura religiosa e, infine, la paura politica<sup>24</sup>. La paura della morte creata *ad hoc* dalla politica è una forma di controllo costruita artificialmente dall'apparato statale, e si costituisce come uno strumento politico di inibizione e di sedimentazione delle ansie private e della violenza tra eguali. La paura del potere politico non è un'emozione naturale, ma è costruita e poi introiettata negli individui, oltre ad essere gestita dallo Stato, che riesce a sostituirsi anche alla religione, nella sua promessa di eternità. La potenza dello Stato consiste nella sua attività di continuo ricordo della morte, come era stato compito delle istituzioni ecclesiastiche, il che permette di poter mantenere la pace e l'adesione alle leggi costituite. Come per la religione<sup>25</sup>, anche lo Stato governa le passioni e tende alla costituzione di un popolo che, una volta razionalizzate le spinte emotive soggettive, converge verso un'unica obbedienza; lo Stato, tuttavia, non permette vita eterna e non agisce sulla sfera privata, ma può solo garantire una depurazione

---

<sup>24</sup> Su politica e paura si veda C. Galli, *La produttività politica della paura da Machiavelli a Nietzsche*, «Filosofia Politica», XXIV, pp. 9-29.

<sup>25</sup> Si veda A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Bologna 1987, p. 69.



degli istinti di ansia e insoddisfazione sulla società. L'uscita dallo stato di natura non è un percorso di totale liberazione dalle componenti irrazionali, né risolve l'antinomico contrasto del dualismo tra ragione calcolante e passioni. La ragione hobbesiana che instaura l'ordine politico non si sostituisce completamente alle emozioni e, al contempo, non si pone neanche completamente in autonomia rispetto ad esse. Il problema antropologico in Hobbes si caratterizza infatti secondo un dualismo latente, mai risolto completamente, tra ragione e passione, sia nell'ambito della soggettività umana sia nel complesso delle forze che animano lo Stato, nella sua produzione di potere politico.

In Hobbes, l'ordine politico è il risultato finale della contesa tra due dimensioni distinte: da una parte la razionalità, che è facoltà ben determinata, dall'altra il dinamico contrapporsi di una pluralità di moti emozionali, che in se stessi non trovano principio di ordinamento. Da un lato, si avrà il sapere prudenziale ed immaginativo, detto sapere *dogmatico*, che si forma attraverso il collegamento delle tracce nella memoria e discende a conclusioni induttive, dall'altro il sapere *matematico*, che non si applica alle immagini dell'esperienza ma alla loro rappresentazione simbolica (*nomina*). Ed è questa dimensione semantica, utile per comunicare le passioni, il momento di passaggio dalla comunicazione privata a quella pubblica, per il tramite di un richiamo alla teoria convenzionalista e senza poggiarsi su alcun riferimento metafisico. In questo senso la ragione matematica è anche la facoltà che calcola le connessioni tra nomi, secondo un percorso propriamente deduttivo. Tuttavia, se la ragione calcola le connessioni tra i nomi<sup>26</sup>, l'atto umano con cui avviene la produzione del discorso prevede alla sua base le passioni, poiché i moti volontari sono la base fisiologica anche dell'articolazione del linguaggio.

La ragione<sup>27</sup> che deve stabilire l'ordine del *Leviatano*, attuando una sublimazione delle passioni, è la ragione del calcolo matematico, che descrive un'evidenza soltanto geometrica ed esclude ogni deliberazione puramente volontaristica. La distinzione tra ragione e passioni non è quindi chiarificata in modo assoluto, dato il rifiuto dell'innatismo razionalista e a partire dall'assunto che ogni pensiero è prodotto da un'elaborazione dei sensi. Già nelle *Objectiones* del 1647, contro Cartesio, Hobbes si distanziava dall'innatismo, riconoscendo l'origine della razionalità nel moto corporeo che determina le passioni. Ragione e passioni quindi si originano entrambe dai movimenti alla base dell'attività di figurazione immaginativa, anche se Hobbes cerca di tratteggiare una differenza sottile per poterle distinguerle. Segnatamente a tale distinzione, la ragione è strumento della moderna scienza politica, che ha come primo fine il controllo passionale e la conduzione degli uomini ad una rappresentazione di totale uguaglianza. La scienza politica deve infatti imporsi su individui uguali, identici e privi di qualsiasi differenza, concepibili in termini di unità

---

<sup>26</sup> Sulla teoria del linguaggio cfr. A. Minerbi Belgrado, *Linguaggio e mondo in Hobbes*, Roma 1993; G. Borrelli, *Semantica del tempo e teoria politica in Thomas Hobbes*, «Il Pensiero Politico», 1982, pp. 491-513.

<sup>27</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. V, p. 40.

numeriche e indifferenziate. La ragione ha il compito di realizzare l'indifferenza sul piano umano, la riduzione astrattiva di ogni possibile disordine, attraverso la codificazione dell'individuo neutro, che funge da elemento di legittimazione del potere.

Hobbes non ritiene necessario eliminare il desiderio come componente nella sua totalità, ma spiega il passaggio, assolutamente necessario per l'arte politica, dal soggetto complesso delle passioni all'individuo univoco e identico della politica. La teoria politica si basa sull'esigenza matematica di ripristinare una sorta di ordinamento geometrico, abolendo il differente e riducendo le passioni variegate dei singoli a uno schema emotivo unitario e individualizzato. La ragione strumentale compie un atto di selezione delle passioni idonee alla politica, ossia quelle pacificatrici, eliminando ogni differenza ed eterogeneità.

La legittimità del potere politico muove solo da una possibile ricomposizione delle due dimensioni, la ragione e le passioni, in un'unità, così come la soggettivazione degli individui viene ad essere giustificata soltanto a partire da un accordo a priori con il potere politico, in una identificazione tra volontà dello Stato e volontà degli individui che vi sottopongono liberamente. Nel processo di subordinazione legittimata alla realtà fittizia<sup>28</sup> del Leviatano, i singoli accettano di riunificarsi all'interno di un unico corpo politico e solo in questo senso la ragione e le passioni umane possono riaccordarsi, riconoscendo la necessità vitale ed esistenziale di sottomettersi al sovrano, conferendogli completamente il proprio consenso. Sudditi e sovrano si vincolano dunque in un patto duplice, di morte e di vita poiché, paradossalmente, il Leviatano garantisce la vita degli individui fino a quando detiene anche il potere di conferire loro la morte e, in modo speculare, sono i sudditi che danno origine allo Stato, ma possono anche revocare la legittimità in qualsiasi momento e per motivi specifici<sup>29</sup>.

Ilaria Ferrara, Università degli Studi di Pavia - FINO

✉ [ilaria.ferrara@edu.unito.it](mailto:ilaria.ferrara@edu.unito.it)

---

<sup>28</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. XVI, p. 155.

<sup>29</sup> Ivi, cap. XXI, p. 217.

*Contributi/4*

## ***Amor proprio. Attualità politica di una passione moderna***

Andrea Clemente e Simone Ghelli\*

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 1/09/2018. Accettato il 08/04/2019.

This article is devoted to the analysis of the passion of self-love. The first part aims to retrace some of the main landmark cases within the history of modern philosophy (Descartes, Hobbes and the Jansenists), highlighting how the distinction between self-preservation and pride becomes the main explanatory model of human agency. We find a meaningful case of such an anthropology in Mandeville's categories of self-love and self-liking. We consider the theory of self-liking the attempt to establish a fully-fledged 'philosophy of vainness'. The second part deals with the contemporary use of self-love. We stress how it can be considered not only as the proper theoretical background for the current debate on recognition. It is also an anti-dualistic analytic tool which contests any Manichean understanding of power. We conclude with an interpretation of Primo Levi's testimony which ideally stands for an extreme confirmation of modern theories on self-love.

\*\*\*

Come oggi, in epoca precolombiana si era restii a radersi i capelli, il modo più semplice per sbarazzarsi dei pidocchi. «La vanità è più forte del prurito [...], la gente preferisce essere infestata dai pidocchi che calva».

A. R. Williams<sup>1</sup>

### **1. L'amor proprio dei moderni**

«Due principi regnano nella natura umana, / l'amor proprio quale sprone, la ragione quale freno»<sup>2</sup>. Con queste parole Alexander Pope definisce la «natura umana» nel suo *Essay on man*; versi che, come ebbe a dire Ernst Cassirer, racchiudono «un'espressione viva e incisiva del sentimento fondamentale

\* Sebbene abbiamo preparato insieme il presente lavoro, di cui condividiamo ogni singola frase, Andrea Clemente ha redatto il primo e il secondo paragrafo, Simone Ghelli il terzo e il quarto.

<sup>1</sup> A. R. Williams, *Il pidocchio nella storia*, «National Geographic», III, vol. 39, 2017.

<sup>2</sup> A. Pope, *Saggio sull'uomo*, Macerata 1994, p. 37.

dell'epoca»<sup>3</sup>. Sebbene oggi venga difficile credere ancora all'evidenza di una 'natura umana', la definizione popeiana sintetizza in poche battute un dibattito che ha attraversato tutta la modernità: il rapporto tra le passioni e la ragione. Come è noto, larga parte della riflessione filosofica contemporanea ha messo severamente sotto accusa l'epoca moderna: da Cartesio a Kant si assisterebbe infatti al progressivo potenziamento del *cogito* e, al contempo, alla messa al bando della dimensione passionale. La ragione sarebbe, dunque, il perno attorno cui ruoterebbe la soggettività moderna, un principio 'chiaro e distinto' a cui i secoli XVII e XVIII avrebbero affidato l'arduo compito di ridefinire tutto ciò che concerne l'umano.

Siamo convinti però che uno studio meno pregiudizioso della modernità conduca a esiti differenti. Come ha rilevato di recente Roberto Mordacci, le critiche contemporanee nei confronti della soggettività moderna, in particolare quelle mosse dalla tradizione post-moderna, sono frutto di una comprensione completamente errata della riflessione filosofica tra Seicento e Settecento. L'aver ridotto più di due secoli a un «blocco unico, senza sfumature e interamente contenuto nel suo inizio», il *cogito*, ha significato proiettare sul moderno tensioni e contraddizioni che semmai sono proprie dell'idealismo e del positivismo ottoneviceschi<sup>4</sup>. Ciò ha finito con l'oscurare la grandissima sensibilità e l'attualità degli studi delle passioni attorno cui si è definita la riflessione antropologica dell'epoca. A nostro parere, l'importanza strategica giocata dalle emozioni, dai desideri e dai sentimenti per la definizione della soggettività moderna emerge in tutta chiarezza proprio in relazione all'intenso dibattito attorno a quella passione che lo stesso Pope ha definito come «sprone» dell'agire umano: l'amor proprio.

A detta di Elena Pulcini, «l'età moderna sembra essere percorsa da una passione dominante, sintomo della emergente sovranità individuale: è l'*amor di sé*»<sup>5</sup>. Che differenza sussiste tra l'amor di sé e l'amor proprio? Come vedremo, l'epoca moderna cercherà di sussumere per mezzo di questo binomio un vasto universo affettivo comprendente l'egoismo, l'interesse, l'orgoglio, il desiderio di stima, la gloria, l'autoconservazione e la ricerca del piacere. Fra i primi ad aver tentato l'elaborazione di una tassonomia esaustiva delle passioni vi è proprio Cartesio<sup>6</sup>. Come è noto, ne *Le passioni dell'anima*, opera che registra un «affievolirsi dell'ideale razionalistico» che aveva guidato in precedenza la riflessione antropologica del filosofo francese, le passioni vengono definite come «corrispettivo mentale di alcuni eventi neurofisiologici»<sup>7</sup>. In altre parole, le passioni sarebbero letteralmente un 'patire', un moto corporeo nei confronti

---

<sup>3</sup> E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, Firenze 1973, p. 19.

<sup>4</sup> R. Mordacci, *La condizione neomoderna*, Torino 2017, p. 5.

<sup>5</sup> E. Pulcini, *La passione del moderno: l'amore di sé*, in *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti, Roma-Bari 1995, p. 63.

<sup>6</sup> Sull'importanza di Cartesio per la definizione del dibattito moderno sulle passioni si veda A. M. Schmitter, *How to Engineer a Human Being: Passions and Functional Explanation in Descartes*, in *A Companion to Descartes*, a cura di J. Broughton e J. Carriero, Oxford 2008, pp. 426-444.

<sup>7</sup> G. Mori, *Cartesio*, Roma 2010, pp. 249 e 245-266.

del quale la mente si trova in condizione di passività, priva cioè di controllo su fenomeni di cui è invece padrone il corpo. La modernità de *Le passioni dell'anima*, opera dichiaratamente polemica nei confronti degli antichi<sup>8</sup>, consiste nella totale rivalutazione del mondo passionale che, da fonte dei mali umani, diventa ora indispensabile per la definizione del nesso tra virtù e felicità. Ancora più interessante è il ruolo preminente assegnato a una passione particolare, la generosità, forse «l'ultima invenzione filosofica di Cartesio»<sup>9</sup>. Con *Generosité* il filosofo francese non intende, come si sarebbe portati a credere, una forma di liberalità, bensì, rimanendo fedele alla radice latina del termine (*genus*), la nobiltà di origine<sup>10</sup>. Generoso in senso lato è pertanto chi si stima «al grado più alto in cui si può legittimamente stimare» e che riconosce anche agli altri una condizione simile alla propria senza mai disprezzarli<sup>11</sup>. All'interno de *Le passioni dell'anima* risultano quindi già visibili le due direttive fondamentali della riflessione filosofica successiva: da un lato, l'interesse a un tempo etico e antropologico nei confronti del mondo passionale; dall'altro la particolare attenzione posta sui fenomeni riguardanti l'orgoglio e la stima.

Sin dal principio, dunque, la modernità sembra anticipare tutta una serie di ricerche destinate a sfociare nel dibattito contemporaneo sul riconoscimento. È questa l'idea espressa per esempio da Barbara Carnevali, secondo la quale l'origine filosofica delle note tesi hegeliane sulla servitù e la signoria, da sempre considerate il congedo dal solipsismo cartesiano, vanno rintracciate appunto nel realismo antropologico moderno<sup>12</sup>. In tal senso, un ruolo fondamentale è stato giocato da Hobbes, nelle cui opere, in contrasto con la tradizionale immagine atomista della sua filosofia, il tema dell'intersoggettività diviene determinante per la comprensione dell'agire umano<sup>13</sup>. Al centro dell'analisi hobbesiana vi è infatti il concetto di *glory*, una passione che a livello soggettivo rappresenta la «gioia che sorge dalla rappresentazione del proprio potere e della propria abilità»<sup>14</sup> e che, calata all'interno delle relazioni umane, si esprime nella «passione che deriva dall'immaginazione o concetto del nostro potere, superiore al potere di colui che contrasta con noi»<sup>15</sup>. Le considerazioni di Carnevali trovano un'ulteriore conferma

<sup>8</sup> R. Cartesio, *Le passioni dell'anima*, a cura di S. Obinu, Milano 2003, art. I, pp. 113-115: «Non c'è niente in cui appaia meglio la limitatezza delle scienze tramandateci dagli Antichi, quanto in ciò che essi hanno scritto delle Passioni. Infatti [...], ciò che gli Antichi ce ne hanno insegnato è così modesto, e per lo più così poco attendibile, che non posso avere alcuna speranza di avvicinarmi alla verità se non prendendo le distanze dalle strade che essi hanno seguito».

<sup>9</sup> G. Mori, *Cartesio*, cit., p. 261.

<sup>10</sup> R. Cartesio, *Le passioni dell'anima*, cit., p. 450.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 349-355.

<sup>12</sup> Barbara Carnevali, *Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano*, «Iride», XVIII, 2005, vol. 46, p. 518.

<sup>13</sup> Su questo aspetto si veda anche M. Reale, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni, morale, socialità*, Roma 1991.

<sup>14</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, Milano 2011, VI, p. 58.

<sup>15</sup> Id., *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze 1968, IX, p. 63. Echi della prospettiva hobbesiana sono riscontrabili nella definizione dell'amor proprio di Spinoza. Spinoza, *Etica*, a cura di S. Landucci, Roma-Bari 2009, III, prop. 55, p. 165: «[...] la gioia che tragga origine dalla considerazione di noi stessi si chiama *amor proprio* [*philautia*] o *soddisfazio-*

in alcuni passaggi del *De cive*, dove il desiderio di essere riconosciuti, unitamente alla lotta per la sopravvivenza, è ciò che porta gli individui a confliggere tra loro. Scrive Hobbes:

la lotta degli ingegni è la più aspra, e da essa derivano di necessità le discordie più gravi. In questo caso infatti suscita odio non solo il contraddire, ma il semplice fatto di non essere d'accordo. [...] Poiché ogni piacere e ogni ardore dell'animo consiste nel trovare qualcuno, confrontandoci con il quale possiamo trarre un sentimento più alto di noi stessi [...]. Questa è per l'animo la cosa più molesta, e da cui deriva di solito il maggior desiderio di nuocere<sup>16</sup>.

Questi passaggi ricoprono una notevole importanza, in quanto emerge con chiarezza una distinzione destinata a diventare un vero e proprio canone del dibattito antropologico moderno. Hobbes, infatti, individua già a livello dello stato di natura la compresenza di due fondamentali moti passionali: da un lato, la necessità dell'autoconservazione, dall'altro passioni relazionali mosse da «inezie, come una parola, un sorriso, un'opinione differente, e qualunque altro segno di scarsa valutazione»<sup>17</sup>. Come a voler sottolineare che lo stato di natura non si risolve esclusivamente nella lotta per i beni tangibili, ma che l'amore che l'individuo prova per sé stesso è da sempre legato anche allo sguardo degli altri e necessita della dimensione simbolica per soddisfarsi pienamente.

Un momento decisivo per la definizione dell'amor proprio è costituito inoltre dal giansenismo, le cui riflessioni in materia antropologica diverranno un crocevia necessario del dibattito moderno sulle passioni. Se Cartesio e Hobbes avevano tentato, rispettivamente, una rivalutazione morale delle passioni e l'elaborazione di un'epistemologia degli affetti, nei giansenisti le passioni «divengono di nuovo oggetto di radicale condanna morale»<sup>18</sup>. A tal riguardo, risulta emblematico il pensiero di Pierre Nicole. In opere come *La carità e l'amor proprio*<sup>19</sup> l'analisi del teologo francese, sulla scorta della tradizionale distinzione agostiniana tra *amor sui* e *amor dei*, individua infatti nell'amor proprio quell'amore smisurato che ogni individuo prova per sé stesso e che lo allontana irrimediabilmente da Dio. L'amor proprio, quindi, prende le forme di una vera e propria 'facoltà del peccato', ossia il nucleo originario da cui si diramano tutte le

---

*ne di sé*. E poiché quest'emozione si rinnova ogniqualvolta si considerino le proprie capacità, o il proprio potere di agire, ne viene che ciascuno sia avido di raccontare le proprie imprese e d'ostentare le forze tanto del proprio corpo quanto del proprio animo, e che per questo motivo, magari, si possa anche diventare molesti gli uni agli altri». Sull'eredità hobbesiana nella prospettiva spinoziana sull'amor proprio si veda G. Lloyd (a cura di), *The Reception and Influence of Spinoza's Philosophy*, New York 2001, pp. 179 ss. Inoltre, in queste pagine è presente un interessante confronto tra Spinoza e Mandeville, quest'ultimo oggetto dell'analisi condotta nel seguente paragrafo.

<sup>16</sup> T. Hobbes, *De cive*, a cura di T. Magri, Roma 1974, I, pp. 83-84.

<sup>17</sup> Id. *Leviatano*, cit., XIII, p. 130.

<sup>18</sup> E. Pulcini, *La passione del moderno: l'amore di sé*, cit., p. 159.

<sup>19</sup> P. Nicole, *La carità e l'amor proprio*, a cura di D. Bosco, Brescia 2005.

passioni. Tra queste, Nicole insiste in particolare sul «desiderio di essere amati»<sup>20</sup>, ossia l'orgoglio, il quale, al di là delle diverse determinazioni empiriche (dalla semplice autostima dei molti al piacere nell'essere temuti dei grandi), si configura come «la più generale». In altri termini, la geometria delle passioni nicoliana perimetra un campo di autonomia e preponderanza dell'orgoglio rispetto a ogni altra affezione dell'anima. È a partire da queste intuizioni che prenderà le mosse il pensiero filosofico di Bernard Mandeville, l'autore che più di tutti insisterà sull'insopprimibile bisogno di stima dell'animale uomo.

## 2. Il caso Mandeville

Consideriamo il caso di Bernard Mandeville paradigmatico, in quanto momento essenziale di strutturazione e sedimentazione delle intuizioni seicentesche. Con il filosofo olandese, infatti, si prende atto di una decisa concettualizzazione filosofica dell'orgoglio che si concluderà con la sua separazione dall'amore di sé. In termini generali, si può considerare quella di Mandeville come una minuziosa operazione di scavo della natura umana, di cui individuerà due caratteristiche: da una parte l'istinto di autoconservazione (*self-love*), dall'altra il bisogno narcisistico di 'piacersi' (*self-liking*).

Sebbene Mandeville venga generalmente inserito tra le fila dei campioni dell'economia classica, negli ultimi decenni si è assistito a una graduale riscoperta dei suoi studi sulle passioni<sup>21</sup>. Ad aver attirato l'attenzione degli interpreti è stata in particolare la seconda parte de *La favola delle api*. Quest'ultima, tradotta in italiano con il titolo de *I dialoghi tra Cleomene e Orazio*, rappresenta forse il momento più alto dell'«anatomia umana» inaugurata da Mandeville<sup>22</sup>. Mediante i dialoghi tra Cleomene, *alter ego* dell'autore, e l'amico Orazio, fervente shaftesburyano, l'autore si propone di indagare i veri moventi dell'agire umano. La tesi di stampo giansenista sostenuta da Cleomene polemizza con coloro che, come Shaftesbury, pongono una presunta socievolezza innata dell'essere umano a fondamento della società e dei costumi, ritenendo invece che la loro origine vada ravvisata piuttosto nell'orgoglio. Dunque, come Nicole, anche Mandeville ritiene che «il più grande desiderio di ogni uomo è che il mondo intero sia concorde nello stimarlo, applaudirlo e ammirarlo»<sup>23</sup>. Come evidenzia Eugenio Lecaldano, il filosofo olandese «mostra che l'ordine sociale non può derivare

<sup>20</sup> Ivi, pp. 77-78.

<sup>21</sup> A tale riguardo, si vedano gli studi monografici di M. E. Scribano, *Natura umana e società competitiva. Studio su Mandeville*, Milano 1980; M. M. Goldsmith, *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, Cambridge 1985; A. Branchi, *Introduzione a Mandeville*, Roma-Bari 2004; M. Tolonen, *Self-love and Self-liking in the moral and political philosophy of Bernard Mandeville and David Hume*, Helsinki 2009; M. Simonazzi, *Mandeville*, Roma 2011.

<sup>22</sup> B. Mandeville, *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, a cura di G. Belgioioso, Lecce 1978, p. 62.

<sup>23</sup> Ivi, p. 42.

dalle sole motivazioni interessate ed economiche, e neppure da un senso morale comune a tutti gli esseri umani [...]: è piuttosto l'orgoglio ad avere un chiaro ruolo socializzante»<sup>24</sup>.

Queste prime osservazioni porteranno Mandeville ad approfondire sempre di più il rapporto tra orgoglio e autoconservazione. Perché, si chiede Cleomene, in situazioni come i duelli, gli esseri umani arrivano a mettere a rischio la vita pur di difendere il loro orgoglio, mentre di fronte ad altri pericoli, come un naufragio, l'istinto di sopravvivenza prevale totalmente sul coraggio<sup>25</sup>? A partire da queste considerazioni si assiste alla delineazione di un campo di autonomia del *pride* rispetto al *self-love*, una vera e propria microfisica dell'agire umano che di volta in volta ridefinisce le proprie categorie interpretative. Ne è la prova lo sviluppo dell'analisi del *pride* nel corso dei dialoghi: presentato inizialmente come equivalente della *vain-glory*, l'orgoglio se ne differenzierà per essere accostato poi ad altri termini come *value* (il valore che gli uomini danno a sé stessi) e *self-esteem* (stima di sé). L'esito di questo travaglio concettuale è, infine, la delineazione di un movente originario, per non dire istinto, affiancato all'autoconservazione (*self-love*): il *self-liking*.

Per impegnare [...] con maggiore efficacia le creature al fine della conservazione la natura ha dato loro un istinto che porta ciascun individuo a stimare sé stesso al di sopra del suo reale valore. Tale istinto in noi, voglio dire gli uomini, sembra essere accompagnato da una certa mancanza di fiducia in noi stessi, che nasce dalla consapevolezza o almeno dal dubbio di sopravvalutarci. È questo che ci rende tanto interessati all'approvazione, alla stima e al consenso degli altri [...]<sup>26</sup>.

Già autori come Jacques Abbadié avevano in precedenza ritenuto di dover distinguere tra un amore di sé virtuoso (*amour de soi*) e un amor proprio vizioso e corrotto (*amour propre*)<sup>27</sup>. Tuttavia, riteniamo quella di Mandeville una prospettiva originale e innovativa, poiché con il filosofo olandese la riflessione antropologica moderna si congeda da qualsiasi riferimento trascendente e da ogni forma di giudizio valoriale. Mandeville, infatti, considera le fonti dell'autoconservazione e dell'orgoglio come veri e propri impulsi biologici<sup>28</sup>. Sono semmai i loro

<sup>24</sup> E. Lecaldano, *Orgoglio e società in Mandeville e Hume*, «Rivista di Filosofia», CVI, 2015, vol. 3, p. 350.

<sup>25</sup> B. Mandeville, *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, cit., p. 57. Su questo si veda anche A. Branchi, *Vanity, Virtue and the Duel: The Schottish Response to Mandeville*, «The Journal of Schottish Philosophy», XII, 2014, vol. 1, pp. 71-93.

<sup>26</sup> B. Mandeville, *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, cit., pp. 87-88.

<sup>27</sup> S. Sportelli, *L'«amour-propre» nella Francia del XVII e XVIII secolo*, Roma 2007, pp. 77-102.

<sup>28</sup> Come evidenziato da Stephen G. Alter, il materialismo mandevilliano ha certamente influito sulla genesi dell'evoluzionismo di Charles Darwin. Cfr. S. G. Alter, *Mandeville's Ship: Theistic Design and Philosophical History in Charles Darwin's Vision of Natural Selection*, «Journal of the History of Ideas», III, 2008, vol. 69, pp. 441-465. Inoltre, all'interno dei cosiddetti 'taccuini filosofici' di Darwin, Mandeville, insieme a David Hume e Adam Smith, compare come uno dei riferimenti principali proprio in relazione alla questione degli «istinti sociali» e, di conseguenza, della nascita del «senso morale». C. Darwin, *Taccuini Filosofici*, a cura di A. Atanasio, Torino 2010, M23 e NSM30, pp. 13 e 146-147. In virtù di tali affinità, crediamo che, in via sperimentale, la categoria moderna di amor proprio possa offrire una chiave interpretativa ef-



effetti a essere più o meno negativi a seconda dei casi. Rispetto alla tradizione giansenista, i *Dialoghi* segnano pertanto un ulteriore sviluppo, poiché l'amor proprio e l'amore di sé vengono iscritti all'interno di una cornice teorica laica e materialista<sup>29</sup>. In tal modo, l'autore de *La favola delle api* assegna a moventi quali la fuga dall'anonimato e la ricerca di stima la stessa urgenza biologica dei bisogni legati all'istinto di sopravvivenza:

Questa passione è così necessaria al benessere di quanti sono abituati a soddisfarla che, senza di essa, non saprebbero godere di alcun piacere [...]. Nella prosperità essa raddoppia la felicità e ci sostiene contro i colpi avversi della fortuna: è la madre delle nostre speranze, il fondamento e il fine delle più care aspirazioni, la corazza più sicura contro la disperazione [...]. Ma quando questa passione si estingue, svaniscono tutte le nostre speranze e non possiamo desiderare se non la dissoluzione del nostro corpo e la nostra esistenza ci diventa così insopportabile che l'amore di noi stessi [*self-love*] ci suggerisce di porre fine ad essa e di cercare rifugio nella morte<sup>30</sup>.

La maggiore insistenza di Mandeville sul *self-liking* rispetto al *self-love* ha portato molti studiosi ad affermare che le due passioni «sono legate da un rapporto di fondazione: il *self-love* nasce cioè sulla base dell'esistenza del *self-liking*»<sup>31</sup>. La lettura dei *Dialoghi*, tuttavia, non sembra suffragare questa tesi: il *self-liking*, difatti, risulta essere una conseguenza logica del *self-love*, quasi una sua passione ancillare, il cui ruolo principale è di assicurare che quest'ultima possa svolgere al meglio le proprie funzioni. Quello che Mandeville sostiene, insomma, è che le creature per 'amar-si' devono innanzitutto 'piacer-si': il *self-liking*, dunque, rafforza e rende 'piacevole' all'individuo stesso quell'identità che il *self-love* si premura di mantenere in vita, dandole dei tratti di unicità e irripetibilità tali da non permettere al singolo di considerarsi niente di meno di un 'qualcuno'. La formulazione mandevilliana, dunque, sfugge a qualunque tentativo di gerarchizzazione. Per tale ragione, pare molto più condivisibile quanto sostenuto da Mauro Simonazzi quando scrive che «queste due passioni [...] sono distinguibili in via di principio, ma si trovano a essere inestricabilmente legate fin dall'infanzia nell'esperienza individuale»<sup>32</sup>.

Riteniamo, inoltre, che la formulazione mandevilliana costituisca un punto di vista innovativo sull'amor proprio non soltanto se paragonata con i pensatori

---

ficace per la comprensione del difficile rapporto fra «altruismo» ed «egoismo» sui cui lo stesso Darwin ha a più riprese insistito nel capitolo V de *The Descent of Man (On the Development of the Intellectual and Moral Faculties During Primeval and Civilised Times)*. Id., *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Princeton 1981, pp. 158 ss.

<sup>29</sup> Per quanto riguarda il rapporto tra Mandeville, Nicole e la filosofia hobbesiana si rimanda a M. Tolonen, *Self-love and Self-liking in the moral and political philosophy of Bernard Mandeville and David Hume*, cit., pp. 93-149.

<sup>30</sup> B. Mandeville, *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, cit., p. 91.

<sup>31</sup> M. E. Scribano, *Natura umana e società competitiva*, cit., p. 115. Su questo si veda inoltre S. Sportelli, *L'«amour-propre» nella Francia del XVII e XVIII secolo*, cit., pp. 95-96.

<sup>32</sup> M. Simonazzi, *Self-liking, onore e religione nella Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra di Bernard Mandeville*, «Il pensiero politico», XXXII, 1999, vol. 3, p. 368.

precedenti, ma anche con quelli successivi. Il riferimento qui è ovviamente Rousseau e la sua celebre distinzione tra *amour de soi* e *amour propre* presentata nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, la quale ha dettato il canone interpretativo dei successivi studi sull'amor proprio. Come è noto, secondo Rousseau «due passioni, chiamate *amour de soi* e *amour propre* delimitano il percorso della storia interiore, tanto individuale quanto collettiva, e, come le maschere di un'antica rappresentazione, si contendono il possesso dell'anima umana»<sup>33</sup>. L'*amore di sé* corrisponde all'istinto che ci fa interessare ardentemente al nostro benessere e alla conservazione di noi stessi; l'*amor proprio* richiama, invece, la dimensione sociale dell'«orgoglio», quella che «emerge quando l'io, pensandosi come uno tra molti, comincia ad affidare la consapevolezza di sé alla testimonianza delle altre coscienze»<sup>34</sup>. Malgrado l'efficacia e la schematicità del binomio rousseauiano abbiano finito con l'oscurare quello mandevilliano, i debiti del filosofo ginevrino nei confronti di Mandeville sono tuttavia innegabili<sup>35</sup>. A tal riguardo, risultano emblematiche le osservazioni di Maria Emanuela Scribano, a detta della quale:

come per Mandeville la linea di demarcazione fra amore di sé e amor proprio passa per Rousseau tra un sentimento “assoluto”, che si riferisce solo ai propri bisogni fisici in quanto tali [*amour de soi*], e una passione la cui essenza è quella di istituire paragoni con gli altri [*amour propre*]<sup>36</sup>.

Riteniamo però che queste interpretazioni sottendano tutte un vizio di forma di fatto controproducente: nell'enfatizzare i meriti storico-filosofici di Mandeville, esse finiscono infatti con l'appiattare eccessivamente il *self-liking* sull'*amour propre* rousseauiano, mettendone così in ombra la complessità concettuale. Se con orgoglio Mandeville intende quella passione che ci induce a ricercare l'approvazione altrui, può sorgere spontaneo a questo punto domandarsi, una volta istituito il *self-liking*, quale sia la differenza fra i due termini. Una risposta a questo interrogativo è rintracciabile nella *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra*, dove l'autore afferma esplicitamente di non «voler confondere l'effetto con la causa»<sup>37</sup> e di aver dovuto coniare questa

<sup>33</sup> B. Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, Bologna 2004, p. 15.

<sup>34</sup> B. Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, cit., p. 18.

<sup>35</sup> Come sottolineato da Barbara Carnevali, i termini rousseauiani di *amour de soi* e *amour propre* contengono al loro interno tutta una serie di intuizioni che di fatto anticipano le due maggiori tendenze filosofiche del XIX secolo: da un lato, infatti, le riflessioni sull'amor di sé precorrono la *Sehnsucht* romantica per l'ingenuità perduta; dall'altro lato, l'insistenza di Rousseau sull'importanza dell'apparire prepara il terreno al dibattito otto-novecentesco sul riconoscimento. Cfr. B. Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento*, cit.

<sup>36</sup> M. E. Scribano, *Amour de soi e amour propre nel secondo Discorso di Rousseau*, «Rivista di filosofia», LXIX, 1978, p. 492. Della stessa opinione I. Hont, *Politics in commercial society. Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*, Cambridge 2015, p. 19.

<sup>37</sup> B. Mandeville, *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra*, a cura di A. Branchi, Firenze 1998, p. 17.

espressione poiché, a suo parere, non esiste una parola «che comprenda tutti i differenti effetti della stessa causa» (adulazione, vergogna, volontà di dominio, identità individuale ecc.)<sup>38</sup>. Mentre l'orgoglio trova nell'aspetto relazionale il suo tratto saliente, il *self-liking* si presenta invece come uno stato aprioristico di autocompiacimento, in cui l'individuo è rivolto verso sé stesso e solo in un secondo momento si rivolge verso gli altri. Al fine di mantenere intatta la differenza, riteniamo dunque che il *self-liking* debba essere tradotto, anziché con amor proprio, con 'piacersi', termine che più di tutti è in grado di restituirne la connotazione estetica, ovvero la contemplazione narcisistica che ogni individuo ha per sé.

Pertanto, la riflessione di Mandeville rappresenta a nostro parere un'inedita 'filosofia del vano' che finalmente rinuncia a considerare tutte quelle «inezie, come una parola, un sorriso, un'opinione differente, e qualunque altro segno di scarsa valutazione», capricci di una falsa coscienza più attenta alla 'forma' che alla 'sostanza'.

### 3. Amor proprio e potere: prospettive contemporanee

Nel corso degli ultimi anni si è assistito a un proficuo recupero della filosofia rousseauiana nell'ambito degli studi sul riconoscimento. Interpreti come Barbara Carnevali<sup>39</sup>, Frederick Neuhouser<sup>40</sup> e Nicholas Dent<sup>41</sup> hanno infatti tentato due interessanti operazioni storico-filosofiche: da un lato, ridefinire le coordinate cronologico-concettuali dell'intersoggettività, ravvisando in Rousseau – e noi aggiungeremmo Mandeville –, prima ancora che in Hegel, «il primo filosofo moderno ad aver edificato un'intera teoria sociale sulla questione del riconoscimento»<sup>42</sup>. Dall'altro lato, dimostrare l'attualità e la fertilità teorica del binomio *amore di sé / amor proprio* come modello interpretativo per la comprensione dei fenomeni sociali contemporanei. Nel corso del Novecento, le scienze sociali sembrerebbero infatti essere state incapaci di gestire, come invece i moderni, il nesso tra essere e apparire, tra utile e vano, nel segno di un'antropologia filosofica unitaria, ipostatizzando invece queste due istanze in due opposti tipi umani: l'*homo oeconomicus* (maggioritario) e l'*homo aestheticus* (elitario). Un dualismo che ha finito con il proiettare moralisticamente le proprie divergenze antropologiche («materialismo volgare» da un lato, «estetismo»

---

<sup>38</sup> Ivi, p. 21.

<sup>39</sup> B. Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento*, cit.

<sup>40</sup> F. Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality and the Drive for Recognition*, Oxford 2008.

<sup>41</sup> N. Dent, *Rousseau*, Abingdon 2005.

<sup>42</sup> A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, a cura di B. Carnevali, Bologna 2017, p. 21.

dall'altro) sull'intero corpo sociale, contrapponendo così la ricerca del benessere dei molti al desiderio di dispendio di pochi<sup>43</sup>.

A tal riguardo, ci sembra di fondamentale importanza l'«estetica sociale» elaborata da Barbara Carnevali ne *Le apparenze sociali*, dove la prospettiva offerta dal filosofo ginevrino diviene il trampolino di lancio per una riflessione di più ampio respiro sulla triangolazione tra essere umano, potere e prestigio. Come rileva l'autrice, l'insistenza sul carattere materiale delle relazioni sociali ha portato il pensiero politico contemporaneo a confondere «il piano dell'egemonia e della sociologia del potere (le classi superiori usano strategicamente la loro competenza estetica per imporre il loro gusto come dominante) con quello antropologico-sociale (le pratiche estetiche hanno un ruolo nello stile di vita e nella costruzione identitaria di tutti i soggetti sociali)»<sup>44</sup>.

È proprio la lezione dei moderni a offrire a Carnevali un orizzonte teorico capace di uscire da una dialettica oppositiva dei rapporti sociali. Autori come Hobbes, Mandeville e Rousseau hanno definito infatti il prestigio non come un effetto accidentale di configurazioni di potere già date, ma come desiderata dell'animale-uomo, l'oggetto cioè di passioni da cui sono affetti tutti gli individui. Una prospettiva antropologica che in epoca contemporanea trova conferma nelle sociologie carsiche di Tarde, Veblen, Bourdieu e Simmel. In altre parole, il prestigio non è una 'questione di classe', ma una 'questione antropologica' e, come tale, definisce qualunque rapporto di potere, mettendo in campo dinamiche relazionali più attrattive che oppositive. Ne *Le apparenze sociali*, Carnevali propone una vera e propria geometria del prestigio, in cui il movimento alternato tra distinzione e attrazione circoscrive un campo di potere capace di esercitare dominio sugli altri. Un dominio che non assume però, come in Canetti, le sembianze di «una mano che non molla la presa»<sup>45</sup>. Si tratta, invece, di un *soft power*, una «forma di coercizione 'dolce'» che, anziché opprimere, «seduce» chi sta più in basso, mantenendo comunque intatte le distanze<sup>46</sup>. La seduzione, infatti, non genera antagonismo, ma suscita semmai «forme di reverenza e imitazione» che mettono in costante comunicazione il vertice con la base<sup>47</sup>. Ce lo ha insegnato Nietzsche: l'opposizione assiologica tra servi e signori è solo apparente, per non dire ideologica; essa serve in realtà a nascondere il risentimento di chi dal basso guarda con invidia la potenza di chi sta in alto<sup>48</sup>. Una dinamica che, come già mostrato da Tocqueville, alberga in ogni società democratica, dove il mantra dell'egualitarismo è accompagnato dal desiderio sempre più intenso di visibilità, di fuga dall'anonimato<sup>49</sup>. L'analisi di Carnevali

---

<sup>43</sup> B. Carnevali, *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, Bologna 2012, pp. 127-129.

<sup>44</sup> Ivi, p. 136.

<sup>45</sup> E. Canetti, *Massa e potere*, Milano 1981, p. 145.

<sup>46</sup> B. Carnevali, *Le apparenze sociali*, cit., p. 104.

<sup>47</sup> Ivi, p. 105.

<sup>48</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Firenze 1978, p. 124. Per una prospettiva più ampia sul nesso tra risentimento e società contemporanea si rimanda a S. Tomelleri, *Identità e gerarchia. Per una sociologia del risentimento*, Roma 2009.

<sup>49</sup> R. Bodei, *Immaginare altre vite. Realtà, progetto, desideri*, Milano 2013.

sembrerebbe dunque suggerire la possibilità per la filosofia politica di utilizzare la categoria di amor proprio come strumento analitico anti-dualistico delle relazioni di potere. Anziché concentrarsi sulle opposizioni materiali dei diversi gruppi sociali, esso pone l'accento sul rapporto che ogni singolo individuo intrattiene nel profondo con il potere, mettendo in luce dinamiche che contraddicono – e non di poco – tutte quelle narrazioni politiche manichee che nel contrapporre ideologicamente i molti ai pochi, i servi ai signori, hanno finito con il replicare l'eterna lotta tra bene e male.

Ad aver insistito sulla necessità da parte della filosofia politica contemporanea di rinunciare all'impianto dualistico di molte delle sue categorie interpretative è stata di recente Simona Forti. Ne *I nuovi demoni*, l'autrice ricostruisce la trama di una vicenda filosofica che, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, ha tentato di ridefinire l'endiadi male e potere in polemica con quella lunga tradizione del pensiero occidentale che da Kant, passando per Heidegger, sino alla letteratura sulla *Shoah*, ha pensato il male politico in termini manichei. Forti definisce tale tradizione «paradigma Dostoevskij»: una scena del male in cui «da una parte starebbe un soggetto onnipotente, portatore di morte e, dall'altra, un soggetto ridotto a mero oggetto, perché reso totalmente passivo dalla violenza dell'altro»<sup>50</sup>. A partire dalle note tesi sulla banalità del male di Hannah Arendt, Forti mette in luce la presenza all'interno delle scienze umane contemporanee di un modo diverso di articolare il nesso tra male e potere: il «paradigma della normalità del male». Per mezzo di un proficuo dialogo multidisciplinare, l'autrice mostra come la condizione di possibilità per la realizzazione del male politico non sia tanto la presenza di una volontà malvagia al vertice del sistema, quanto piuttosto il «patto biopolitico» tra oppressi e oppressori. Un patto in cui la merce di scambio è la vita, il «valore supremo» che, come rilevato da Arendt e Foucault, ha definito la struttura e l'esercizio del potere moderno. È questo infatti il segreto del bio-potere: soddisfare il «desiderio di vita» dei molti, ottenendo in cambio obbedienza e collaborazione. Il paradigma della normalità del male cerca proprio di capire «come funziona 'fisiologicamente' la mente di un soggetto che supporta e pertanto rinforza l'evento del male»<sup>51</sup>. Una soggettività docile che Forti definisce «demone mediocre», la cui «passione per la vita» non va però confusa con la semplice *self-preservation* hobbesiana. Si tratta, per dirla con Mandeville, di un ben più complesso «*desire of meliorating our condition*»<sup>52</sup>, in cui necessità e prestigio sono indirizzati entrambi alla costante ottimizzazione della propria vita.

La categoria biopolitica del «demone mediocre» permette di rafforzare ulteriormente la nota diagnosi arendtiana sul male politico dei totalitarismi novecenteschi: il primato assiologico che la nostra società assegna alla vita legittima in qualunque momento, non importa quanto estremo, il ricorso a «passioni

---

<sup>50</sup> S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano 2012, p. XV.

<sup>51</sup> Ivi, p. 262.

<sup>52</sup> B. Mandeville, *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, cit., p. 181.

tristi» come la paura, l'ossequio dei superiori e il risentimento<sup>53</sup>. Passioni che cementificano rapporti sociali basati sull'obbedienza e sul servilismo, causando così un cortocircuito etico funzionale alle pretese di dominio assoluto da parte del potere<sup>54</sup>. Il paradigma della normalità del male si configura pertanto come una severa messa in discussione della secolare equazione per la quale la vita starebbe al bene come la morte al male. Un manicheismo che a lungo ha impedito di capire il male politico del nostro tempo. Come mostra Forti, decostruire il nesso tra il potere e il cieco amor di sé dell'animale-uomo, permette di comprendere i meccanismi socio-antropologici che hanno condotto, e perciò possono sempre condurre, al tragico capovolgimento della biopolitica in «tanatopolitica»<sup>55</sup>.

Certo, come precisa la stessa Forti, «non è che non esistano demoni assoluti. [...] 'Paradigma Dostoevskij' e 'paradigma della normalità del male' non si escludono a vicenda. Spesso vi è bisogno della loro complementarità per spiegare un 'evento del male'»<sup>56</sup>. I demoni mediocri vanno intesi semmai come coloro che con la loro obbedienza e indifferenza permettono alle relazioni di potere di polarizzarsi negli estremi delle vittime assolute e dei demoni malvagi. Non è dunque un caso perciò che al termine della ricognizione sulla normalità del male, Forti rintracci nel concetto di «zona grigia» elaborato da Primo Levi ne *I sommersi e i salvati* una «delle più convincenti confutazioni di ogni teorema dualistico»<sup>57</sup>. Forti ravvisa nel salvato leviano un fattuale estremo del demone mediocre, ovvero la prova di quanto possa diventare micidiale la triangolazione tra essere umano, passione di vita e potere. A nostro parere, *I nuovi demoni* contengono una delle più acute interpretazioni del pensiero di Primo Levi. A differenza di altri interpreti della biopolitica che sono ricorsi alla testimonianza dello scrittore torinese, su tutti Agamben<sup>58</sup>, Forti ha riaffermato la centralità della figura del salvato, quest'ultima lungamente trascurata in favore del sommerso, simbolo del male radicale perpetrato ad Auschwitz. Il concetto di zona grigia si rivela così un ottimo strumento ermeneutico con cui indagare ancora più in profondità le passioni che legano in modo inscindibile l'essere umano al potere.

#### 4. Il caso Primo Levi

«Come si comporterebbe ognuno di noi se venisse spinto dalla necessità e in pari tempo allettato dalla seduzione»<sup>59</sup>? Stupisce che pochi interpreti si siano

---

<sup>53</sup> Sul nesso tra 'passioni tristi' e politica si veda R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano 1991.

<sup>54</sup> H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Torino 2004.

<sup>55</sup> Su questo si veda inoltre R. Esposito, *Bíos: biopolitica e filosofia*, Torino 2004.

<sup>56</sup> S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 392.

<sup>57</sup> S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 386. Su questo si veda anche Ead., *Banalità del male*, in *I concetti del male*, a cura di P. P. Portinaro, Torino 2002, pp. 30-52.

<sup>58</sup> G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino 1998.

<sup>59</sup> P. Levi, *Opere complete*, vol. II, a cura di M. Belpoliti, Torino 2016, p. 1186.

soffermati sul significato della domanda posta da Primo Levi in conclusione del capitolo sulla zona grigia de *I sommersi e i salvati*. Culmine della riflessione etica che lo scrittore torinese ha condotto a partire dalla propria esperienza di sopravvissuto all'interno di Auschwitz, queste parole rappresentano a nostro avviso anche la conclusione dello «studio pacato di alcuni aspetti dell'animo umano»<sup>60</sup> iniziato con *Se questo è un uomo*.

Levi non ha mai nascosto il suo interesse 'etologico' nei confronti dell'animale-uomo: «L'assistere al comportamento dell'uomo che agisce non secondo ragione, ma secondo i propri impulsi profondi, è uno spettacolo di estremo interesse, simile a quello di cui gode il naturalista che studia le attività di un animale dagli istinti complessi»<sup>61</sup>. A fare di *Se questo è un uomo* un *unicum* all'interno della memorialistica novecentesca è appunto il tentativo di trattare Auschwitz come una «gigantesca esperienza biologico sociale», di fare cioè dell'estreme condizioni di vita del lager il *setting* sperimentale attraverso cui «stabilire che cosa sia essenziale e che cosa acquisito nel comportamento dell'animale-uomo di fronte alla lotta per la vita»<sup>62</sup>.

Al centro della testimonianza di Primo Levi è posto il capitolo *I sommersi e i salvati*, nelle cui pagine lo scrittore torinese cerca di tirare le somme di quanto osservato tra i reticolati del lager. A detta dell'autore, il dato antropologico e sociologico più importante che emerge dall'«esperimento Auschwitz»<sup>63</sup> è la pressoché spontanea e immediata divisione della compagine delle vittime in «due categorie ben distinte: i sommersi e i salvati». Come è noto, i salvati sono quei prigionieri che, per abilità e per fortuna, riescono ad ottenere una posizione sopraelevata, aumentando così le loro *chance* di sopravvivenza. Ciò significa accettare di collaborare con il potere, diventare cioè parte della complessa gerarchia del campo, la cui finalità è lo sfruttamento e lo sterminio delle stesse vittime. Sul fondo di questa infame catena stanno i sommersi, coloro che, più sfortunati e incapaci, non riescono ad accedere ai privilegi erogati dall'alto. Come mostra Simona Forti, le implicazioni etico-politiche della tesi leviana sono molte. Qui ci interessa sviluppare però la 'fenomenologia dell'animo umano' elaborata da Levi, ossia capire quali sono le ragioni e le motivazioni che spingono un prigioniero a collaborare con il potere che l'opprime. Prima di ciò, occorre tenere presente la precondizione teorica dello studio leviano, al fine di evitare i facili fraintendimenti a cui l'estremità della situazione presa in esame potrebbe condurre:

Noi non crediamo alla più ovvia e facile deduzione: che l'uomo sia fondamentalmente brutale, egoista e stolto come si comporta quando ogni sovrastruttura civile sia tolta, e che lo «Häftling» non sia dunque che l'uomo senza inibizioni. Noi pensiamo piuttosto che, quanto a questo, null'altro si può concludere, se non che di

---

<sup>60</sup> Ivi, p. 138.

<sup>61</sup> Ivi, p. 347.

<sup>62</sup> P. Levi, *Opere complete*, vol. I, cit., p. 63.

<sup>63</sup> M. Bucciandini, *Esperimento Auschwitz*, Torino 2011.

fronte al bisogno e al disagio fisico assillanti, molte consuetudini e molti istinti sociali sono ridotti al silenzio<sup>64</sup>.

In altri termini, il lager rappresenta un pervertimento della «vita comune», una sua estremizzazione; tuttavia, ciò non significa che l'«animo umano» muti di segno con l'ingresso nel campo, così come la cruda realtà dell'universo concentrazionario non necessariamente conduce al pessimismo antropologico. Semmai, le estreme condizioni di vita sperimentate ad Auschwitz possono essere utilizzate, ed è questo l'invito di Levi, per verificare il livello di saturazione della normalità<sup>65</sup>.

Come tutte le testimonianze della deportazione nazista, *Se questo è un uomo* è un'opera interamente dedicata alla situazione del sopravvivere, ai condizionamenti che la lotta per la vita impone alla *praxis* dei singoli individui. In un primo momento, la descrizione accurata dei vari aspetti della vita concentrazionaria (il lavoro forzato, le selezioni, il regime alimentare insufficiente e la visione costante della morte) sembrerebbe condurre Levi alla risposta più ovvia: il rapporto tra essere umano e potere in condizioni di estrema necessità è monopolizzato dalla «fame cronica sconosciuta agli uomini liberi»<sup>66</sup>, realizzando così una perfetta coincidenza tra *bios* e *zoé*, tra *ethos* e istinto di autoconservazione. Per dirla con i moderni, è il *self-love* l'unica dimensione passionale a cui l'oppresso verrebbe ridotto in sistemi di potere come il lager. Questa riduzione è non a caso ciò su cui larga parte della riflessione biopolitica sulla *Shoah* ha insistito maggiormente, dall'analisi del processo di disumanizzazione di Hannah Arendt<sup>67</sup>, alle tesi sulla «nuda vita» di Agamben<sup>68</sup>. Tuttavia, l'insistenza di Primo Levi sulla figura del «salvato» rappresenta a nostro parere il tentativo da parte dell'autore di complicare la scena, di mettere in discussione l'ovvia equazione tra sopravvivenza e necessità.

Nella conclusione de *I sommersi e i salvati*, Levi esemplifica le «vie della salvezza», ossia i modi attraverso cui è possibile accedere al privilegio, «raccontando le storie di Schepschel, Alfred L., Elias e Henri». Nel descrivere le vicende di questi suoi compagni di prigionia, vere e proprie «figure del potere»<sup>69</sup>, Levi sfoggia la sua magistrale «capacità di afferrare il di-più», di cogliere cioè «le 'auree' delle persone, componenti fuggevoli e quasi inafferrabili degli individui,

<sup>64</sup> P. Levi, *Opere complete*, vol. I, cit., p. 206.

<sup>65</sup> A tal riguardo, occorre tenere presente che a detta di Levi il Lager «era la realizzazione del fascismo, era il fascismo integrato, completato» (P. Levi, *Intervista del 25 gennaio 1975*, in *Rai Tg della sera*, in *Il veleno di Auschwitz. Il volto e la voce: testimonianze in TV 1963-1986*, a cura di F. Sessi Ferdinando e S. Gawronski, Venezia 2016). In altri termini, il campo di concentramento rappresenta il compimento del totalitarismo, dunque una realtà pienamente politica, e non, come spesso si è sostenuto, il ritorno a un presunto «*Hobbesian Hell*» pre-politico. Cfr. F. D. Homer, *Primo Levi and the Politics of Survival*, Missouri 2001, pp. 23-42.

<sup>66</sup> P. Levi, *Opere complete*, vol. I, cit., p. 161.

<sup>67</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino 2004.

<sup>68</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995.

<sup>69</sup> Su questo si veda la conferenza di Simona Forti *Se questo è un uomo di Primo Levi* disponibile al sito [http://www.festivalfilosofia.it/2017/index.php?mod=c\\_video&id=170](http://www.festivalfilosofia.it/2017/index.php?mod=c_video&id=170) (visionato in data 5/4/2019).



che riguardano sia l'aspetto fisico come ciò che definiamo comunemente 'carattere'<sup>70</sup>. Di fatto, ciò che emerge da queste pagine, in cui il 'non-detto' pressoché scandaloso è tenuto a bada dalla cornice memorialistica, è il carattere politico della sopravvivenza, per il quale determinate condizioni di esistenza si dimostrano il terreno fertile per l'instaurazione di rapporti di potere altrimenti impossibili. Prima di entrare nel campo, Alfred L. era un uomo di successo e, ora, pare non riuscire ad accettare di essere un prigioniero qualunque<sup>71</sup>. Egli desidera ardentemente «non essere confuso col gregge»<sup>72</sup>, vuole cioè ricevere «ulteriori convalide non solo del valore ma soprattutto della necessità e utilità della propria persona»<sup>73</sup>. Lo stesso vale per Elias, un rozzo individuo privo di qualunque talento degno di nota, eccetto una forza fisica invidiabile. Quest'ultima è ciò che gli permette di diventare parte della gerarchia del lager, sino ad assumere i panni dello spietato sovrintendente. Come evidenzia Levi, «in Lager, Elias prospera e trionfa», anzi, è addirittura «verosimilmente un individuo felice»<sup>74</sup>. Insomma, Elias ha trovato nell'ingiusta situazione del campo di concentramento l'opportunità di essere 'qualcuno che conta', di diventare cioè colui che non avrebbe mai potuto essere in una società civile. Di fatto, precisa Levi, se «Elias riacquisterà la libertà, si troverà confinato del consorzio umano, in un carcere o in un manicomio». Attraverso queste storie, dunque, Auschwitz sembra cambiare aspetto, diventando una sorta di 'acceleratore sociale', dove certi «tipi-umani», non importa se vittime o carnefici, sono in grado di ottenere il prestigio a lungo desiderato, ma che è sempre stato loro precluso a causa dei correttivi della società civile. È in forza di questa intuizione 'scandalosa' che Levi si sente autorizzato a «gettare ponti con la realtà ordinaria»<sup>75</sup>, a infrangere cioè il pudore memorialistico che non permette di stabilire alcuna connessione fra l'estremo e la normalità.

Non esistono attorno a noi degli Elias, più o meno realizzati? Non vediamo noi vivere individui ignari di scopo, e negati a ogni forma di autocontrollo e di coscienza? Ed essi non già vivono *malgrado* queste loro lacune, ma precisamente, come Elias, in funzioni di esse.

Quarant'anni più tardi, queste considerazioni verranno sviluppate in maniera più dettagliata all'interno dell'ultima opera di Primo Levi, quest'ultima intitolata, non a caso, *I sommersi e i salvati*. Qui il prestigio è infatti l'elemento

---

<sup>70</sup> M. Belpoliti, *Nasi, boccette, ricordi*, in *Primo Levi*, a cura di M. Barenghi, M. Belpoliti e A. Stefi, Milano 2017, p. 450.

<sup>71</sup> A detta di Primo Levi, il caso di Alfred L. è la prova di «quanto sia vano il mito dell'uguaglianza originale fra gli uomini». Come sottolineato da Alberto Cavaglion, questo passaggio può essere considerato un riferimento esplicito alla filosofia di Rousseau. P. Levi, *Se questo è un uomo. Edizione commentata*, a cura di A. Cavaglion, Torino 2012, p. 208, nota 18.

<sup>72</sup> P. Levi, *Opere complete*, vol. I, cit., p. 212.

<sup>73</sup> G. Pietropoli Charmet, *L'insostenibile bisogno di ammirazione*, Roma-Bari 2018, p. 13.

<sup>74</sup> Ivi, p. 215.

<sup>75</sup> S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 388.

che conduce l'analisi leviana della sopravvivenza all'interno della cosiddetta «zona grigia». Nel capitolo *La zona grigia*, l'argomentazione di Levi prende le mosse dalla figura dello *Zugang*, il nuovo arrivato su cui gli anziani del campo erano soliti «sfogare la [loro] umiliazione, a trovare a sue spese un compenso, a costruirsi a sue spese un individuo di rango più basso su cui riversare il peso delle offese ricevute dall'alto»<sup>76</sup>. A detta di Levi, l'ostilità nei confronti dello *Zugang* è motivata essenzialmente da due ragioni: in prima istanza, dal «nosismo», ossia quell'«egoismo esteso a chi ti è più vicino»<sup>77</sup> teso a «consolidare il 'noi' a spese del 'loro'». Affianco a questa brutale, ma necessaria, strategia di sopravvivenza – *mors tua vita mea* –, Levi pone però «la ricerca di prestigio». A detta dell'autore, si tratta di «un bisogno insopprimibile» della nostra civiltà<sup>78</sup>, ossia la ricerca, per dirla con Bourdieu, di un «capitale simbolico» da spendere nei confronti dei propri simili. Insomma, sembra dirci Levi, la disumanizzazione del lager non riduce l'animale-uomo a un automa mosso esclusivamente dai più elementari bisogni biologici; essa è sinonimo anche di una degradazione psico-morale che ferisce in maniera brutale l'orgoglio e l'autostima dei singoli individui. In altri termini, più un individuo è ridotto a una nullità, più egli desidererà essere qualcuno e accetterà il più infame dei compromessi pur di accedere anche al più inutile dei privilegi. È questo il dato antropologico più sconcertante che emerge dalle pagine de *La zona grigia*: il desiderio di prestigio, di distinzione, non sopraggiunge «a causa, ma nonostante» l'ambiente estremo in cui gli esseri umani si ritrovano a vivere; una passione, come la *glory* hobbesiana, «così potente da prevalere perfino in condizioni che sembrerebbero tali da spegnere ogni volontà individuale»<sup>79</sup>.

Non è un caso se Primo Levi decide di concludere il capitolo *La zona grigia*, ricorrendo, come nelle pagine centrali di *Se questo è un uomo*, a due casi limite: i *Sonderkommando* e Chaim Rumkowski. Le «squadre speciali» esemplificano l'umano attaccamento alla vita, quell'*amore di sé* – «una proprietà della sostanza vivente»<sup>80</sup> – che ci porta a preferire, quasi illogicamente, «qualche settimana in più di vita (quale vita!) alla morte immediata». L'ambigua vicenda del «re dei Giudei» fornisce invece a Levi un caso paradigmatico della contorta relazione tra 'amor proprio' e potere. La megalomane gestione del Ghetto da parte di Rumkowski è infatti la prova di come certe situazioni, sebbene ingiuste e opprimenti, possano rappresentare per quei «tipi umani avidi di potere» la possibilità di ottenere «una carica» sino a quel momento inaccessibile. Non importa quanto essa sia «spaventosa»: una carica costituisce sempre un «riconoscimento sociale», solleva «di uno scalino»<sup>81</sup>, permette cioè di allontanare lo spettro assillante della propria mediocrità.

<sup>76</sup> P. Levi, *Opere complete*, vol. II, cit., p. 1166.

<sup>77</sup> Ivi, p. 1194. Sul concetto di «nosismo» in Primo Levi si veda A. Bravo, *Raccontare per la storia*, Torino 2014, pp. 95-99.

<sup>78</sup> Ivi, p. 1166.

<sup>79</sup> P. Levi, *Opere complete*, vol. II, cit., p. 1185.

<sup>80</sup> Ivi, vol. I, p. 671.

<sup>81</sup> Ivi, vol. II, p. 1182.

Riteniamo dunque di poter concludere che la bipartizione tra «necessità» e «seduzione» operata da Levi ricalchi la distinzione moderna tra amor di sé e amor proprio, o meglio, faccia sua una consapevolezza antropologico-filosofica ben precisa e a cui lo scrittore torinese ha sempre guardato in maniera simpatetica<sup>82</sup>. La filosofia moderna fornisce infatti una cornice teorica entro cui sviluppare con efficacia molti aspetti fondamentali del pensiero leviano<sup>83</sup>. La presenza in Levi di una riflessione sull'amor proprio è stata evidenziata da Risa Sodi nell'influente *A Dante Of Our Time*. A detta dell'autrice, «Levi is concerned with such moral dilemmas as the conflict between an ethical order and the natural love of self»<sup>84</sup>, ossia «how to reconcile the either/or of traditional ethics with [...] the obligation of *amor proprio*»<sup>85</sup>. Un dilemma etico che Levi mutuerebbe dunque dalla *Commedia* dantesca, dove appunto è la distinzione tra *cupiditas* (vizio) e *medietas* (virtù) a stabilire la dannazione e la beatitudine delle anime e che analogamente permetterebbe di accertare le diverse «quote di colpa» all'interno della zona grigia di Auschwitz<sup>86</sup>.

Per quanto Dante rappresenti una delle fonti principali per Primo Levi<sup>87</sup>, riteniamo però che il tema moderno dell'amor proprio sia confluito all'interno del suo pensiero attraverso una rilettura laica di Manzoni e di Dostoevskij, prendendo cioè le distanze dalla cornice provvidenzialistica del primo<sup>88</sup> e dalla condanna moralistica del secondo<sup>89</sup>. Per quanto riguarda l'autore de *I promessi sposi*, gli interpreti hanno sottolineato quanto il giansenismo francese sia stato fondamentale per lo sviluppo delle riflessioni antropologiche e morali che troveranno proprio nel capolavoro del 1840 – forse il testo più meditato da Primo Levi – una compiuta formulazione<sup>90</sup>. Nelle *Osservazioni sulla morale cattolica*, vero e proprio «studio dell'individuo in concreto con la sua fragilità»<sup>91</sup>, l'influenza dei moralisti francesi, su tutti Nicole, risulta evidente proprio nella trattazione

<sup>82</sup> D. Amsallem, *Illuminista*, in *Primo Levi*, a cura di M. Barenghi, M. Belpoliti e A. Stefi, cit., pp. 290-298.

<sup>83</sup> S. Ghelli, *Il peso insostenibile della fortuna. L'ateismo di Primo Levi*, «Iride», XXXI, 2018, vol. 84, pp. 253-257.

<sup>84</sup> R. Sodi, *A Dante Of Our Time. Primo Levi and Auschwitz*, New York 1990, p. 26.

<sup>85</sup> Ivi, pp. 33-34. Richiamandosi alla tradizione greco-tomistica medievale, cornice teorica dell'etica dantesca, Sodi utilizza qui il termine di 'amor proprio' senza operare alcuna distinzione con l'amor di sé.

<sup>86</sup> P. Levi, *Opere complete*, vol. II, cit., p. 1169: «Se dipendesse da me, se fossi costretto a giudicare, assolverei a cuor leggero tutti coloro per cui il concorso nella colpa è stato minimo, e su cui la costrizione è stata massima».

<sup>87</sup> M. Belpoliti, *Primo Levi. Di fronte e di profilo*, Milano 2015, pp. 323-327.

<sup>88</sup> Sul rapporto tra Levi e Manzoni si vedano A. Rondini, *Manzoni e Primo Levi*, «Testo», XXXI, 2011, vol. 60, pp. 49-86 e M. Cicioni, *Un'amicizia asimmetrica e feconda: Levi e Manzoni*, in *Voci dal mondo per Primo Levi. In memoria, per la memoria*, a cura di L. Dei, Firenze 2007, pp. 63-70.

<sup>89</sup> Cfr. T. Pachmuss, *The Theme of Vanity in Dostoevskij's Works*, «The Slavic and East European Journal», II, 1963, vol. 7, pp. 142-159.

<sup>90</sup> Per una ricostruzione dettagliata si vedano C. Carena, *Manzoni e il giansenismo*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», I, 2006, vol. 98, pp. 139-150 e L. Parisi, *Manzoni, il Seicento francese e il giansenismo*, «MLN», I, 2003, vol. 118, pp. 85-115.

<sup>91</sup> F. Ulivi, *Manzoni*, Milano 1984, p. 179.

delle passioni. Tra queste, la più insidiosa è ancora una volta l'amor proprio, un «amore primitivo» che porta l'essere umano a «riferire tutto a sé stesso, e se ama qualcosa», sottolinea l'autore, «l'ama in relazione a quell'amore ch'egli ha per sé, e che vorrebbe che tutti avessero per lui»<sup>92</sup>. Anche per Manzoni, dunque, l'amor proprio è una passione comparativa, un «amore esclusivo di potenza e di stima» che, da un lato, spinge l'uomo a «entrare in società con i suoi simili», dall'altro, quando non «bilanciato» e «contemperato», porta a voler dominare e sottomettere gli altri. Sarà infatti la declinazione dell'amor proprio come sete di potere e di prestigio a interessare maggiormente la successiva riflessione morale e politica di Manzoni. Perché appunto, come dirà Don Abbondio, «gli uomini son fatti così; sempre voglion salire, sempre salire»<sup>93</sup>: un desiderio di prestigio che, come mostra la piramide del potere de *I promessi sposi*, è tanto più 'vanagloriosa', quanto più ci si allontana dal vertice<sup>94</sup>. È pertanto la vanagloria dei tanti «bravi» che si affollano ai piedi dei vari Don Rodrigo «per ghermire la loro porzioncina di potere»<sup>95</sup> a offrire a Primo Levi il paradigma antropologico attraverso cui interpretare le ambigue vicende degli «uomini grigi» di Auschwitz.

Riteniamo inoltre che ad aver fornito a Levi un modello letterario decisivo con cui trasporre il tema dell'orgoglio all'interno della sua testimonianza sia stata l'opera *Memorie dalla casa dei morti* di Dostoevskij. Alberto Cavaglion ha messo in luce come l'opera dello scrittore russo abbia rappresentato per molti ex-prigionieri dei campi di concentramento nazisti un modello memorialistico fondamentale per la stesura delle tante testimonianze prodotte sulla *Shoah*<sup>96</sup>. Sono molti infatti i parallelismi tra *Se questo è un uomo* e *Memorie dalla casa dei morti*<sup>97</sup>. Sebbene conducano a esiti molto differenti fra loro, le testimonianze dei due autori sono attraversate dal medesimo tentativo di utilizzare l'esperienza di prigionia come materiale empirico da addurre a uno studio antropologico di più ampio respiro. Come dirà lo stesso Dostoevskij al termine della sua vita: «Mi chiamano psicologo, ma non è vero. Io sono soltanto un realista nel senso più alto, cioè descrivo tutte le profondità dell'anima umana»<sup>98</sup>. Nelle opere della maturità questo 'realismo superiore' indagherà la psiche di maestose figure del bene e del male; nelle *Memorie dalla casa dei morti* sono invece le passioni dei prigionieri comuni a interessare maggiormente l'occhio vigile e attento del narratore. Sebbene le questioni del potere e della collaborazione non vengano esplicitamente tematizzate, lo scrittore russo registra, con non poco stupore, la tendenza da parte dei prigionieri-funzionari a utilizzare il privilegio ottenuto

<sup>92</sup> A. Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica. Parte I e II (postuma) e pensieri religiosi*, a cura di A. Cojazzi, Torino 1919, p. 510.

<sup>93</sup> A. Manzoni, *I promessi sposi*, Milano 1999, p. 531.

<sup>94</sup> Cfr. G. Papparelli, *Il Manzoni e l'idea del Superuomo: la figura dell'Innominato*, «Italice», IV, 1947, vol. 24, pp. 336-349.

<sup>95</sup> P. Levi, *Opere complete*, vol. II, cit., p. 1185.

<sup>96</sup> A. Cavaglion, *Introduzione*, in L. Nissim Momigliano, *Ricordi della casa dei morti e altri scritti*, a cura di A. Chiappano, Firenze 2008, pp. 9-13.

<sup>97</sup> Id., *Dostoevskij presso Primo Levi*, «Belfagor», IV, 2001, vol. 4, pp. 430-435.

<sup>98</sup> F. Dostoevskij, *Ricordi dalla casa dei morti*, Torino 1959, p. 2.

per soddisfare il loro «amor proprio», a fare della loro posizione sopraelevata lo specchio dove riflettere e, al contempo, confermare l'idea che essi hanno della loro potenza.

Le qualità del carnefice si trovano in germe quasi in ogni uomo contemporaneo. Ma le qualità ferine dell'uomo non si sviluppano in tutti ugualmente. [...] Carnefici ce ne sono di due specie: gli uni sono volontari, gli altri, coatti, obbligati. [...] Cosa strana, quanti carnefici mi è occorso di vedere erano tutti gente evoluta, dotati di giudizio, d'intelligenza e di *non comune amor proprio, perfino di orgoglio*. Se in essi questo orgoglio si sia sviluppato in contrasto con l'universale disprezzo che si ha di loro, se sia stato rafforzato dalla consapevolezza del terrore che essi ispirano alla propria vittima e dal sentimento del dominio loro su di lei, io non so. Forse perfino la stessa pompa e teatralità dell'apparato col quale si presentano davanti al pubblico sul patibolo contribuisce a sviluppare in essi una certa superbia<sup>99</sup>.

Pertanto, Primo Levi trova nella testimonianza di Dostoevskij sia la struttura letteraria sia la conferma sperimentale per mezzo delle quali approfondire una tesi antropologica di fatto scandalosa. Perché si è trattato appunto di uno scandalo aver posto l'attenzione sull'amor proprio delle vittime, aver cioè insistito sul fatto che nemmeno la sopravvivenza più estrema è capace di ridurre al silenzio il desiderio di distinzione e riconoscimento: «la condizione di offeso», scrive Levi, «non esclude la colpa, spesso questa è obiettivamente grave, ma non conosco tribunale umano a cui delegarne la misura»<sup>100</sup>. Siamo infatti convinti che lo 'scandalo' sia solo moralistico, sia frutto cioè di un giudizio sulle passioni umane che ancora insiste sul nesso tra utile e vano, tra necessario e superfluo, tra forma e sostanza. Primo Levi ha molto più semplicemente giudicato la «semenza umana» al di qua del bene e del male. Parafrasando Mandeville, si è rifiutato di insegnare agli esseri umani cosa dovrebbero essere, preferendo invece «turbare le loro teste dicendo quello che sono realmente»<sup>101</sup>.

Andrea Clemente

✉ andreaclem92@gmail.com

Simone Ghelli, Università degli Studi di Pavia – FINO

✉ simone.ghelli@edu.unige.it

---

<sup>99</sup> Ivi, pp. 254-255 [C. d. A].

<sup>100</sup> P. Levi, *Opere complete*, vol. II, cit., p. 1169.

<sup>101</sup> B. Mandeville, *La favola delle api*, cit., p. 23.



*Contributi/5*

## «*La plus héroïque de toutes les passions*»

### L'amor di patria secondo Rousseau

Debora Sicco

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 15/09/2018. Accettato il 21/03/2019.

---

The aim of this article is to discuss Rousseau's concept of love of country, the political passion *par excellence*. Love of country is necessary for a proper functioning of politics according to Rousseau. For him, in fact, passions are essentials for the life in community. In particular, the article explores the relationship between love of country and heroism: public education, traditions and national festivities raise love of country and enhance it.

\*\*\*

#### 1. Una politica delle passioni

Le passioni, insieme ai desideri, costituiscono agli occhi di Jean-Jacques Rousseau il principale motore delle azioni umane<sup>1</sup>; in quanto tali, esse sono imprescindibili e non devono essere eliminate, bensì opportunamente indirizzate. In ambito politico, questa idea si traduce nel duplice obiettivo di contrastare le passioni che porterebbero a eludere le leggi e rafforzare quelle che inducono ad amarle. Rousseau non trascurava dunque il fondamentale ruolo politico delle passioni; al contrario, lo riconosce e fa di esse il perno di una lucida strategia politica. Oltre a sostenere che «il timore e la speranza sono i due strumenti con i quali si governano gli uomini»<sup>2</sup>, egli si sofferma in più occasioni sul ruolo

---

<sup>1</sup> «Solo la passione può indurci ad agire». J.-J. Rousseau, *Émile*, in *Œuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Paris 1959-1995 (d'ora in poi indicate con *OC*), vol. 4, p. 453; trad. it. a cura di P. Massimi, Milano 1997. Cfr. in merito M. Menin, *Il libro mai scritto*, Bologna 2013, p. 308.

<sup>2</sup> J.-J. Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, in *OC*, vol. 3, p. 937; trad. it. in *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Torino 1970, p. 1119. Il *Projet de constitution pour la Corse*, lasciato incompiuto da Rousseau, è, insieme alle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, uno dei

cruciale dell'amor di patria, la passione politica per eccellenza. In quanto tale, essa offre un esempio emblematico del modo in cui per Rousseau funziona il meccanismo politico delle passioni, la cui analisi sarà l'oggetto di questo articolo. In particolare, ci si propone di chiarire il rapporto dell'amor di patria con la nozione di eroismo, per poi mettere in luce come l'educazione pubblica, i costumi e le feste possano suscitarlo e contribuire alla sua affermazione.

A tal fine, ci si concentrerà soprattutto su due scritti rousseauiani: il *Discours sur l'économie politique*, pubblicato per la prima volta nel novembre 1755 nel volume V dell'*Encyclopédie*, e le *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, pubblicate postume nel 1782. In entrambi la centralità dell'amor di patria appare evidente: oltre a essere affrontato ampiamente nella seconda parte del *Discours sur l'économie politique*, nelle *Considérations* è addirittura presentato come la sola garanzia per la Polonia di non essere annientata dalla Russia o da una delle altre potenze che ambiscono alla sua conquista. Infatti, agli occhi di Rousseau

una sola cosa è sufficiente per renderla [la Polonia] inespugnabile: l'amore della patria e della libertà animato dalle virtù che ne sono inseparabili. Ne avete appena dato un esempio imperituro. Finché questo amore arderà nei cuori non vi premunirà forse da un giogo passeggero, ma prima o poi esploderà, scuoterà il giogo e vi renderà liberi.<sup>3</sup>

Persino nella triste prospettiva di una sconfitta dei Confederati di Bar e del conseguente smembramento dello Stato, l'amor di patria, se profondamente radicato nel cuore dei cittadini, consentirà alla Polonia di sopravvivere come nazione e, successivamente, di liberarsi dal giogo dell'oppressore<sup>4</sup>. Già alla luce di questa citazione, non sorprende che le *Considérations* siano state definite «il primo romanzo dell'energia nazionale»<sup>5</sup>.

Finora, il ruolo dell'amor di patria nell'opera di Rousseau è stato studiato soprattutto in relazione al repubblicanesimo e alla retorica della virtù repubblicana<sup>6</sup>; qui si è scelto di privilegiare una lettura antropologica, per mostrare come il legislatore (e, in un secondo momento, il magistrato) possa

---

due scritti in cui egli tenta di applicare – o meglio, di adattare – i principi del diritto politico a una situazione concreta.

<sup>3</sup>J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, in *OC*, vol. 3, p. 1019; trad. it. in *Scritti politici*, cit., p. 1192 (leggermente modificata). L'esempio a cui Rousseau allude è quello dei Confederati di Bar, ossia dei nobili polacchi che il 29 febbraio 1768 si erano riuniti in una Confederazione per opporsi alle ingerenze della Russia negli affari della Polonia. Dopo le sconfitte subite dai Confederati nella primavera del 1771, la Polonia sarà effettivamente soggiogata e spartita, all'inizio del 1772, tra Russia, Prussia e Austria.

<sup>4</sup>Cfr. a questo proposito J. Fabre, *Introductions. Considérations sur le gouvernement de Pologne*, in *OC*, p. CCXXXVIII e, dello stesso autore, *J.-J. Rousseau et le destin polonais*, «Europe», CC-CXCI-CCCXCII, 1961 e *Realisme et utopie dans la pensée politique de Rousseau*, «Annales de la société Jean-Jacques Rousseau», XXXV, 1959-1962, pp. 181-216.

<sup>5</sup>J. Fabre, *Introductions. Considérations sur le gouvernement de Pologne*, cit., p. CCXLIII.

<sup>6</sup>In merito, cfr. almeno la monografia di G. Lèpan, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*, Paris 2007 e A. Abizadeh, *Banishing the Particular: Rousseau on Rhetoric, Patrie, and the Passions*, «Political Theory», XXIX, 2001, 4, pp. 556-582. Sullo stesso tema, ma con attenzione rivolta



rendere gli uomini buoni cittadini semplicemente sfruttando la loro naturale componente passionale. Infatti, al fine dell'identificazione dell'individuo con il corpo collettivo di cui fa parte, nonché del superamento degli interessi particolari o corporativi a favore dell'autentico interesse generale, la ragione non è sufficiente: occorre l'instaurarsi di un legame affettivo<sup>7</sup>. Questo legame non è altro che l'amor di patria; esso, oltre a testimoniare la fondamentale sinergia fra morale e politica caratteristica del pensiero rousseauiano, consente di mettere in luce il modo in cui Rousseau ha contribuito alla progressiva valorizzazione della dimensione affettiva della politica. Come hanno ben compreso alcuni protagonisti della Rivoluzione<sup>8</sup>, l'accento che egli pone su tale dimensione, insieme all'idea di avvalersene per promuovere un governo tanto duraturo e stabile quanto può esserlo un governo umano, costituisce uno dei suoi lasciti politici più significativi.

## 2. Amor di patria ed eroismo

Rousseau attribuisce alle passioni una tale rilevanza politica da sostenere che «un uomo privo di passioni sarebbe certamente un pessimo cittadino»<sup>9</sup>. Ne consegue che chi governa non deve prefiggersi l'irrealizzabile scopo di distruggere le passioni, bensì avvalersene per far amare le leggi, ossia per farle rispettare davvero. Rousseau è infatti convinto della sostanziale inefficacia della coercizione; mentre la minaccia delle punizioni suscita soltanto un'obbedienza puramente esteriore e perennemente instabile, «l'autorità più assoluta è quella che penetra nell'intimo dell'uomo, e si esercita sulla volontà non meno che sulle azioni»<sup>10</sup>. Le passioni costituiscono proprio la via d'accesso a questa dimensione interiore dell'uomo; è perciò necessario conoscerle e saperle stimolare oppure contrastare, opponendole le une alle altre come Rousseau suggerisce anche nella *Nouvelle Héloïse*. Qui nella lettera XII della parte IV, inviata da Madame de Wolmar a Madame d'Orbe, la prima riferisce una significativa ammissione di Wolmar, «uomo senza passioni», secondo cui

tutti i grandi sforzi, tutte le azioni sublimi sono opera loro; la fredda ragione non ha mai compiuto alcun fatto illustre, e non si trionfa delle passioni che opponendole tra loro. Quando s'alza quella della virtù, essa domina incontrastata e tiene tutto in equilibrio; ecco in che modo si forma il vero saggio, che non è al riparo dalle passioni

---

specificamente al *Contrat social*, cfr. inoltre N. Saccamano, *Rhetoric, Consensus, and the Law in Rousseau's Social Contract*, «Modern Language Notes», CVII, 1992, 4, pp. 730-751.

<sup>7</sup> Cfr. B. Baczko, *Solitude et communauté*, Paris-Le Haye 1974.

<sup>8</sup> Cfr. a questo proposito E. Franzini, *Il teatro, la festa e la rivoluzione*, Palermo 2002. A essere ripresa dai rivoluzionari è soprattutto la nozione rousseauiana di festa, che Robespierre cerca di tradurre in atto e istituzionalizzare.

<sup>9</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, in *OC*, vol. 3, p. 259; trad. it., cit., p. 392.

<sup>10</sup> Ivi, p. 251; trad. it., cit., p. 384. Sulla questione dell'autorità in Rousseau, cfr. M. Menin, *La force des signes: Rousseau et l'autorité des choses*, «Historia philosophica», XVI, 2018, 1.

più degli altri, ma che solo è capace di vincerle per mezzo loro; come un pilota sa navigare pur coi venti opposti.<sup>11</sup>

Nessuno dunque, nemmeno il vero saggio, è privo di passioni; la saggezza consiste piuttosto nella capacità di gestirle adeguatamente, equilibrandole fra loro. Questa funzione armonizzatrice, svolta a livello individuale dalla virtù, è affidata sul piano sociale all'amor di patria, il mezzo più efficace per condurre i cittadini alla virtù, intesa nel *Discours sur l'économie politique* come «conformità della volontà particolare alla volontà generale»<sup>12</sup>. Infatti,

è indubbio che i maggiori prodigi di virtù sono stati prodotti dall'amor di patria: sentimento dolce e vivo, che unisce la forza dell'amor proprio a tutta la bellezza della virtù, e dà a quest'ultima un'energia che, senza snaturarla, ne fa la più eroica di tutte le passioni. È l'amor di patria a produrre tante azioni immortali, il cui splendore abbaglia i nostri deboli occhi, e a rendere grandi tanti uomini, le cui antiche virtù hanno assunto l'aspetto di leggenda da quando l'amor di patria è diventato oggetto di derisione.<sup>13</sup>

Questo passo del *Discours sur l'économie politique* solleva un'interessante questione, ovvero quella del rapporto fra amor di patria ed eroismo, considerato anche alla luce del confronto tra antichi e moderni.

In merito alla prima, è utile ricordare un breve scritto di Rousseau, il *Discours sur cette question: quelle est la vertu la plus nécessaire au héros et quels sont les héros à qui cette vertu a manqué?*, composto in risposta a un quesito proposto nel 1751 dall'*Académie de Corse*. Benché lo stesso Rousseau, accettando di pubblicarlo molti anni dopo, non esprima un giudizio positivo su di esso<sup>14</sup>, la dinamica tra eroismo, amor di gloria e amor di patria che vi è descritta merita qualche cenno. Nel *Discours sur la vertu la plus nécessaire au héros*, infatti, egli mette in luce la sostanziale ambivalenza dell'eroismo, che può essere sia pregevole sia inutile se non, addirittura, nocivo. Generalmente, con le loro imprese gli eroi contribuiscono alla felicità pubblica, costringendo gli altri uomini a sottostare all'autorità della ragione e, quindi, a essere felici. Sulla base di questa constatazione, si può concludere che «fra tutte le qualità dell'anima,

---

<sup>11</sup> J.-J. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, in *OC*, vol. 2, p. 493; trad. it. a cura di E. Pulcini, Milano 2001, p. 515. A questo proposito, è interessante anche quanto Rousseau scrive in uno dei *Fragments politiques*: «L'errore della maggior parte dei moralisti è sempre stato di credere l'uomo un essere essenzialmente ragionevole. L'uomo è soltanto un essere sensibile, che per agire ascolta unicamente le sue passioni, e al quale la ragione serve soltanto come rimedio alle sciocchezze che esse gli fanno fare». J.-J. Rousseau, *Fragments politiques*, in *OC*, vol. 3, p. 554; trad. it. in *Scritti politici*, cit., p. 710. L'uomo è dunque un essere sensibile, e il ruolo della ragione è semplicemente quello di 'pilotare' le passioni.

<sup>12</sup> Cfr. *Discours sur l'économie politique*, cit., p. 252; trad. it., cit., p. 385. Richiamandosi a questa definizione di virtù, Rousseau osserva che «l'amor di patria conduce necessariamente a essa, dato che vogliamo volentieri ciò che vogliono coloro che amiamo». J.-J. Rousseau, *Fragments politiques*, cit., p. 536.

<sup>13</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, cit., p. 255; trad. it., cit., p. 387.

<sup>14</sup> Cfr. l'*Avertissement* posto in apertura del *Discours*: «Questo scritto non è affatto buono, e dopo averlo composto me ne resi conto così bene da non osare nemmeno inviarlo». J.-J. Rousseau, *Discours sur la vertu la plus nécessaire au héros*, in *OC*, vol. 2, p. 1262.

l'eroismo è quella che per i popoli è più importante trovare in coloro che li governano»<sup>15</sup>. Tuttavia, l'eroismo non giova sempre alla politica, perché per gli eroi la felicità pubblica non rappresenta un fine, ma un mezzo per raggiungere l'agognata gloria, in cui risiede la loro vera ambizione. È dunque un bene che gli eroi siano molto rari: se essi fossero più numerosi, anziché collaborare per la felicità di tutti finirebbero per rivaleggiare fra loro, con conseguenze disastrose.

L'amor di gloria, però, non è il solo movente possibile dell'azione eroica: l'amor di patria può svolgere lo stesso ruolo. Nel distinguere fra i due, è indubbio che Rousseau manifesti una spiccata preferenza per il secondo: «L'amore della gloria ha provocato beni e mali innumerevoli; l'amor di patria ha un principio più puro ed effetti più sicuri; così, il mondo è stato spesso sovraffollato di eroi; ma le nazioni non avranno mai abbastanza cittadini»<sup>16</sup>. E sono proprio le azioni compiute in nome dell'amor di patria a essere veramente eroiche, come conferma l'esempio del popolo corso, a cui Rousseau rivolge questa apostrofe:

No, non è al valore di quanti fra i vostri concittadini hanno versato il sangue per il loro paese che accorderò la corona eroica, ma al loro ardente amor di patria e alla loro invincibile costanza nelle avversità. Per essere eroi, con tali sentimenti avrebbero persino potuto fare a meno di essere coraggiosi.<sup>17</sup>

D'altra parte, agli occhi di Rousseau la virtù eroica per eccellenza non è il valore militare, bensì la forza d'animo, che rende l'eroe capace di grandi azioni e può persino sopperire alle virtù di cui è privo. Lo stesso Catone Uticense, che Rousseau non ha esitato a preferire a Socrate, non era privo di vizi (l'amore per il denaro e per il vino) e non si era distinto sui campi di battaglia: il suo eroismo si è manifestato «quando ha formato da un corpo di militari una società di uomini saggi, giusti e modesti»<sup>18</sup>.

Alla luce di queste considerazioni, non sorprende che egli abbia definito l'amor di patria «la più eroica di tutte le passioni»: chi agisce animato da questa passione è infatti in grado di compiere azioni straordinarie per servire la patria, sormontando qualsiasi ostacolo. Il popolo corso lo ha dimostrato, ma rappresenta agli occhi di Rousseau una rara eccezione nella sua epoca<sup>19</sup>; come suggerisce il passo del *Discours sur l'économie politique* citato sopra, sembra infatti che l'amor di patria sia per lo più estraneo alla modernità, tanto che i suoi effetti risultano incomprensibili o incredibili ai moderni. In generale, Rousseau ritiene che in

<sup>15</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur la vertu la plus nécessaire au héros*, cit., p. 1264.

<sup>16</sup> Ivi, p. 1265.

<sup>17</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur la vertu la plus nécessaire au héros*, cit., p. 1270.

<sup>18</sup> Ivi, p. 1268. Per quanto riguarda il confronto tra Socrate e Catone, il primato va a quest'ultimo in quanto cittadino. Cfr. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, cit., p. 255; trad. it., cit., p. 388.

<sup>19</sup> Cfr. a questo proposito J.-J. Rousseau, *Contrat social*, in *OC*, vol. 3, p. 391; trad. it. in *Scritti politici*, cit., p. 763: «Vi è ancora in Europa un paese capace di legislazione: è l'isola di Corsica. Il coraggio e la costanza con cui questo valoroso popolo ha saputo riconquistare e difendere la propria libertà meriterebbero proprio che qualche saggio uomo gli insegnasse a conservarla».

età moderna, nonostante qualche grande azione, non vi siano grandi uomini<sup>20</sup>; invece, come scriverà nelle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, «quando si legge la storia antica, pare d'essere trasportati in un altro mondo, in mezzo a esseri diversi»<sup>21</sup>.

La distanza tra antichi e moderni si manifesta soprattutto nell'incapacità dei secondi di far rivivere la magnanimità dei primi, a causa del predominio dell'interesse personale nelle loro vite. Nel presentare questa distanza come insormontabile, Rousseau trasforma la condanna di disumanità rivolta agli antichi dai contemporanei in una condanna della debolezza e dei costumi di questi ultimi. D'altra parte, egli riconosce che esistono alcune eccezioni: le sagge istituzioni degli antichi possono ancora essere comprese e apprezzate da alcuni popoli, come quello corso e quello polacco. In altri termini, «il progetto di Rousseau si fonda sull'idea che indubbiamente un profondo fossato separa regimi antichi e moderni, ma che resta possibile e desiderabile oltrepassarlo, quando eccezionalmente si presentano le circostanze opportune»<sup>22</sup>. Occorre pertanto prendere a modello gli antichi legislatori, Licurgo *in primis*, e come loro riconoscere l'importanza politica dei costumi, la cui singolarità dev'essere preservata e non annientata.

Questo programmatico riferimento agli antichi non è certamente esclusivo di Rousseau: basti pensare, fra i filosofi politici moderni, a Machiavelli, Montesquieu e Mably, come lui invitato dal conte polacco Wielhorski a proporre un progetto di riforma per la Polonia. Il modo in cui Rousseau struttura la propria politica delle passioni, tuttavia, è peculiare: persuaso dell'incapacità della maggior parte degli uomini a condursi adeguatamente da soli e dell'inefficacia della coercizione, egli ritiene che gli uomini possano essere educati e guidati per mezzo delle loro passioni, fino a far loro sviluppare un intenso sentimento di appartenenza nei confronti della patria. Ciò che i moderni possono e devono riprendere dagli antichi è dunque, secondo Rousseau, il ruolo politico delle passioni. L'emozione, infatti, riveste un ruolo politico determinante e la politica è intrinsecamente passionale; l'unico modo per trasformare gli uomini in cittadini consiste nel suscitare in loro l'intimo assenso per la legge. Se ciò avviene, essi saranno capaci di amare la patria come alcuni esemplari cittadini romani, fino all'oblio di se stessi.

L'amor di patria, oltre a essere una passione da promuovere il più possibile, rappresenta il superamento della passione propria della natura prima dell'uomo, ossia l'amor di sé, e dell'egoismo naturale. L'amor di patria è infatti il risultato della seconda "buona" denaturazione politica, che segue a una prima, cattiva

---

<sup>20</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Fragments politiques*, cit., p. 558.

<sup>21</sup> J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, cit., p. 956; trad. it., cit., p. 1129.

<sup>22</sup> R. Le Menthéour, *Restaurer l'âme antique: Rousseau, Mably et le mirage polonais*, «Dix-huitième siècle», L, 2018, 1, pp. 449-469, qui p. 451. Su Rousseau e gli antichi, cfr. anche D. Leduc-Fayette, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Paris 1974; L. Guerci, *Libertà degli antichi e dei moderni: Sparta, Atene e i philosophes nella Francia del Settecento*, Napoli 1979.

denaturazione sociale, in cui l'amor di sé – amorale – si trasforma, pervertendosi, in amor proprio. È in questo senso che, all'inizio dell'*Émile*, Rousseau scrive:

Le buone istituzioni sociali sono quelle che meglio riescono a snaturare l'uomo, a privarlo della sua esistenza assoluta per conferirgliene una relativa, a inserire l'io nell'unità comune, di guisa che ogni singolo individuo non senta più se stesso come unità, ma come parte dell'unità, e non abbia rilevanza alcuna se non nel tutto in cui è assorbito.<sup>23</sup>

Il modello<sup>24</sup> emblematico della seconda denaturazione è Sparta; non a caso, Rousseau propone continuamente l'esempio del popolo spartano, oltre che di quello romano. Ma Spartani e Romani non sono i soli popoli antichi a offrire suggestioni apprezzabili. A questo proposito, è interessante quel che afferma quando consiglia ai polacchi di riprendere l'usanza del giudizio dei faraoni dopo la morte, per evitare che il re, una volta ascenso al trono, si convinca di poter fare a meno della pubblica approvazione:

L'indifferenza dei moderni verso tutti gli oggetti morali e verso tutto ciò che può dare forza agli animi, farà senza dubbio considerarlo come una follia l'idea di ripristinare quest'uso per i re di Polonia; e non è dai Francesi, e tanto meno dai filosofi, che vorrei cercare di farlo adottare, mentre credo che si possa proporlo ai Polacchi.<sup>25</sup>

All'esempio dei popoli antichi si accompagna talvolta quello degli Svizzeri, presentati ai Corsi come esempio sia positivo sia negativo. Il popolo svizzero può infatti essere considerato esemplare finché è rimasto senza bisogni e ha condotto una vita laboriosa e indipendente. Ma da quando la circolazione del denaro si è diffusa insieme al commercio e alla manifattura, il solo esempio che può offrire a un paese come la Corsica è quello di come non bisogna diventare. Fra le molte conseguenze negative del cambiamento avvenuto in Svizzera (terre abbandonate, minore natalità, crescente disuguaglianza sociale...), la più grave è senza dubbio la perdita dell'amor di patria, che prima costituiva la sua forza e che ora è stato soppiantato dall'amore del denaro. Rousseau è infatti persuaso dell'esistenza di uno stretto legame fra autarchia economica basata sull'agricoltura e amor di patria: «Il miglior movente di un governo è l'amor di patria, e tale amore si coltiva con i campi»<sup>26</sup>. Il caso della Svizzera dimostra che l'amor di patria è molto più importante della ricchezza, e che dev'essere costantemente tenuto vivo. Tale amore, benché possa esistere anche senza eroismo, costituisce un impareggiabile

---

<sup>23</sup>J.-J. Rousseau, *Émile*, cit., p. 9; trad. it., cit., pp. 11-12. In merito, cfr. N. Martin, *Du particulier à l'universel: la fondation de la cité humaine chez Rousseau*, «Revue électronique internationale/International Web Journal», 2007, 12, pp. 1-22.

<sup>24</sup>Cfr. R. Le Menthéour, *Le paradis à portée de lance: variations autour du modèle spartiate à l'âge des Lumières*, «Modern Language Notes», CXXXIII, 2018, 4, pp. 914-936.

<sup>25</sup>J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, cit., p. 1034; trad. it., cit., p. 1207.

<sup>26</sup>J.-J. Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse. Fragments séparés*, in *OC*, vol. 3, pp. 940-941.

stimolo a compiere azioni eroiche<sup>27</sup>, nonché la loro più nobile legittimazione. Se, infatti, anche l'eroismo può esistere senza amor di patria, soltanto quando è quest'ultimo a determinarlo, e non l'egoistico anelito alla gloria, può essere considerato anche virtuoso, in quanto somma realizzazione di una volontà particolare conforme a quella generale.

### 3. Educare all'amore di patria

La rilevanza attribuita da Rousseau all'amor di patria si traduce nella preoccupazione di suscitarlo e mantenerlo, ovvero di «fare dell'amor di patria la passione dominante»<sup>28</sup>. Per raggiungere questo obiettivo, Rousseau propone alcuni mezzi – l'educazione pubblica, i costumi, le feste – che si ispirano ancora una volta al modello degli antichi e che evidenziano la stretta connessione fra pedagogia e politica<sup>29</sup>. Si tratta di vere e proprie strategie complementari di gestione delle passioni, così che queste ultime non intralcino ma cementino il legame sociale. L'importanza dell'educazione nella genesi e nel consolidamento dell'amor di patria emerge soprattutto dal *Discours sur l'économie politique* e dalle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*.

Nel primo di questi scritti, Rousseau insiste innanzitutto sulla necessità di provvedere per tempo a indirizzare le passioni umane, in modo che la patria divenga oggetto di amore fin dalla prima infanzia. Infatti, «formare dei cittadini non è l'affare di un giorno; e perché siano tali da uomini, bisogna educarli fin da bambini»<sup>30</sup>. Se si trascura questo compito, in seguito per l'amor di patria non ci sarà più spazio nei loro cuori, già totalmente occupati da altre passioni. Occorre dunque iniziare per tempo a farli esercitare, affinché imparino a sentirsi parte del corpo politico e a identificarsi con esso. A tal fine, Rousseau propone un'educazione pubblica, regolata dal governo, e non esita a definirla «il più importante compito dello Stato»<sup>31</sup>. Tale proposta è ribadita nelle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, dedicate a un paese la cui situazione politica è fortemente instabile, nella convinzione che «soltanto l'educazione può dare agli animi la forza nazionale e dirigerne a tal punto opinioni e scelte, da farle diventare patriottiche per inclinazione, per passione, per necessità»<sup>32</sup>. Rendere i polacchi buoni patrioti, ovvero buoni cittadini, è una condizione indispensabile per la sopravvivenza della loro nazione.

---

<sup>27</sup> Proprio per questo Rousseau lo distingue dall'amore per l'umanità, che genera sicuramente molte virtù ma non conduce all'eroismo. J.-J. Rousseau, *Fragments politiques*, cit., p. 536.

<sup>28</sup> J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, cit., p. 964; trad. it., cit., p. 1137.

<sup>29</sup> A questo proposito, cfr. M. Menin, *Il libro mai scritto*, cit., p. 309.

<sup>30</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, cit., p. 259; trad. it., cit., p. 391.

<sup>31</sup> Ivi, 261; trad. it., cit., p. 393.

<sup>32</sup> J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, cit., p. 966; trad. it., cit., p. 1139.

Nel programma educativo che Rousseau tratteggia rapidamente per loro, la patria riveste un ruolo centrale, determinando la scelta delle materie di studio e dei maestri chiamati a insegnarle. Questi ultimi devono essere polacchi, possibilmente sposati, e «destinati ad impieghi, non più importanti o più onorevoli, perché ciò è impossibile, ma meno penosi e più prestigiosi, quando, dopo un certo numero di anni, avranno bene adempiuto a questo compito»<sup>33</sup>. L'insegnamento, infatti, non dev'essere un mestiere, ma una tappa nel percorso su cui ogni cittadino avanza secondo i propri meriti. L'educazione, d'altra parte, dev'essere accessibile a tutti e, se non è possibile renderla gratuita, occorre almeno istituire alcuni posti pagati dallo Stato, da assegnare ai figli dei più meritevoli fra i gentiluomini poveri, come ricompensa per i servizi da loro resi alla patria. Inoltre, è opportuno sottolineare che si tratta di un'educazione negativa che, come Rousseau spiega nel secondo libro dell'*Émile*, «non consiste nell'insegnare né la virtù né la verità, ma a garantire il cuore dal vizio e la mente dall'errore»<sup>34</sup>. A tal fine, i bambini non sono costretti a studi per loro incomprensibili, ma sono tenuti impegnati con esercizi fisici e giochi.

Non a caso, il programma suggerito da Rousseau affianca allo studio accurato della geografia e della storia polacca l'esercizio fisico, ritenuto giovevole sia da un punto di vista fisico sia da un punto di vista morale<sup>35</sup>. Convinto del fondamentale valore educativo del gioco, egli prescrive inoltre che tutti i bambini giochino insieme, in pubblico. L'esempio del 'gioco' dello *Stato estero*, per mezzo del quale i giovani patrizi di Berna si esercitano a governare alla fine del collegio, testimonia l'importanza di questo genere di usanze per la formazione politica dei cittadini. Alla luce di queste osservazioni, si comprende anche meglio quanto affermato da Rousseau all'inizio delle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*: «Come dunque commuovere i cuori, e far amare la patria e le sue leggi? Oserò dirlo? Con giochi da bambini, con istituzioni che agli occhi dei superficiali sono oziose, ma che creano dolci abitudini e attaccamenti invincibili»<sup>36</sup>.

La passione politica dell'amor di patria trova infatti nei giochi pubblici e nelle feste la migliore occasione di svilupparsi e di manifestarsi: è partecipando a questa dimensione della vita collettiva che i cittadini imparano a riconoscersi come tali<sup>37</sup>. La festa costituisce dunque un momento essenziale per la formazione del sentire comune: per mezzo di queste cerimonie civiche, contrapposte da

<sup>33</sup> Ivi.

<sup>34</sup> J.-J. Rousseau, *Émile*, in *OC*, vol. 4, p. 323.

<sup>35</sup> L'idea dell'influenza della componente fisica dell'essere umano su quella morale ricorre frequentemente in Rousseau; ad esempio, nell'*Émile* egli sostiene che «un corpo debole indebolisce l'anima». J.-J. Rousseau, *Émile*, cit., p. 269; trad. it., cit., p. 33. La questione gli stava così a cuore da indurlo a progettare, pur senza mai realizzarlo, un libro dal titolo *La Morale sensitive ou le Matérialisme du sage*, con l'obiettivo di mostrare come «forzare l'economia animale a favorire l'ordine morale ch'essa turba così spesso». Cfr. in merito M. Menin, *Il libro mai scritto*, cit., p. 8.

<sup>36</sup> J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, cit., p. 955; trad. it., cit., p. 1128.

<sup>37</sup> Cfr. in merito A. Abizadeh, *Banishing the Particular*, cit., p. 572. Sul tema della festa, la letteratura critica è molto ampia. Ci si limita qui a ricordare ancora B. Baczkó, *Lumières de l'utopie*,

Rousseau alle rappresentazioni teatrali<sup>38</sup>, il legislatore<sup>39</sup> può promuovere la formazione del sentimento patriottico, orientando opportunamente la sensibilità collettiva attraverso il ricorso all'immaginazione e all'empatia. Nel caso specifico, Rousseau suggerisce ai polacchi di celebrare le gesta della Confederazione di Bar con un monumento commemorativo e con l'istituzione di una solenne festa repubblicana, di cadenza decennale. Le sue intenzioni sono esplicite:

Vorrei che si desse risalto a tutte le virtù patriottiche con onori, con ricompense pubbliche, che i cittadini venissero continuamente interessati alla patria, che di questa si facesse la loro maggiore occupazione, e che la si ponesse costantemente davanti ai loro occhi.<sup>40</sup>

A tal fine, il Ginevrino consiglia spettacoli all'aria aperta, fastosi e tali da stimolare il gusto per gli esercizi fisici (tanto importanti per gli adulti quanto per i bambini), come i tornei a cavallo. Richiama inoltre l'attenzione su un'altra fondamentale risorsa politica: i costumi. A questo proposito, Rousseau che – per sua esplicita ammissione – non è abbastanza informato sulle tradizioni civili e domestiche diffuse in Polonia, si limita a invitare i polacchi a mantenerle, eventualmente a ristabilirle e a integrarle con altre usanze utili. Ancora una volta, egli trova conferma della validità delle proprie osservazioni nell'esempio dei popoli antichi, resi grandi da legislatori come Mosé, Licurgo e Numa. Questi legislatori compresero l'importanza dell'amor di patria e fecero tutto il possibile per suscitarlo e per tenerlo vivo: promossero usanze particolari, cerimonie religiose esclusive, giochi e spettacoli. Ricorsero, cioè, proprio a quei mezzi che Rousseau propone al popolo polacco, e grazie a essi ottennero il risultato a cui aspiravano; ad esempio, è grazie a essi, opportunamente sfruttati da Licurgo, se l'amor di patria «fu sempre la più forte o piuttosto l'unica passione degli Spartani»<sup>41</sup>.

Diversamente dai moderni, convinti di poter far presa sui propri simili solo per mezzo dell'interesse o della forza, gli antichi hanno capito che per colpire la sensibilità morale occorrono immagini e hanno attuato con successo una politica emozionale basata sul linguaggio dei segni. Un esempio emblematico di questa strategia, ricordato dallo stesso Rousseau nel libro IV dell'*Émile*, è quello del

---

Paris 1978 e P.-M. Vernes, *La ville, la fête, la communauté, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté*, Paris 1978.

<sup>38</sup> Rousseau espone diffusamente la propria posizione in merito nella celebre *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, in *OC*, vol. 5. Per approfondimenti e per maggiori riferimenti bibliografici sulla questione, qui intenzionalmente tralasciata (ci si limita a sottolineare che alla rappresentazione teatrale è contrapposta la presenza tipica della festa), si rinvia al volume *Rousseau, politique et esthétique. Sur la lettre à d'Alembert*, a cura di B. Bachofen e B. Bernardi, Lyon 2011.

<sup>39</sup> Sulla figura del legislatore, essenziale nel pensiero rousseuiano, si veda almeno B. Gagnebin, *Le rôle du législateur dans les conceptions politiques de Rousseau*, in *Études sur le «Contrat social» de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1964, pp. 277-290.

<sup>40</sup> J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, cit., p. 962; trad. it., cit., pp. 1134-1135.

<sup>41</sup> Ivi, p. 957; trad. it., cit., p. 1130.



corpo martoriato di Cesare, esponendo il quale Antonio commuove il popolo romano senza dover ricorrere ad artifici retorici. La Roma repubblicana è un'altra testimonianza del sistematico e consapevole ricorso alla lingua dei segni da parte degli antichi. Fra gli espedienti adottati dai Romani, Rousseau non trascurò di riprendere, per adattarlo ai polacchi, quello della differenziazione degli abiti a seconda della condizione sociale di appartenenza<sup>42</sup>. Come è stato osservato, si tratta di una 'politica dei segni', ovvero «di una vera e propria trasposizione a livello comunitario della teoria del segno rammemorativo e della possibilità di suscitare, grazie al concorso di quelle facoltà intermedie che sono la memoria e l'immaginazione, i sentimenti morali a partire dagli oggetti sensibili»<sup>43</sup>.

La strategia politica ideata da Rousseau si avvale dell'immaginazione per suscitare un positivo spirito di emulazione e, quindi, una forte coesione sociale; basata su un'attenta pianificazione, essa riflette la sua convinzione che gli oggetti sensibili, se opportunamente predisposti, possono promuovere determinati sentimenti morali. In questo modo, da elementi potenzialmente sovversivi le passioni diventano essenziali per la politica: in particolare, l'amor di patria – che talvolta si realizza nell'eroismo – è presentato come imprescindibile, soprattutto per paesi che, come la Corsica o la Polonia, necessitano di una nuova legislazione. Tale strategia, di cui si è qui cercato di mettere in luce il funzionamento a partire da un'analisi dell'amor di patria, ha senza dubbio lasciato un segno profondo sia nella storia immediatamente successiva sia nella storia politica delle emozioni.

Per quanto concerne il primo aspetto, la Rivoluzione costituisce un'importante ripresa ed esemplificazione della convinzione rousseauiana secondo cui l'emozione non è un ostacolo per la realizzazione della politica, ma un orizzonte di possibilità. Proprio ispirandosi alle idee di Rousseau, Robespierre e Saint-Just hanno provato a mettere in pratica il meccanismo emozionale della festa, in cui l'individuo, quasi travolto e trasfigurato dall'energia della collettività riunita, finisce per identificarsi e fondersi con essa. In particolare, Robespierre auspicava un sistema ben organizzato di feste nazionali, ispirate agli eventi e ai valori della Rivoluzione, per rafforzare l'amor di patria e, nel contempo, promuovere la rigenerazione degli uomini che a esse avrebbero preso parte. Effettivamente, «la festa è in sé un fenomeno rivoluzionario e traduce una dimensione essenziale dell'affettività rivoluzionaria»<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Rousseau propone di suddividere i membri attivi dello Stato polacco in tre classi (Servitori dello Stato, Cittadini scelti o Eletti e Custodi delle leggi), assegnando a ciascuna uno specifico distintivo metallico.

<sup>43</sup> Cfr. M. Menin, *Il libro mai scritto*, cit., p. 300. In merito alla 'politica dei segni', cfr. anche A. Jourdan, *Représentation et nation: Rousseau et le pouvoir des signes*, in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation: actes du II<sup>e</sup> colloque international de Montmorency*, a cura di R. Thiéry, Paris 2001, pp. 267-282.

<sup>44</sup> B. Baczko, *Lumières de l'utopie*, Paris 1978; trad. it. *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, a cura di M. Botto e D. Gibelli, Torino 1979, p. 268. Fra le numerose feste da celebrarsi ogni anno istituite nel periodo rivoluzionario, si ricordano, a titolo di esempio, la festa della Virtù e la festa del Lavoro. Baczko osserva, fra l'altro, che «i temi e le formule rousseauiste, cui Robespierre era particolarmente sensibile, gli permetteva-

Rousseau è tra i primi a capire l'importanza del «regime emozionale»<sup>45</sup>, ovvero di quell'insieme di pratiche che stabilisce un insieme di norme emozionali, sanzionando coloro che le infrangono. Questo concetto è stato recentemente introdotto da William Reddy, che non a caso in *The Navigation of Feeling*, il suo libro più noto, applica la sua teoria degli *emotives* (termine con cui indica le espressioni emozionali, grazie a cui ogni società stabilisce il proprio «regime emozionale») proprio al periodo della Rivoluzione francese, emblematico perché caratterizzato da un clima emotivo estremo. Attraverso tale studio, egli ambisce a mostrare come le emozioni siano sia il fine delle grandi trasformazioni sociali sia la loro espressione. A Reddy viene generalmente fatto risalire l'approccio metodologico della «storia delle emozioni» (*history of emotions*)<sup>46</sup>, sviluppatasi negli ultimi vent'anni con lo scopo di indagare, in modo interdisciplinare, come l'esperienza e l'espressione emotiva si modificano in diversi contesti storici e culturali. Oltre che in ambito storiografico (dove merita di essere ricordata anche Barbara Rosenwein<sup>47</sup>), nelle moderne teorie delle emozioni il ruolo politico delle emozioni ha assunto un'importanza sempre maggiore anche in ambito filosofico<sup>48</sup>.

Rousseau non soltanto si inserisce nel generale movimento di riabilitazione delle passioni tipico del XVIII secolo, ma contribuisce significativamente alla sua affermazione. Infatti, egli ha compreso e sottolineato, già in età moderna, la rilevanza delle emozioni, che la sua opera prende in considerazione in tutte le loro diverse manifestazioni e sfaccettature, senza trascurarne lo straordinario potenziale politico. La sua originalità emerge soprattutto in questo ambito: «uno dei maggiori punti di forza dell'opera di Rousseau consiste nell'aver scandagliato con una tenacia senza pari la natura profondamente morale e, conseguentemente, politica delle emozioni estetiche»<sup>49</sup>. Ai suoi occhi, né la ragione né leggi imposte con la forza possono condurre gli uomini a una proficua e serena convivenza; l'unica via per giungere a tale meta è quella delle passioni correttamente intese e stimolate, fra le quali l'amor di patria si trova senza dubbio in primo piano.

Debora Sicco, Università degli Studi di Torino

✉ [debora.sicco@unito.it](mailto:debora.sicco@unito.it)

---

no al contempo di ripensare l'esperienza storica della festa rivoluzionaria e di associare l'utopia della festa all'utopia sociale, ed entrambe al potere». Ivi, p. 276.

<sup>45</sup> W.M. Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001, p. 122.

<sup>46</sup> Prima di Reddy, nel Novecento Lucien Febvre e Peter Gay avevano portato avanti tentativi analoghi, teorizzando rispettivamente la necessità di una *Histoire des sensibilités* e di una *Psychohistory*. Fra gli studi che si ispirano al metodo della storia delle emozioni, cfr. anche, a proposito di un altro periodo storico, D. Boquet, P. Nagy, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*, Roma 2018.

<sup>47</sup> B.H. Rosenwein, *Generations of Feeling. A History of Emotions. 600-1700*, Cambridge 2015.

<sup>48</sup> Cfr. R.C. Solomon, *The Passions: The Myth and Nature of Human Emotions*, Notre Dame 1983 e M. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001.

<sup>49</sup> L. Mall, B. Weltman-Aron, *Introduction: l'émotion, un objet transdisciplinaire chez Rousseau*, «L'Esprit créateur», III, 2012, 4, pp. 1-17, qui p. 7.

## ¶ Sezione Seconda

*Critica: emozioni politiche  
o politiche delle emozioni?*



Articoli/4

## *L'animale umano è davvero un animale?*

### **Su Virno e l'antropologia filosofica\***

Antonino Firenze

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 08/11/2018. Accettato il 06/06/2019.

The aim of this paper is to criticize the concept of human nature such as biological invariant in which Virno bases his work *Scienze sociali e "natura umana"*. *Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione* (2003). Namely, I want to discuss the Philosophical-Anthropological premise by which his most important thesis is inspired: there is an essential link between this biological invariant and the social and historical conditions of the Post-Fordist capitalism. My hypothesis is that this concept of human nature draws on the humanistic and anthropocentric understanding of modern subjectivity, according to which in order to reflect on the human ontological uniqueness it ends up establishing an ontological abyss between human and animal nature, while it fails to think both human and animal animality.

\*\*\*

#### **Introduzione**

Il testo di Paolo Virno al quale vorrei rivolgere la mia attenzione, *Scienze sociali e "natura umana. Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione"*, riprende il contenuto delle lezioni tenute dall'autore nel 2002, nel quadro del dottorato di ricerca "Scienza, tecnologia e società", presso il Dipartimento di Sociologia e Scienza Politica dell'Università della Calabria.<sup>1</sup> La tesi principale sostenuta da Virno in questo contesto è la seguente: nell'epoca della globalizzazione postfordista la natura umana è divenuta il contenuto immediato della vita sociale nella misura in cui questa richiede, oggi come mai prima nella storia della civiltà, la piena manifestazione dei presupposti biologici

---

\* Il presente articolo riprende, rielaborandolo sostanzialmente, un mio precedente lavoro dal titolo *Invariante biológico y naturaleza humana. Notas críticas sobre el uso de la antropología filosófica en Virno*, in *Vidas dañadas. Precariedad y vulnerabilidad en la era de la austeridad*, a cura di S. Arribas, A. Gómez Villar, Barcelona 2014, pp. 157-181.

<sup>1</sup> Cfr. P. Virno, *Scienze sociali e "natura umana"*. *Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Soveria Mannelli 2003.

della specie umana. Pertanto, a detta dell'autore, vi è un nesso costitutivo tra ciò che egli definisce «invariante biologico» e l'insieme delle condizioni storico-sociali proprie dell'attuale capitalismo postfordista.

Ora, con il fine di delimitare ontologicamente tale nozione di natura umana, che egli identifica qui con il termine di «invariante biologico» Virno riprende esplicitamente la concezione antropologico-filosofica di matrice gehleniana secondo la quale la natura biologica dell'essere umano sarebbe da intendere come strutturalmente carente e indeterminata. Dunque, è sulla base di tale premessa antropologico-filosofica che l'autore articola la tesi di fondo del suo testo: la costruzione del mondo risultante da tale carenza ontologica propria della natura umana intesa quale «invariante biologico» ha raggiunto il pieno sviluppo storico nel nostro presente caratterizzato chiaramente dal modo di produzione postfordista.<sup>2</sup> A giudizio di Virno, ciò si deve al fatto epocale secondo il quale la forma di produzione del capitalismo postfordista ha fatto di tale «invariante biologico» l'oggetto privilegiato delle pratiche socio-economiche dominanti al suo interno. Di conseguenza, categorie sociologiche come quelle di flessibilità del lavoro, formazione continua o mobilità permanente della forza di lavoro, non si potrebbero comprendere adeguatamente se non le si mettesse in relazione con il pieno sviluppo produttivo di tale «invariante biologico» realizzato dal capitalismo postfordista.

Tuttavia, al margine delle conseguenze teorico-politiche di tale impostazione, sulle quali comunque non mi soffermerò, ciò che in particolare vorrei qui discutere è la tenuta della premessa antropologico-filosofica che vi sta alla base. Come cercherò di mostrare, il punto debole di tale prospettiva risiede giustamente nel carattere antropocentrico che, sulla scorta della concezione gehleniana della differenza ontologica umano-animale, la visione che Virno propone di tale invariante biologico finisce per assumere quando tenta di pensare la natura umana. Infatti, mosso dall'esigenza teorica di affermare la specificità ontologica dell'animale umano in contrapposizione a quella dell'animale non umano, l'autore fa suo il dispositivo concettuale antropocentrico tipico della tradizione metafisica occidentale, secondo il quale per raggiungere una

---

<sup>2</sup>A questo riguardo, risulta di un certo rilievo che il nocciolo della tesi sostenuta in questo contesto mostri una profonda affinità, rappresentandone un coerente sviluppo, con quella esposta dall'autore solo un anno prima nel più noto *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Soveria Mannelli 2001, cfr. il capitolo conclusivo «Dieci tesi sulla moltitudine e il capitalismo postfordista», pp. 67-82, in part. p. 68: «Si potrebbe anche dire che la moltitudine postfordista mette in rilievo sul piano storico-empirico l'*antropogenesi* come tale, ossia la genesi stessa dell'animale umano, i suoi caratteri differenziali. La ripercorre in compendio, la ricapitola. Se ci pensate queste considerazioni piuttosto astratte sono solo un altro modo per dire che il capitalismo contemporaneo ha la sua principale risorsa produttiva nelle attitudini linguistico-relazionali dell'essere umano, nell'insieme di facoltà (*dynameis*, potenze) comunicative e cognitive che lo contraddistinguono». Ancora nel 2004, Virno torna a sostenere tesi affini a queste in un articolo intitolato *Diagrammi storico-naturali. Movimento new global e invariante biologico*, in «Forme di vita», I, 2004, pp. 104-113.

definizione adeguata della natura o essenza umana si deve in via preliminare escludere da questa ogni elemento di animalità.<sup>3</sup>

Le riflessioni che seguono si limiteranno pertanto a descrivere la prospettiva antropologico-filosofica sostenuta da Virno nella sua analisi della società postfordista, sviluppando a tal fine una critica specifica dell'approccio antropogenico che implicitamente la sorregge.<sup>4</sup>

### 1. *Ambiente animale versus mondo umano*

La tesi forte che sottostà al testo di Virno consiste nel sostenere che se si ammette, sulla scia della tradizione antropologico-filosofica che il nostro definisce esplicitamente come «tradizione della modestia»,<sup>5</sup> che la natura umana è per definizione carente, non compiuta, indeterminata, perché biologicamente destinata a determinarsi da se stessa, ciò si deve al fatto ontologico fondamentale per cui l'umano non ha un ambiente ma un mondo, non vive semplicemente ma esiste storicamente.<sup>6</sup> Da questo punto di vista, l'animale vive in un ambiente determinato secondo la specie d'appartenenza, ed è proprio grazie a tale stretto legame che intercorre tra il suo organismo ed il corrispondente ambiente specie-specifico che l'animale dovrebbe venire definito come un essere altamente specializzato da un punto di vista biologico. L'umano, invece, sarebbe un essere naturale biologicamente non specializzato, dato che la sua struttura istintiva

<sup>3</sup> Com'è noto, la questione della differenza antropologica ha giocato un ruolo decisivo per la metafisica occidentale nella misura in cui è proprio attraverso la teorizzazione di una differenza ontologica umano-animale che la filosofia da Aristotele a Heidegger non ha potuto pensare l'uno senza allo stesso tempo dover ricorrere all'altro. Questo punto di vista era già stato espresso con acutezza, nella prima metà del secolo scorso, da Horkheimer e Adorno nel capitolo della *Dialettica dell'illuminismo* intitolato «Uomo e animale»: «L'idea dell'uomo, nella storia europea, trova espressione nella distinzione dall'animale. Con l'irragionevolezza dell'animale si dimostra la dignità dell'uomo. Questa antitesi è stata predicata con tale costanza e unanimità (...), che appartiene ormai, come poche altre idee, al fondo inalienabile dell'antropologia occidentale». M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York 1944; trad. it. di R. Solmi, Introduzione di C. Galli, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1997, p. 263. Su questa questione la letteratura è oggi copiosa, ma a mio giudizio il testo che meglio ne riprende criticamente i termini da un punto di vista storico-filosofico è senz'altro E. de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris 1998.

<sup>4</sup> A questo riguardo resta esemplare l'impostazione critica dell'antrogenesi umanista avanzata da Giorgio Agamben nell'ormai classico *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002, p. 24: «Solo perché qualcosa come una vita animale è stata separata all'interno dell'uomo, solo perché la distanza e la prossimità con l'animale sono state misurate e riconosciute innanzi tutto nel più intimo e vicino, è possibile opporre l'uomo agli altri viventi e, insieme, organizzare la complessa – e non sempre edificante – economia delle relazioni fra gli uomini e gli animali. Ma, se questo è vero, se la cesura fra l'umano e l'animale passa innanzi tutto all'interno dell'uomo, allora è la questione stessa dell'uomo – e dell'«umanesimo» – che dev'essere posta in modo nuovo».

<sup>5</sup> A detta di Virno, a questa tradizione apparterebbero oltre che biologi come Bolk, Portmann e Gould, anche filosofi come Herder, Nietzsche, Heidegger e per l'appunto uno dei padri dell'antropologia filosofica novecentesca quale Arnold Gehlen. Cfr. P. Virno, *Scienze sociali e «natura umana»*, cit., pp. 25-26.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, specialmente il capitolo «L'animale povero d'istinti», pp. 25-47.

si caratterizzerebbe per un primitivismo biologico fondamentale. Come a suo tempo sostenuto da Gehlen, infatti, per conservare se stesso in quanto essere naturale, l'uomo non possiede un ambiente specie-specifico come quello in cui vive l'animale e per tale ragione è obbligato dalla natura a generare una propria dimensione vitale costruendo un mondo a sua misura, facendo per l'appunto emergere in questo modo una seconda natura storico-culturale:

L'essere umano, essendo carente di istinti specializzati, è un «essere indefinito» (l'espressione è di Nietzsche, ma anche Gehlen l'adopera spesso e volentieri). E l'«essere indefinito» non ha un *ambiente*. Il contesto vitale dell'animale umano è il *mondo*. Questo vocabolo così familiare assume un significato impegnativo e sottile allorché l'antropologia e la filosofia del Novecento lo impiegano per designare un tratto fondamentale della «natura umana».<sup>7</sup>

Quindi, a differenza dell'animale umano, proprio perché questi è carente di un ambiente rigidamente circoscritto quale sua sfera vitale nella quale ogni elemento corrisponderebbe ad un'operazione predeterminata per il suo organismo, l'animale non umano è inserito e circondato dal suo ambiente quale «liquido amniotico» senza il quale non potrebbe vivere, come se si trattasse di una «protesi» la cui funzione sarebbe quella di collegare immediatamente il suo corpo con l'esteriorità.<sup>8</sup> Tuttavia, ad essere più precisi, si potrebbe dire che per Virno si tratta di concepire la relazione dell'animale con il suo ambiente specie-specifico come una non-relazione, giacché tra le polarità dell'organismo e della sua sfera vitale non vi è distanza ma un'adesione immediata. Insomma, se l'animale è questo circolo perfetto organismo-ambiente, nel caso dell'umano invece ciò che si dà è l'apertura di un organismo biologicamente carente al mondo, inteso quale spazio storico-culturale disposto allo sviluppo progressivo della sua indeterminata potenzialità ontologica.

Come lo stesso autore sostiene, l'animale è come fuso con il suo ambiente, ed è tale fusione che gli impedisce di accedere alla possibilità di rappresentarlo

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 33. Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und Seine Stellung in der Welt*, Wiebelsheim 1983 (1940); trad. it. di C. Mainoldi, a cura di V. Rasini, Introduzione di K.-S. Rehberg, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano-Udine 2010, p. 75-76: «La cultura è pertanto la “seconda natura” – vale a dire: la natura umana, dall'uomo elaborata autonomamente, entro la quale egli solo può vivere (...). Proprio nel luogo in cui per l'animale c'è l'“ambiente”, sorge quindi, nel caso dell'uomo, il *mondo culturale*, cioè quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la sua vita. Già per questo è radicalmente erroneo discorrere di un ambiente dell'uomo in senso biologicamente definito. Nell'uomo, alla non specializzazione della sua costituzione corrisponde la sua apertura al mondo e, alla deficienza strumentale della sua *physis*, la “seconda natura” da lui stesso creata». Sul pensiero di Gehlen si vedano: M.T. Pansera, *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Milano 2005; Ead., *Antropologia filosofica*, Milano 2001, pp. 55-81; V. D'Anna, *L'uomo tra natura e cultura. Gehlen filosofo del moderno*, Bologna 2001. Più in generale sul ritorno dell'antropologia filosofica nell'attuale dibattito filosofico sulla natura umana si può consultare «Discipline filosofiche», I, 2002, numero monografico dedicato per l'appunto a *L'uomo un progetto incompiuto. Significato e attualità dell'antropologia filosofica*.

<sup>8</sup> P. Virno, *Scienze sociali e “natura umana”*, cit., p. 32.



in quanto totalità composta da un insieme di enti disposti gli uni a fianco agli altri. Per tale ragione, all'animale risulta impossibile percepire la relazione che nell'umano si dà tra primo piano e sfondo, e quindi tra i diversi ambienti specie-specifici a cui appartengo le differenti specie animali:

L'organismo animale, più che *avere* un ambiente, è l'ambiente in cui vive: per questo non se lo pone di fronte come oggetto di rappresentazione. Non potendo rappresentarselo, dell'ambiente non percepisce i limiti, la linea di confine. Né, quindi, distingue il proprio ambiente da quello che pertiene a un'altra specie.<sup>9</sup>

Pertanto, secondo Virno il fatto empiricamente inoppugnabile è che gli stessi animali sono strutturalmente incapaci di collegare gli ambienti di appartenenza delle varie specie dato che l'animale non può percepire in nessun modo la frontiera che delimita il suo stesso ambiente nel quale è ermeticamente rinchiuso. Detto altrimenti, i differenti ambienti specie-specifici non possono essere messi in comunicazione tra di essi nella misura in cui l'albero in cui vive lo scoiattolo non è percepibile dal ragno come l'albero in cui questi vive, e viceversa. Ognuno di tali *habitat* è come un circuito chiuso caratterizzato da una serie di funzioni percettivo-operative prestabilite, che impediscono biologicamente il darsi di quella distanza necessaria per il sorgere della rappresentazione. Come già a suo tempo sottolineato dallo Heidegger lettore di von Uexküll,<sup>10</sup> qui implicitamente ripreso da Virno, l'animale scoiattolo o l'animale ragno non sono capaci di rappresentarsi l'albero in cui entrambi vivono «in quanto albero», giacché l'albero corrisponde per ognuno di essi al rispettivo ambiente vitale specie-specifico nel quale sono biologicamente rinchiusi:

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Mi riferisco alla nota posizione sostenuta da Heidegger, sulla scia di un'interpretazione a mio giudizio problematicamente riduttiva della concezione uexkülliana degli ambienti (*Umwelten*) animali, nel suo corso del 1929-1930, quando negando agli animali la possibilità di percepire l'ente «in quanto tale» lo attribuiva all'uomo in quanto sua prerogativa ontologica esclusiva, stabilendo in questo modo un abisso ontologico insuperabile tra animalità e umanità. Al riguardo, si veda M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Frankfurt am Main 1983; trad. it. di P. Coriando, ed. it. a cura di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, Genova 1999, in part., p. 337: «Ma questo è proprio il punto in cui il problema decisivo giace nascosto e dovrebbe venir tratto fuori. Non si tratta, infatti, semplicemente di una *alterità qualitativa* del mondo animale nei confronti del mondo dell'uomo, e tanto meno di differenze quantitative riguardo ad ampiezza, profondità e vastità – non si tratta di questo, se e come l'animale prenda quanto gli è dato in modo diverso, bensì se l'animale possa, in generale, apprendere qualcosa *in quanto* qualcosa, qualcosa *in quanto* ente, oppure no. Se non lo può, l'animale è separato dall'uomo da un abisso». Sulla questione decisiva dell'«in quanto tale» nell'ambito della concezione heideggeriana dell'animalità si vedano le belle pagine che gli dedica Derrida in *L'animal que donc je suis*, Paris 2006; trad. it. di M. Zannini, Introduzione di G. Dalmasso, *L'animale che dunque sono*, Milano 2006, in part. pp. 199 e ss. Sui problemi relativi all'interpretazione heideggeriana della nozione di *Umwelt* si vedano: M. Bassanese, *Heidegger e Von Uexküll*, Trento 2004; C. Brentari, *Jacob von Uexküll. Alle origini dell'antropologia filosofica*, Brescia 2011, pp. 256-265. Più in generale riguardo alla filosofia dell'animalità esposta da Heidegger in questo corso, mi sia consentito rimandare a A. Firenze, «*A dog does not exist but merely lives*»: *The Question of Animality in Heidegger's Philosophy*, in «*Philosophy Today*», I, 2017, pp. 135-154.

L'animale specializzato non conosce oggetti sganciati da un compito vitale; non conosce dunque un oggetto per quello che esso è, ma solo come parte di una sequenza operativa. L'animale specializzato non si pone il problema di come abitare la propria nicchia ecologica: la sua relativa perfezione organica e istintuale esclude l'incertezza e il disorientamento.<sup>11</sup>

Questa coincidenza piena e perfetta tra stimolo e funzione operativa indica pertanto un circolo virtuoso tra organismo e ambiente che impedisce la presenza di un'eccedenza vitale che potrebbe dar luogo ad un'ulteriorità gravida di senso, come invece avviene nel caso dell'animale umano. Insomma, si tratta di comprendere che l'ambiente animale e il mondo umano sono irriducibili l'uno all'altro e che per definizione si escludono reciprocamente. Lo stesso Virno lo afferma senza mezze misure:

La differenza tra "mondo" e "ambiente" non concerne la maggiore o minore generalità; non è, insomma, una differenza di grado. Tra i due concetti vige, invece, un rapporto di *reciproca esclusione*: se ambiente, allora niente mondo; se mondo, allora niente ambiente. Il mondo nega l'esistenza di un ambiente; e viceversa.<sup>12</sup>

Ora, è qui che a mio parere si rende evidente l'assunzione da parte di Virno del dispositivo teorico antropogenico proprio della metafisica, soprattutto quando di seguito sostiene: «Sicché, molte prerogative del concetto di mondo possono essere ricavate per opposizione da quelle di ambiente appena elencate». <sup>13</sup> In effetti, nel discorso virniano l'animale è colto quale oggetto analitico ideale per poter ritagliare sul suo tipo concettuale, per contrasto e mediante l'esclusione reciproca delle corrispondenti proprietà ontologiche, la definizione dell'essenza o natura umana che qui l'autore pretende affermare. In questo senso, se l'animale non umano vive in un contesto ambientale strutturalmente predeterminato, l'animale umano esiste storicamente nella misura in cui emerge da un contesto biologico indeterminato. Se l'animale non umano è dotato di una struttura istintuale definita e compiuta, l'animale umano è povero d'istinti e per questo è un essere incompiuto e imperfetto contrassegnato dal compito di definire le sue potenzialità vitali per se stesso. Se l'animale non umano è biologicamente specializzato, l'animale umano si caratterizza per un primitivismo biologico non specializzato. In breve, potremmo facilmente dire che l'animale umano è potenzialità ontologica allo stato puro, mentre l'animale non umano non ha possibilità alcuna di essere diversamente da quello che è stabilito dalla sua struttura biologica innata. Una forma più sottile e sofisticata, se si vuole, di riaffermare la classica opposizione metafisica antropocentrica di libertà umana e necessità naturale. Ma su questo aspetto ritornerò più avanti.

Limitiamoci per il momento a circoscrivere in modo più approfondito l'elemento che a detta di Virno sembrerebbe definire biologicamente la natura

---

<sup>11</sup> P. Virno, *Scienze sociali e "natura umana"*, cit., p. 33.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

umana: si tratta della congenita indeterminazione che fa sì che l'animale umano si mantenga aperto al mondo come un essere indeciso, disorientato, carente per essenza di un programma operativo prefissato che possa permettergli semplicemente di vivere come invece fa l'animale non umano. Da un punto di vista biologico, infatti, questo essere carente per essenza anziché fare esperienza di una pienezza fa esperienza di un vuoto, piuttosto che essere una sola realtà con la presenza immediata del suo ambiente si identifica con l'assenza e con il non-essere. L'incertezza che lo contraddistingue non lo abbandona mai giacché lo determina in modo costitutivo, obbligandolo a dover stabilire il suo compito vitale sempre di nuovo. In questo senso, Virno sostiene che l'animale umano non avendo istinti o, più precisamente, non essendo puro istinto come l'animale non umano, possiede delle facoltà nel senso di potenzialità (*dynameis*), irriducibili per questo al ristretto numero di funzioni predefinite quali quelle messe in opera nel suo comportamento dall'animale non umano. In definitiva, l'animale umano è pura potenzialità biologica.

Sebbene nel caso dell'animale, quindi, l'istinto si caratterizzi spesso per la presenza di una varietà operativa che permette differenti possibilità di esecuzione, così come la capacità di apprendimento di molte specie viene a testimoniare, tuttavia questa varietà, dato che procede da una struttura biologica innata, non può eccedere in nessun modo il contenuto del suo piano vitale prefissato. L'umano, invece, essendo pura potenzialità è un essere plastico per definizione, così come indicato da quella che per Virno è la sua caratteristica biologica fondamentale, ovvero la facoltà di linguaggio. Questa infatti è da intendere nei termini di una generica possibilità formale di enunciare e non come coincidenza grammaticale con un insieme universale di enunciati prefissati in quanto al loro contenuto significativo.<sup>14</sup>

Detto questo, ciò che adesso mi sembra opportuno rilevare è come Virno giustifichi da un punto di vista strettamente biologico tale potenzialità pura quale caratteristica ontologica fondamentale dell'essere umano.

Uno dei principali concetti a cui ricorre a tal fine è quello di "neotenia", intesa sulla scia degli studi di Portmann, nonché della sua ripresa da parte di Gehlen, come quella persistenza cronica di una struttura infantile nel comportamento dell'uomo adulto lungo l'intero arco della sua vita.<sup>15</sup> Da questo punto di vista, la specie umana sarebbe il risultato di un parto prematuro la cui principale conseguenza di carattere biologico sarebbe la necessità intrinseca di un non

---

<sup>14</sup> Cfr. Ivi, pp. 61-66. Si chiarisce in questo modo la polemica che Virno intraprende con la concezione di una grammatica biologica universale quale quella sostenuta da Chomsky in occasione del noto dibattito televisivo intrattenuto con Foucault nel 1971, alla quale l'autore si rifà all'inizio del suo seminario. Cfr. Ivi, pp. 13-24. Si veda M. Foucault, N. Chomsky, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, in M. Foucault, *Dits et écrits III*, Paris pp. 471-512. Su questo dibattito si veda S. Catucci, *Natura della natura umana. Note su Michel Foucault*, in «Forme di vita», I, 2004, pp. 74-85.

<sup>15</sup> Cfr. P. Virno, *Scienze sociali e "natura umana"*, cit., pp. 35-36. Sulla ripresa da parte di Gehlen delle osservazioni di Portmann sulla neotenia cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., pp. 82-84.

adattamento cronico alla realtà, da compensare precisamente con l'intervento di dispositivi socio-culturali atti a svolgere il ruolo di protesi adattative. Sebbene Virno riconosca che nell'animale non umano possano riscontrarsi processi adattativi all'ambiente di carattere diacronico, è certo che allo stesso tempo, dal suo punto di vista, tali processi nella vita animale abbiano comunque una durata limitata, mentre invece nel caso dell'umano questi non cessino mai di essere riformulati in funzione della sua struttura biologico-ontologica indeterminata e incompiuta. L'animale umano, secondo Virno, è dunque un animale che non smette mai di adattarsi alla realtà e, per questa ragione, è strutturalmente indeciso e insicuro riguardo al compito in cui consiste il suo specifico modo di essere.

La questione decisiva che Virno riprende da tale «tradizione della modestia» di cui Gehlen sarebbe senza dubbio l'epigono più serio, risiede allora nel comprendere l'origine biologico-naturale della cultura. Questa infatti deve essere intesa non come un *plus* spirituale che si aggiungerebbe ad un sostrato naturale fisso, ma per l'appunto come «una componente fisica, organica, dell'animale istintualmente carente»:

La cultura – nel senso più largo del termine: lavoro, tecniche ecc. – è ciò che fa le veci di un ambiente per l'essere vivente che non ne ha uno proprio. La cultura è, dunque, una compensazione (innata, biologica) delle lacune dell'*Homo sapiens*. Per Gehlen la cultura è addirittura «la prima natura dell'uomo».<sup>16</sup>

Per Virno, pertanto, si tratta di pensare la differenza tra l'animale e l'umano come inscritta su una solida base biologica, dato che la cultura compie precisamente la funzione di compensare l'indeterminazione neotenuca, di contenere e limitare l'incertezza e l'indecisione costitutive dell'animale umano.

Un altro elemento teorico derivato dall'impostazione di Gehlen di cui Virno si serve in questo contesto è quello rappresentato dal concetto di «esonero» (*Entlastung*). Questo infatti indica la specifica asimmetria umana tra percezione e azione quale conseguenza diretta del carattere biologico prematuro del suo essere, dovuto fondamentale alla neotenuca.<sup>17</sup> Se il comportamento dell'animale non umano, come abbiamo visto, è contrassegnato dalla perfetta circolarità delle sue percezioni con le operazioni eseguite dal suo corpo in un ambiente biologicamente circoscritto, l'azione dell'animale umano si caratterizza invece per la sua non coincidenza con la percezione. L'animale umano si vede infatti esposto ad una sovrabbondanza di percezioni e stimoli sensoriali che non trova corrispondenza in una struttura innata di istinti, giacché di questa, giustamente, egli è ontologicamente carente. Quindi, non è capace di dare una risposta immediata a tali stimoli tale da tradursi *ipso facto* in azione. Per questa ragione, l'animale umano deve «esonerare» la proliferazione di stimoli e impressioni sensibili che riceve dall'esterno generando una distanza tra sé e la

---

<sup>16</sup> P. Virno, *Scienze sociali e "natura umana"*, cit., p. 37.

<sup>17</sup> Cfr. Ivi, pp. 37-39.

realtà e neutralizzando in questo modo le pressioni percettive che provengono ininterrottamente dal mondo.<sup>18</sup>

Dunque, per Virno, è precisamente questa distanza, per l'animale non umano impossibile da interporre tra il proprio corpo e l'ambiente, che permette nell'animale umano di produrre la distinzione tra primo piano e sfondo, e che rende possibile una selezione di alcune impressioni e alcuni stimoli a discapito di altri per evitare quella che altrimenti sarebbe una paralisi dell'azione. Attraverso l'esonero, infatti, l'assenza di circolarità perfetta tra percezione e azione, tra stimolo percettivo e compito operativo, sospende sì l'azione a causa della sovrabbondanza di percezioni, ma allo stesso tempo consente che l'azione che ne deriva possa essere slegata dalla pressione percettiva; o, per dirlo altrimenti, rende possibile un'azione propriamente umana irriducibile alla reazione animale. Nello spazio che così si apre tra percezione e azione grazie all'esonero, inteso quindi come principio biologico specifico dell'animale umano, si inseriscono allora tutte le caratteristiche essenziali dell'essere umano quali il linguaggio, la coscienza, il lavoro, la tecnica, in una parola: la cultura.

### 3. Invariante biologico e società postfordista: dalla nicchia pseudoambientale alla iperistoria

Ai fini della presente riflessione, potrebbe adesso risultare particolarmente utile descrivere il modo in cui Virno giustifica, sulla base del principio biologico dell'esonero, la costruzione da parte dell'essere umano di «nicchie pseudoambientali» di tipo sociale e culturale, mediante le quali questi avrebbe cercato, a detta dell'autore, ridurre in senso immunitario la paralisi generata da tale distanza tra percezione e azione che, come si è appena visto, lo definirebbe biologicamente.<sup>19</sup> Per far fronte a emozioni paralizzanti come l'insicurezza e l'incertezza legate alla neotenia e alla non-specializzazione biologica, secondo Virno, nelle società tradizionali, compresa quella del capitalismo industriale classico, queste caratteristiche biologiche della specie umana, che costituiscono

---

<sup>18</sup> A questo riguardo si veda A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 74, dove si afferma che l'apertura al mondo (*Weltoffenheit*) che contrassegna l'essere biologico dell'umano, a differenza della chiusura nel suo ambiente specie-specifico che caratterizza l'animale, è da considerarsi fondamentalmente come un onere da cui questi ha la necessità di esonerarsi per poter avviare in tal modo un'azione dotata di un proprio significato vitale: «Infatti, già l'apertura al mondo, se vista in questa prospettiva, è in linea di principio un *onere* (*Belastung*). L'uomo è soggetto a una *profusione di stimoli* assolutamente estranea alla natura animale, è soggetto alla piena "senza scopo" di impressioni che lo raggiungono e che egli deve in qualche modo padroneggiare. Non gli sta di fronte un ambiente in cui i significati siano articolati e istintualmente ovvi, ma un mondo – ossia, in termini negativi, un *campo di sorprese*, dalla struttura imprevedibile, che va elaborato, cioè esperito, con circospezione e prendendo ogni volta misure e provvedimenti. Già qui si prospetta un compito di grande rilievo fisico e vitale: l'uomo deve *trovare a se stesso degli esoneri* (*Entlastungen*) con strumenti e atti suoi propri, cioè *trasformare le condizioni deficitarie della sua esistenza in possibilità di conservarsi in vita*».

<sup>19</sup> Cfr. P. Virno, *Scienze sociali e "natura umana"*, cit., pp. 39-40.

giustamente il nocciolo dell'invariante biologico che qui gli interessa mettere a fuoco, sarebbero state generalmente occultate dall'organizzazione sociale dominante.<sup>20</sup>

Nonostante Virno sottolinei che in contesti puntuali di crisi economica, sociale e politica, tale invariante biologico si sia manifestato empiricamente, divenendo in modo esplicito l'oggetto diretto delle pratiche sociali dominanti, dal suo punto di vista bisognerebbe comunque riconoscere che la tendenza prevalente nelle formazioni sociali tradizionali anteriori al sistema di produzione postfordista sia stata questa. E cioè far fronte al carattere indeterminato della natura biologica dell'essere umano, tentando di occultare sotto varie forme la carenza ontologica attraverso la costruzione tecnico-culturale di nicchie pseudoambientali, così da poter garantire la sua conservazione e sopravvivenza. Detto altrimenti, dinanzi all'insicurezza che l'indeterminazione biologica gli imponeva, la specie umana non avrebbe fatto altro che cercare di immunizzarsi, costruendo nicchie pseudoambientali all'interno delle quali poter orientare la sua esistenza con sufficiente sicurezza.

Tuttavia, come preme sottolineare all'autore, queste nicchie devono essere comunque intese come prodotti dell'artificio tecnico-culturale e per questo si differenziano in modo strutturale dagli ambienti in cui vivono gli animali non umani. In un caso, infatti, l'animale umano deve costruire artificialmente la sua nicchia pseudoambientale mentre, nell'altro, l'animale non umano lo riceve sin dall'inizio con la sua dotazione vitale, dato che è proprio della sua natura vivere all'interno del corrispondente circolo organismo-ambiente. Insomma, per Virno, solo un essere che «ha mondo» può affrontare il difficile compito di costruire nicchie pseudoambientali per circoscrivere la vertigine della potenzialità e indeterminazione pure che contrassegnano il suo specifico modo d'essere.

Giunti a questo punto, sarebbe legittimo, sulla scorta della visione virniana, chiedersi se, quanto meno sino alla configurazione postfordista del capitalismo contemporaneo, tale invariante biologico non abbia conosciuto il pieno dispiegamento del suo potenziale ontologico per il fatto di non essere esplicitamente divenuto oggetto delle pratiche politico-sociali. Di conseguenza, potremmo pensare che, secondo Virno, è come se l'animale umano non sia fino a oggi riuscito a esprimere pienamente la sua natura mondana, restando ancorato

---

<sup>20</sup> Questo sarebbe il caso, per esempio, delle società contadine, ma in generale di ogni forma di organizzazione sociale non ancora altamente industrializzata. Cfr. *Ibid.*: «È facile visualizzare uno pseudoambiente. Basti pensare, tanto per andare sul facile, alle società contadine, caratterizzate da usi e costumi ripetitivi, da una temporalità circolare, da abitudini tanto consolidate da rassomigliare a un istinto. Una sfera vitale angusta e, per ciò stesso, prevedibile; una specializzazione dettagliata dei compiti operativi; un filtro rispetto all'indeterminato e al potenziale (...). Ma il punto è cogliere subito il paradosso secondo il quale un modo diffuso di "stare al mondo" consiste nella... negazione del mondo, nella sua riduzione a nicchia pseudoambientale».

in certa misura a una dimensione quasi-animale, perché condizionata dall'abitare il mondo sotto la forma di una molteplicità di nicchie pseudoambientali.<sup>21</sup>

In realtà, questo problema si fa più spinoso se consideriamo con Virno tutte le forme di cultura precedenti il postfordismo come nicchie pseudoambientali e come forme di immunizzazione della potenzialità e indeterminazione pure, identificabili tanto con le religioni come con le ideologie politiche identitarie di tipo nazionalista che lui stesso menziona come esempi in queste pagine. Paradossalmente, i fenomeni che Virno evoca come esempi di dimensione propriamente mondana sono situazioni assimilabili allo stato di eccezione (quali le crisi economiche e sociali, esperienze traumatiche quali l'esilio e stati d'animo come la noia e l'angoscia), proprio perché sarebbero fenomeni caratterizzati precisamente dal sentimento della non appartenenza e dell'esclusione rispetto alle nicchie pseudoambientali di riferimento. Situazioni in cui le abitudini ripetitive si sfaldano e l'incertezza e l'indecisione diventano le tonalità affettive predominanti.<sup>22</sup> In breve, secondo Virno, il punto decisivo risiede nel riconoscere che

---

<sup>21</sup> Dati i limiti tematici di questo articolo, non posso trattare in modo adeguato un problema che il testo a mio giudizio lascia irrisolto, ma mi preme comunque accennarvi in nota. Se si ammette con Virno che l'invariante biologico che definisce la specie umana sia rimasto occulto sotto la costruzione artificiale di tali nicchie pseudoambientali che ha contrassegnato lo svolgersi del processo storico fino all'emergere dell'attuale modo di produzione postfordista, sarebbe allora giustificato parlare, come pretende fare il nostro autore correggendo Kojève, di una «fine della storia» solo a condizione di intendere questa nei termini di una pseudostoria, cioè di una storia non del tutto storicizzata perché non pienamente umanizzata e mondanizzata. Tuttavia, perché non considerare l'emergere di tale dimensione «iperstorica» propria del postfordismo nei termini di una accelerazione transindividuale di tale «fine della storia» se, come sostiene lo stesso Virno, l'invariante biologico metastorico è divenuto oramai il campo privilegiato della prassi sociopolitica contemporanea, incarnando in questo modo il *thelos* della lotta politica che egli sembra abbracciare in queste pagine? Insomma, ci troviamo dinanzi alla fine di una pseudostoria solo perché adesso con il postfordismo si comincia a scorgere il processo oggettivo di una piena mondanizzazione e storicizzazione dell'invariante biologico? Oppure, tale realizzazione iperstorica della metastorica natura umana deve essere intesa come il compito-fine a cui mirare dal punto di vista di una nuova prassi sociopolitica, eventualmente rivoluzionaria? Si vedano al rispetto i capitoli «Il capitalismo come invero pragmatico della metastoria» e «Excursus. Fine della storia o iperistoria?», Ivi, pp. 74-79, in part. p. 75: «Il capitalismo (in modo particolare la sua fase recente che per comodità chiamiamo "postfordismo") mobilita a proprio favore niente meno che l'"origine": ossia i tratti distintivi dell'*Homo sapiens* (non-specializzazione, plasticità ecc.); ossia gli stessi presupposti che rendono possibile il tempo storico (disambientamento, potenzialità ecc.). La metastoria diventa, insomma, una *forza produttiva*. Per questo, essa non è più confinata in un ambito separato; per questo, anziché balenarvi solo episodicamente, si colloca al centro della prassi sociale; per questo, non assolve più alcuna funzione protettiva o terapeutica, ma costituisce semmai la materia prima della lotta politica». Sulle contraddizioni dell'approccio teorico-politico di Virno dovute al ruolo antagonista da questi accordato, nel più noto *Grammatica della moltitudine*, a una altamente aporetica nozione di moltitudine quale nuovo soggetto rivoluzionario, si veda la dura critica che gli rivolge, tacciandone gli effetti teorici «di autentico *divertissement* (...), caratterizzati peraltro da un'effervescente creatività», D. Tarizzo, «*Italian Theory*»: soggetto, moltitudine, popolo, in «Filosofia politica», XXV, 2011, pp. 431-446, su Virno in part. pp. 438-444.

<sup>22</sup> Cfr. P. Virno, *Scienze sociali e "natura umana"*, cit., pp. 40-44.

solo negli ultimi decenni, dunque nell'ambito del capitalismo globalizzato o postfordista, la "cultura" abbia smesso di velare o attutire la "natura" (umana), ossia abbia smesso di produrre pseudoambienti. Solo negli ultimi decenni, insomma, vi è stata una piena esibizione del disorientamento neotecnico dell'animale umano.<sup>23</sup>

Ora, una volta giunti a questo punto dell'argomentazione virniana, possiamo rivolgere un'attenzione specifica all'analisi delle concrezioni empiriche di tale invariante biologico all'interno della società postfordista contemporanea.<sup>24</sup>

Da quanto si è potuto comprendere con le considerazioni svolte fin qui, all'interno delle dinamiche proprie del capitalismo postfordista la dimensione propriamente mondana della natura umana, così intesa sulla scorta della cosiddetta «tradizione della modestia», appare come un fenomeno in certa misura inedito nella misura in cui solo adesso la prassi umana «si applica nel modo più diretto... all'insieme dei requisiti che rendono umana la prassi».<sup>25</sup> In questo senso, la manifestazione sociale dell'invariante biologico si può identificare con uno dei fenomeni tra i più diffusi nella contemporaneità come quello della «flessibilità delle prestazioni lavorative». In questo caso, infatti, secondo Virno, si mostra in modo quanto mai evidente che una delle qualità tipiche derivate nell'animale umano dalla sua costitutiva non-specializzazione biologica diviene elemento chiave del processo lavorativo attuale.<sup>26</sup>

Certamente, lo stesso Virno, si preoccupa da subito di chiarire che non è sua intenzione riprodurre acriticamente sotto la forma di categorie sociologiche una delle caratteristiche più tristemente conosciute dell'attuale mercato lavorativo, quanto piuttosto comprendere in che modo certe forme di vita predominanti ed una mentalità diffusa si possano vedere riflesse in un insieme di pratiche sociali e nelle corrispondenti relazioni di produzione. Come egli stesso sottolinea: «flessibile è, insomma, un modo di stare nel mondo», e questo allora comporta che il legame tra biologia e cultura riassunto dalla flessibilità si deve comprendere come il risultato di un gioco di specchi in cui si riflettono, intrecciati l'un l'altro, sia il processo produttivo postfordista che una determinata disposizione psicologico-sociale derivata dalla natura biologicamente carente dell'animale umano.<sup>27</sup> Secondo Virno, si tratta quindi di tener presente che la familiarità con l'instabilità e l'imprevisto, la capacità di far fronte a un ventaglio sempre aperto di possibilità alternative e di adattarsi a circostanze sempre mutevoli come alla precarietà che le caratterizza, in realtà non sono altro che fenomeni psicologico-sociali determinati storicamente ma che rimandano piuttosto a uno strato più profondo qual è quello dell'invariante biologico metastorico. Tuttavia, bisogna porre nel giusto rilievo il carattere di radicale novità rappresentato da queste manifestazioni contemporanee rispetto alle formazioni sociali tradizionali, dato che se in queste l'invariante biologico si ritrovava sistematicamente velato dalle

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 40.

<sup>24</sup> Cfr. il capitolo «Il capitalismo contemporaneo: differenza e ripetizione», Ivi, pp. 49-66.

<sup>25</sup> Ivi, p. 47.

<sup>26</sup> Cfr. Ivi, p. 50.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid.*



nicchie pseudoambientali artificiali, in quelle invece lo si valorizza come una virtù sociale.<sup>28</sup>

Per Virno, dunque, seppure al margine degli aspetti riprovevoli legati alle dinamiche di sfruttamento lavorativo che la accompagnano nella misura in cui sono dettate dalle leggi del mercato (e dinanzi alle quali egli comunque sorvola in modo a dir poco sorprendente), ciò che si mostra nella flessibilità delle prestazioni lavorative, in quanto paradigma delle pratiche sociali contemporanee, non è altro che la concrezione empirica della non-specializzazione biologica quale invariante biologico metastorico della specie umana: «La flessibilità scatenata, che contraddistingue il processo lavorativo contemporaneo, è la trascrizione fedele, anzi il calco pedissequo, della non-specializzazione biologica. Davvero flessibile, duttile, plastico è “l’animale indefinito”».<sup>29</sup>

Ancora, una funzione simile a quella giocata dalla non-specializzazione biologica rispetto alla flessibilità, è quella rappresentata da un altro elemento costitutivo dell’invariante biologico, ovvero quello della neotenia, questa volta nei confronti del fenomeno sociale della «formazione ininterrotta».<sup>30</sup> In questo caso, ci troveremmo dinanzi ad una differenza essenziale tra due maniere di concepire la formazione dell’individuo all’interno della sua società. Se nel sistema formativo delle società tradizionali vi era la tendenza a occultare il carattere incompleto dell’animale umano, assegnando un tempo delimitato della sua vita all’apprendimento in funzione della sua successiva applicazione all’interno di un contesto lavorativo essenzialmente rigido e predefinito, in quello predominante nel postfordismo la formazione non ha limiti temporali, giacché essa si articola in una stretta congiunzione tra le principali tappe della vita biologica e di quella produttiva.

La natura biologicamente incompleta dell’animale umano venuto al mondo in modo costitutivamente prematuro, e che per questa ragione ha un’esistenza contrassegnata dall’impossibilità di un adattamento completo alla realtà esteriore, si esplicita allora nella formazione ininterrotta alla quale il lavoratore si vede sottomesso durante tutto il suo percorso lavorativo. E ciò certamente si deve ad alcune delle principali e intrinseche funzioni produttive del modello postfordista, come l’importante ruolo svolto dal sapere e dall’informazione nel sistema produttivo. Di conseguenza, se l’incapacità di un adattamento completo ai saperi legati a una determinata funzione lavorativa nella società tradizionale si traduceva in una forma di vergogna sociale, in quella attuale tale incapacità diventa la virtù di una «generica *potenza* di apprendere», oggetto di elogio in

---

<sup>28</sup> Da notare che in questo contesto argomentativo Virno fa riferimento a R. Sennett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York-London 1998; trad. it. di M. Tivosanis, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano 1999.

<sup>29</sup> P. Virno, *Scienze sociali e “natura umana”*, cit., p. 50.

<sup>30</sup> Cfr. Ivi, p. 51.

qualsiasi colloquio di lavoro perché mostra di una elevata potenzialità cognitiva del lavoratore.<sup>31</sup>

È per tutte queste ragioni che Virno finisce per affermare senza mezzi termini, ma non per questo in modo non meno problematico, che «la società postfordista è “mondo”, non “ambiente”», volendo per l'appunto sottolineare esplicitamente la coincidenza compiuta dell'invariante biologico metastorico con l'elemento empirico iperstorico rappresentato appunto da queste pratiche socio-produttive contemporanee tipiche del postfordismo.<sup>32</sup>

#### 4. L'antropologia filosofica e la tradizione della «falsa modestia»

Una volta visto come Virno stabilisce questo vincolo tra natura umana e società postfordista, vorrei adesso concentrarmi sulla definizione della differenza ontologica tra umano e animale che l'autore ha delineato seguendo i presupposti teorici della cosiddetta «tradizione della modestia». A tal fine, vorrei riprendere i termini centrali dell'approccio antropologico-filosofico su cui egli ha fondato il suo discorso, ovvero le nozioni gehleniane di *Umwelt* (ambiente) e *Welt* (mondo). Com'è noto, nella sua opera fondamentale, Gehlen sostiene che, a differenza dell'animale, l'uomo proprio perché carente di *Umwelt* deve essere pensato come costruttore di *Welt*. Se infatti l'ambiente (*Umwelt*) corrisponde a uno spazio vitale chiuso nel quale l'animale semplicemente vive mosso dai suoi istinti, il mondo (*Welt*) è uno spazio esistenziale aperto in cui l'uomo «dirige la propria vita» storica e culturale, facendosi sé stesso.<sup>33</sup>

Ora, a mio giudizio, pensando in questi termini Gehlen, e con lui Virno, finiscono per riprodurre il classico schema concettuale antropocentrico proprio della metafisica umanista, rivelandosi in tal modo incapaci di comprendere adeguatamente il vincolo ontologico che lega l'umano e l'animale, l'esistenza al vivere, la *Welt* alla *Umwelt*. Vediamolo meglio.

Come abbiamo avuto modo di osservare in precedenza, per Gehlen l'uomo è caratterizzato da una carenza biologica di *Umwelt* che trova nell'artificio tecnico-culturale la compensazione della sua carente costituzione istintivo-animale. La

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 52.

<sup>32</sup> Ivi, p. 53.

<sup>33</sup> Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 53, dove egli scrive che a differenza dell'animale, l'uomo «non tanto vive, quanto, com'è mia abitudine dire, dirige la propria vita». A questo proposito mi sembra interessante accostare tale precisazione gehleniana, che per l'appunto mette tra parentesi il semplice vivere dell'animale contrastandolo con il dirigere la propria vita dell'uomo, con un'osservazione alquanto affine come quella sostenuta da Heidegger nel già menzionato corso del 1929-1930 quando, per negare che il «vivere animale» sia accostabile all'«esistere umano», scrive: «Gli animali domestici vengono da noi tenuti in casa, “vivono” con noi. Ma noi non viviamo con loro, se vivere significa: *essere* nella maniera dell'animale. E tuttavia noi *siamo* con loro. Ma questo con-essere non è un *esistere con*, dal momento che *un cane non esiste, bensì semplicemente vive* (quest'ultimo corsivo è mio)». Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, cit., p. 271.

principale finalità della sua opera pertanto è quella di pensare l'uomo a partire dalla sua differenza rispetto all'animale da un punto di vista biologico e non spiritualista, come a suo giudizio aveva fatto Scheler.<sup>1</sup>

Questi, infatti, dopo aver sostenuto la presenza nell'uomo di una serie di gradi o livelli di vita biologico-animale fino a quello dell'intelligenza strumentale condivisa con gli antropoidi, finisce per rompere tale continuità biologica affermando un salto ontologico tra l'umano e l'animale grazie all'apparizione della capacità di astrazione e idealizzazione. Queste infatti si baserebbero sulla prerogativa «ascetica» esclusivamente umana di dire «no» all'immediatezza delle pulsioni vitali, per elevarsi così alla spiritualità «quasi divina» delle sue creazioni culturali.<sup>2</sup> In questo modo, però, secondo Gehlen, Scheler non riesce a superare il problema di una dualità biologico-spirituale dell'umano riproducendola piuttosto ad un livello metafisico per lui teoricamente inaccettabile.<sup>3</sup>

D'altra parte, Gehlen rifiuta anche il punto di vista evoluzionista a causa della sua pretesa di una spiegazione naturalista della discendenza diretta dell'uomo dall'animale, dato che in questo modo ci si farebbe sfuggire precisamente la possibilità di comprendere l'essenza specifica dell'umano. Posizionandolo nel livello più evoluto della vita animale, di fatto, si perderebbe di vista la sua unicità in quanto essere naturale.<sup>4</sup> Per tale ragione, allora, Gehlen sostiene una prospettiva contraria tanto a quella spiritualista come a quella naturalista, secondo la quale per l'appunto l'umano deve essere pensato come un essere biologicamente carente, perché carente tanto di *Umwelt* come di una struttura preformata di istinti che si incasterebbe perfettamente in tale *Umwelt*. Di conseguenza, secondo l'antropobiologia gehleniana si può rispondere alla domanda antropogenica solo pensando l'uomo come un essere biologicamente carente perché naturalmente indeterminato, dovendo per questo determinare la propria essenza precisamente attraverso la prassi culturale. Detto altrimenti, è perché è biologicamente carente di *Umwelt* che l'umano è da considerare naturalmente votato a costruirsi una sua *Welt*.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Gehlen si riferisce a M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Gesammelte Werke*, Bern, Francke, Band IX, 1975 (1928); edizione italiana a cura di M.T. Pansera, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Roma 2006 (1997).

<sup>2</sup> Sulla teoria scheleriana dei gradi del «mondo bio-psichico» cfr. Ivi, pp. 119-159.

<sup>3</sup> Per la critica gehleniana allo schema gradualista scheleriano cfr. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., pp. 57-61.

<sup>4</sup> Per criticare la teoria dell'evoluzione Gehlen si riferisce qui, tra gli altri, ai lavori di Konrad Lorenz. In particolare, concentra la sua critica sulla teoria lorenziana relativa al concetto di istinto, che Gehlen mette radicalmente in questione per la sua pretesa di equiparare in una progressione evolutiva le capacità di apprendimento animali e umane sulla base di un rapporto di gradualità tra comportamento istintivo e comportamento intelligente. Cfr. Ivi, pp. 61-68.

<sup>5</sup> Nonostante lo spazio di cui dispongo non mi permetta di farlo in modo esaustivo, vorrei comunque accennare in questa nota a un confronto tra questa prospettiva gehleniana che mette l'accento sulla carenza di *Umwelt* con quella, a mio giudizio solo apparentemente opposta, sostenuta da Heidegger nel già menzionato corso del 1929-1930. Qui, infatti, si afferma che il soggetto di una carenza ontologica sarebbe l'animale, il quale, com'è noto, è definito precisamente come povero di mondo (*Weltarm*). Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, cit., in part., pp. 250-259. Quindi, come si afferma

Da quanto si è visto fin qui, dunque, si può constatare agilmente la profonda affinità, per non dire la filiazione diretta, della concezione virniana della natura umana rispetto alla prospettiva di Gehlen. Risulta evidente, infatti, che è da quest'ultimo che Virno riprende la concezione della relazione uomo-mondo *versus* animale-ambiente, come contrapposizione tra un essere carente biologicamente ma gravido culturalmente *versus* un essere completo biologicamente ma chiuso ad ogni forma di significazione mondana.

A mio giudizio, rispetto al debito teorico contratto da Virno nei confronti di Gehlen, vi è però un altro assunto che meriterebbe di essere messo in risalto. Mi riferisco all'accettazione indiretta, perché non messa da Virno esplicitamente in questione, della prospettiva teleologica sottostante allo schema antropogenico gehleniano. Mi spiego: si tratta di svelare che la finalità dell'essere vivente, condivisa sia dall'animale umano che dall'animale non umano, non cessa di essere per Gehlen quella dell'autoconservazione della vita, intesa però nel caso dell'umano in quanto sostrato o residuo naturale sulla quale poter edificare la autodeterminazione culturale del suo essere più proprio. Gehlen lo afferma chiaramente quando sostiene, come si è più sopra avuto modo di notare, che la struttura biologicamente carente dell'uomo si completa attraverso la costruzione «prassica» della «seconda natura» culturale e storica proprio per rispondere alla necessità fondamentale di mantenersi in vita nella lotta per l'esistenza. Tutto il discorso antropologico-filosofico ci ricondurrebbe insomma alla finalità ultima che l'animale umano condivide con le restanti forme di vita: l'autoconservazione. Pertanto, questo significherebbe che persino le forme più alte della cultura umana sarebbero da ricollegare a tale tendenza naturale all'autoconservazione quale orizzonte teleologico generale della vita.

---

in queste pagine, l'animale è povero di mondo nel senso dell'esserne carente, cioè di un farne a meno (*entbehren*) proprio perché per essenza solo ha accesso alla *Umwelt*, quale ambiente che funge da anello disinibitore che lo avvolge mantenendolo permanentemente in preda a un essenziale stordimento (*Benommenheit*). L'uomo, invece, è formatore di mondo (*Weltbildend*) proprio perché non ha *Umwelt* ma *Welt*, e cioè un mondo come apertura linguistico-spirituale alla manifestatività del senso d'essere degli enti che lo compongono. Secondo Heidegger, quindi, la scissione tra animale e umano si darebbe in uno spazio esterno alla dimensione biologico-naturale, ovvero, come si è visto in precedenza, nell'abisso ontologico che a proposito dell'«in quanto tale» separa il biologico-naturale dal linguistico-spirituale, la vita animale dall'esistenza umana. Per essenza carente di mondo, l'animale non percepisce l'ente perché è stordito all'interno del suo anello disinibitore, perché la sua natura biologica lo chiude in questo anello e gli impedisce strutturalmente di uscirne per aprirsi al mondo. Insomma, per Heidegger solo perché è carente di *Welt*, nel senso di una rete di significati che rimandano all'unità di senso «mondo», l'animale può avere una *Umwelt*. Se adesso, invece, invertiamo con Gehlen i termini della formula heideggeriana vediamo che il risultato essenzialmente non cambia: solo perché l'umano ha carenza di *Umwelt* può definirsi come apertura alla *Welt*. Pertanto, almeno così mi sembra, indipendentemente dal lato di questa duplice polarità *Umwelt-Welt* in cui si ponga l'accento della carenza, entrambi gli atteggiamenti si rivelano infine come strategie teoriche atte a esorcizzare la presenza dell'animalità in una pretesa definizione ontologica della natura umana. Detto altrimenti, ad entrambi gli autori sfugge la comprensione del vincolo ontologico esistente tra umano e animale proprio perché si impediscono di pensare il legame impensato tra *Umwelt* e *Welt*.

Tuttavia, nel caso dell'approccio gehleniano, questo assunto acquista un significato peculiare, giacché, a mio giudizio, si mostra profondamente legato a una concezione, che potremmo definire prometeico-umanista, tipicamente moderno-rinascimentale dell'uomo come *faber fortunae suae*.<sup>6</sup> Infatti, se Gehlen descrive l'essere naturale dell'uomo come carente e incompiuto lo fa a condizione di erigere su questa base una visione chiaramente antropomorfa della natura biologica riservata alla specie umana, e questo nella misura in cui parla per l'appunto dell'uomo come «un progetto della natura».<sup>7</sup>

In questo senso, si potrebbe dire che Gehlen produce la scissione ontologica tra umano e animale proprio all'interno della vita stessa, dato che, da una parte, la natura avrebbe prodotto una vita animale e, dall'altra, un progetto specifico e unico destinato alla vita umana. In questo senso, se egli concepisce la dimensione biologica dell'uomo come specifica ed unica rispetto a quella di tutte le altre forme viventi, ciò si deve ad una destinazione precisa a cui la vita umana sarebbe stata disposta dalla stessa *physis*. È questa stessa natura che, infatti, avrebbe progettato la propria autonegazione mediante l'artificio tecnico-culturale ed il lavoro messi in opera dall'umano, definito esplicitamente da Gehlen come essere carente e per questo essenzialmente «innaturale».<sup>8</sup>

Ora, a me sembra che questa forma di pensare la natura biologica dell'umano manifesti, innanzitutto, un'incapacità di pensare la natura della vita a partire da se stessa. Questa visione della natura della vita, in effetti, si fonderebbe piuttosto su una proiezione antropomorfa nei confronti della vita, in precedenza scissa *ad hoc* tra una vita umana e una vita animale, di qualità e proprietà che, volendo parafrasare Nietzsche, apparirebbero in realtà fin «troppo umane».<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> A sottolineare in modo critico il legame storico di lunga durata che vincola questa teoria dell'incompletezza biologica con il prometeismo antico di radice platonica e con l'umanismo rinascimentale, in particolare nella versione del *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola, è stato R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali? Proposta per un antispecismo postumanista*, Casale Monferrato 2014, in part. pp. 86-98. Sulla filiazione con la tematica umanista-rinascimentista dell'*homo faber* da parte dell'antropologia filosofica novecentesca si veda il già menzionato studio introduttivo di M.T. Pansera, *Antropologia filosofica*, cit., p. 6.

<sup>7</sup> Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 54: «Quest'essere è un progetto della natura».

<sup>8</sup> Cfr. Ivi, p. 75: «la cultura "innaturale" è il *prodotto* di un essere unico al mondo, lui stesso "innaturale", costruito cioè in contrapposizione all'animale». Un intento originale di ripensare, da un punto di vista storico-filosofico, la vita al di là della scissione gehleniana tra vita umana come mancanza o carenza essenziale (*Mängelwesen*) e il vivente non umano come pienezza biologica assoluta, è stato portato a termine, in una prospettiva più generale, volta a riabilitare ontologicamente la stessa nozione di teleologia del vivente, da F. Michelini, *Il vivente e la mancanza. Scritti sulla teleologia*, Milano-Udine 2011. L'autrice, infatti, sostiene che «la mancanza sia qualcosa che caratterizza l'essere vivente come tale. Ma non come un semplice vuoto da riempire. La mancanza non è qualcosa da colmare attraverso una sorta di "legge della compensazione", ma esiste, già da sempre, come una "dinamica". Essa è la struttura dinamica e processuale dell'essere vivente». Cfr. Ivi, pp. 10-11.

<sup>9</sup> Che il concetto tipicamente moderno di «vita», a cui qui tanto Virno come Gehlen sembrano a mio giudizio piegarsi, risulti inscindibilmente legato alle vicissitudini della soggettività umana colta alle prese con il processo storico di una sua progressiva autonomizzazione rispetto alle strutture sovraindividuali che caratterizzavano la sua tradizionale posizione ontologica, sia da un punto di vista scientifico, metafisico che politico, è stato pregevolmente messo in risalto da

Insomma, volendo essere precisi, non si dovrebbe poter più parlare, come fa Virno sulla scorta dell'antropologia filosofica gehleniana, di «animale umano»; e questo proprio perché, seppur venga declinata nel senso di un animale prassico, culturale o storico, in realtà la definizione specifica della natura biologica dell'umano su cui si fonda tale idea di «animale umano» esclude radicalmente dal suo contenuto concettuale ogni elemento riconducibile all'animalità.<sup>10</sup>

Dimodoché, se si parla di invariante biologico della specie umana nei termini gehleniani, con i quali come si è visto Virno identifica la sua visione di un essere biologicamente carente e incompiuto, non si fa altro che riprodurre il punto di vista antropocentrico e prometeico-umanista che per definizione è estraneo a qualsiasi esigenza teorica di pensare l'umano a partire dalla sua animalità.<sup>11</sup>

Se adesso ritorniamo al problema del significato biologico della vita umana colto in consonanza con quello della vita animale sotto il registro del *thelos* della autoconservazione, non sembra che, nonostante questa pretesa configurazione unitaria, a partire da tali premesse antropologico-filosofiche le due nature possano infine venir riconciliate. Piuttosto, stabilendo *après-coup* un punto di incontro tra umano e animale in tale condivisa tendenza all'autoconservazione, a mio giudizio, l'approccio antropologico-filosofico gehleniano-virniano non solo

---

D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Roma-Bari 2010. Secondo Tarizzo, infatti, tale nozione di vita affonderebbe le sue radici nel concetto filosofico di «autonomia», intesa precisamente come l'effetto di una potenza pura della volontà soggettiva. Tra i principali inventori di questa nozione di vita sarebbero da annoverare certamente Cartesio (con l'identità da questi stabilita tra *cogito* e *volo*), Kant (con il primato della libertà pratica, mossa dalla forza della volontà autonoma, rispetto alla necessità della natura su cui agisce, invece, la limitata forza del pensiero teoretico), Schelling (con l'identificazione di vita e volontà autonoma, libera e incondizionata dell'io come essere vivente) e soprattutto Schopenhauer (con la sua visione del mondo come identità di vita e volontà intesa, per l'appunto, come volontà di vita che vuole solo se stessa, ovvero vivere). Insomma, secondo Tarizzo, è grazie a questi precedenti che si spiana il percorso della vita moderna fino alla soglia della contemporaneità rappresentata chiaramente dal pensiero biologico-filosofico di Darwin: «Che cos'è la vita? Ripercorrendo a grandi linee le risposte date a questo interrogativo prima di Darwin, che è senza dubbio il filosofo, e non solo lo scienziato, più influente degli ultimi due secoli, colpisce subito un fatto: la vita è stata quasi sempre concepita sul modello della volontà. O meglio, se e quando i fenomeni vitali sono stati isolati come fenomeni a sé stanti, distinguendo l'organico dall'inorganico, su di essi si è stampata puntualmente l'impronta antropomorfa della volontà. Ciò è accaduto ogni qual volta la vitalità è stata associata al concetto di finalità, all'idea di uno scopo, *che per definizione è l'oggetto di una volontà*». Cfr. Ivi, p. 75.

<sup>10</sup> Non condivido pertanto l'interpretazione positiva dell'impostazione gehleniana sostenuta, tra gli altri, da G.A. Biuso, *Oltre il dualismo natura/cultura. L'integrazione possibile di etologia e antropologia*, in «Discipline Filosofiche», XII, 2002, pp. 229-254. Ma si vedano più in generale M.T. Pansera, *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, cit.; U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'era della tecnica*, Milano 1999. Questi interpreti, infatti, sono d'accordo nell'affermare la rilevanza ed attualità teorica del suo pensiero, dovuta al fatto che secondo Gehlen la cultura è identificata esplicitamente, ed in modo originale, con la specificità biologico-animale della natura umana. Al contrario, il mio intento è giustamente quello di mostrare come in Gehlen la cultura umana sia pensata sulla base di una negazione prometeico-umanista dell'animalità umana.

<sup>11</sup> Su questo punto si veda R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino 2002, pp. 15-23.

non risolve il problema dell'antropomorfizzazione della natura vivente ma lo complica ulteriormente. In effetti, nel momento in cui si pretende riunificare ciò che sin dall'inizio si era separato, bisognerebbe innanzitutto interrogarsi sulle condizioni di pensabilità di tale *thelos* autoconservativo grazie al quale la vita dovrebbe infine, quasi per miracolo, riuscire a ricongiungersi con se stessa.<sup>12</sup>

Evidentemente queste brevi allusioni ad una problematica di così ampio respiro non possono che apparire qui insufficienti. La questione è molto più complessa ed un'analisi seria ed approfondita richiederebbe uno spazio del quale qui, oramai giunto alla conclusione di questo contributo, non dispongo. Ciononostante, queste riflessioni si proponevano, più modestamente, di rivedere criticamente i limiti delle pretese esplicative di una prospettiva antropologico-filosofica come quella di Virno che appare comunque inadeguata per la comprensione di un problema certamente ingombrante, e per questo tuttora aperto, come quello relativo alle basi biologico-naturali dell'esistenza politico-sociale.

Antonino Firenze, Universitat Pompeu Fabra

✉ antonino.firenze@upf.edu

<sup>12</sup> Il problema dunque si potrebbe riformulare riconducendolo, seppur qui in modo necessariamente sommario, ad una prospettiva storica, e cioè alla configurazione tipicamente moderna della centralità assiologica assegnata al soggetto di una autodeterminazione che è, allo stesso tempo, gnoseologica e politica. Tale primato assiologico del principio di autoconservazione contrassegnerebbe infatti uno dei momenti costitutivi della modernità proprio perché, come è stato opportunamente osservato, rappresenterebbe il risultato di un profondo capovolgimento ontologico rispetto alla teleologia classica. Se, infatti, per questa la finalità era da concepire come un principio trascendente l'individualità, e verso il quale questa doveva necessariamente progettare la propria realizzazione, la teleologia moderna ne capovolge l'orizzonte di senso nella misura in cui sostituisce la finalità trascendente con una finalità immanente alla stessa individualità, la quale ora finisce per identificarsi con la sua stessa autoconservazione. A questo riguardo si veda R. Spaemann, *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Suhrkamp, Frankfurt 1976, citato da J. Dewitte, *La donation première de l'apparence. De l'antiutilitarisme dans le monde animal selon A. Portmann*, in «La revue du MAUSS», I, 1993, pp. 20-21. Sul dibattito relativo alla rinascita della questione teleologica nella filosofia contemporanea si può consultare il numero monografico *Phénoménologie et philosophie de la nature* della rivista «Études Phénoménologiques», n. 23-24, 1996. È interessante notare che Spaemann parli a questo proposito di un'«ontologia borghese». In questo senso, si potrebbe pensare il ruolo fondante attribuito all'autoconservazione nell'ambito di alcune delle più influenti teorie filosofico-politiche moderne (si pensi soprattutto a quelle di ascendenza liberale-borghese, com'è il caso di Hobbes e Locke, ma non solo, dato che quest'idea determina in buona misura l'orizzonte generale della filosofia politica moderna almeno fino a Hegel), nel cui quadro, in effetti, il diritto alla vita si concepisce come il diritto naturale inalienabile per eccellenza e come il principio assiologico a partire dal quale rifondare la comunità politica. A questo riguardo si veda R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004, in part. pp. 41-77. Più in generale, per una critica del paradigma politico moderno relativo alla vita, colto nel suo sviluppo storico fino ai più recenti intenti di fondazione socio-biologica della comunità politica, si veda C. Galli, *Etologia, socio-biologia e le categorie della politica*, in *L'analisi della politica: tradizioni di ricerca, modelli, teorie*, Bologna 1989, pp. 423-446.





*Articoli/5*

## ***La insuficiencia política del ‘rechazo de la crueldad’***

### **Una lectura de Judith Shklar**

Antonio Gómez Ramos

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 15/09/2018. Accettato il 26/04/2019.

---

In the last leg of her long career as a political philosopher, Judith Shklar emphasized the imperative of ‘putting cruelty first’, as well as the ‘sense of injustice’ as the pair of emotions underpinning the idea of a liberalism of fear, allowing for a minimalist foundation of democracy. This article questions whether a single moral emotion such as the rejection of cruelty, i.e. considering cruelty the worst of vices, and its political counterpart of a ‘sense of injustice’, can suffice to develop a political theory. Revisiting Shklar’s late writings, from *Liberalism of Fear* to *Faces of Injustice* and *American Citizenship*, the article analyzes three key distinctions that are continuously at work in her thinking – cruelty and violence, injustice and misfortune, guilt and necessity – and shows that, although no political theory based on the freedom of individual should overlook Shklar’s renewal of liberal thinking, her self-limitation to the emotional “putting cruelty first” renders it inadequate for the foundation of a political theory.

\*\*\*

Es posible que la amplia resonancia que el pensamiento de Judith Shklar está alcanzando en los últimos años se deba, sobre todo, a que propone una depuración conceptual del liberalismo ligada a las emociones, muy acorde con la sensibilidad moral contemporánea. Es una depuración que parece simplificar, a la vez que la estimula, la discusión en la filosofía política y moral; pero no deja de provocar un cuestionamiento profundo de la relación entre la política y las pasiones, así como de la posibilidad de fundamentar una teoría política, y más precisamente, una concepción democrática, sobre una sola emoción. ¿Es posible, acaso, que una emoción, o una pasión, por noble que sea, pueda definir un principio de acción política, e incluso una teoría política entera? Montesquieu encontraba que la acción en las monarquías estaba guiada por el principio del honor, en las repúblicas por el principio de la virtud, y en las tiranías por el miedo. El honor y la virtud no son inmediatamente pasiones –aunque tienen, sin duda, una fuerte componente afectiva–, mientras que el miedo sí lo es: y resulta ser una emoción menos noble ligada, además, al régimen político que se consideraría más despreciable. Cabe discutir si existen pasiones más elevadas

que acompañen a formas de gobierno más justas y loables; pero la pregunta que abordaremos en este artículo, analizando la obra de Shklar, es la de si una emoción puede bastarse por sí sola como principio de acción política. Sobre todo, de una acción política creativa, más allá de la lucha por sobrevivir y la renuncia a la política que Montesquieu supone en las tiranías.

La depuración conceptual de Shklar consiste en plantear una concepción minimalista del liberalismo como ‘liberalismo del miedo’: proponer que la definición más precisa del liberalismo es aquél sistema político en el que los individuos no tendrán miedo del estado, o del poderoso. A la vez, el afecto sobre el que se funda esa reducción, y con él, el principio de acción del liberalismo, es el ‘rechazo de la crueldad’. En este artículo, revisaré esa concepción minimalista del liberalismo tal como se va construyendo en las obras de la politóloga norteamericana; pero, a la vez, la cuestionaré críticamente, no para rechazar este ‘rechazo de la crueldad’, del que nuestra sensibilidad contemporánea no puede disentir, sino para preguntar por el rendimiento teórico y político que resulta del rechazo de la crueldad sobre la que el liberalismo del miedo está basado. El resultado será que ninguna teoría política centrada en la libertad y el valor del individuo que se considere heredera de la Ilustración –esto es, ni el liberalismo ni el socialismo democrático– puede ignorar el pensamiento de Judith Shklar; pero, por otro lado, este pensamiento, basado como está en una sensibilidad moral concreta, puede ser insuficiente para fundamentar una filosofía política y para enfrentarse a otras filosofías políticas contemporáneas, sean estas democráticas o no.

## 1. Liberalismo del miedo y rechazo de la crueldad

En su texto ya clásico *Liberalism of fear*<sup>13</sup>, un ensayo escrito en los años 80 tras una larga reflexión de décadas sobre Rousseau y sobre Hegel, sobre las experiencias de la democracia norteamericana de postguerra, Shklar parte de una definición muy general de liberalismo como «aquél sistema de gobierno en el que todo adulto puede decidir sin miedo sobre tantos aspectos de su vida como sean compatibles con los demás»<sup>14</sup>. Ciertamente, como ella afirma enseguida, esta definición supone ya más que la mera tolerancia religiosa o de creencias –en que se basaría el liberalismo de un Locke–; implica una noción de autonomía personal tal como la concebían un Kant o un Rousseau; y expresa también un requisito de desarrollo personal que está en el liberalismo de un Stuart Mill<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Originalmente publicado como *Liberalism of Fear*, en *Liberalism and the Moral Life*, edición de N. Rosenbaum, Cambridge 1989, pp. 21-38. Cito por esta edición. El texto se ha editado posteriormente en edición alemana, *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin 2013, con comentarios de Axel Honneth, Sheyla Benhabib y Bernard Williams. La misma edición, en español, *El liberalismo del miedo*, Barcelona 2018.

<sup>14</sup> *Liberalism of Fear*, cit. p. 21

<sup>15</sup> Ivi, p. 22. Véase también S. Benhabib, *Judith Shklars Distopische Liberalismus*, en *Liberalismus der Furcht*, cit. p. 39.

Estas tres formas de liberalismo (tolerancia basada en el derecho natural, autonomía individual, desarrollo personal) han convivido en la Modernidad en dura competencia con otras teorías políticas antiliberales; y las tres apelan en algún momento a emociones como la solidaridad o la compasión. Pero la raíz histórica de ellas, su cimiento más profundo, se remonta a Montaigne (uno de los héroes que reaparecen repetidamente en Shklar, junto a Montesquieu). Montaigne no era un liberal, no podía serlo todavía, pero, según ella, es él quien formula por primera vez: «la convicción de los primeros defensores de la tolerancia, una convicción nacida del horror, de que la crueldad es un mal absoluto»<sup>16</sup>.

Anteponer la crueldad como el *summum malum*, el propósito de evitar la crueldad, el daño gratuito infligido sobre otros, es para Shklar el imperativo primario de toda acción y de toda institución política liberal. Es, ciertamente, como ella dice, una concepción ‘minimalista’ del liberalismo, por la que este no parte ya, como ha sido habitual hasta entonces, del máximo bien, sino, al contrario, del peor de los males<sup>17</sup>. Prescinde de toda la vestimenta con que la filosofía de la historia ha tratado de fundamentar el régimen liberal en alguna teleología natural (como Kant), y prescinde igualmente de toda noción comprensiva del liberalismo como concepción del mundo. Por otro lado, deja al individualismo hobbesiano decididamente fuera del campo liberal<sup>18</sup>. También para Hobbes el miedo era la base del contrato social; pero sólo para sustituir el miedo a ser asesinado por los otros en el estado de naturaleza por el miedo –más calculable– al soberano estatal. Sólo que es este miedo al soberano, al Estado, a la policía, a las instituciones que acompañan a ese Estado (incluidas las instituciones económicas, como se sugerirá varias veces) lo que la concepción liberal aspira a limitar o evitar. Sobre todo porque históricamente sabemos que este soberano, y quizá el contrato social en general, no ha sabido casi nunca prescindir de ejercer la crueldad que repugna al verdadero liberal. Este, entonces, más que atender a teorías positivas sobre la justicia, la libertad o la igualdad, debe atender a prevenir el miedo

producido por actos de fuerza inesperados, arbitrarios, innecesarios y no autorizados y los actos habituales de crueldad y tortura llevados a cabo por el ejército, la policía o agentes paramilitares en cualquier régimen que sea.<sup>19</sup>

En general, es difícil no asentir a esta argumentación, por cuanto, al menos aparentemente, este rechazo del daño físico intencionado entre humanos forma parte esencial de la sensibilidad moral contemporánea heredera de la Ilustración. Las formas de maltrato hacia las personas –o también a los animales y la naturaleza– nos resultan insoportables en una medida que no se dio nunca en

---

<sup>16</sup> *Liberalism of Fear*, cit., p. 23.

<sup>17</sup> Véase H. Bajohr, *Judith Shklar. Eine werkbiographische Skizze*, epílogo a J. Shklar, *Ganz Normale Leser*, Berlin 2014, p. 245.

<sup>18</sup> *Liberalism of Fear*, cit., p. 24.

<sup>19</sup> *Liberalism of Fear*, cit., p. 29.

tiempos anteriores. Se le ha podido reprochar a Shklar que no aplique también esa atención, o al menos no lo suficiente, a la política estadounidense durante la guerra fría o a fenómenos políticos reaccionarios<sup>20</sup>, pero la pregunta para este artículo será de otro género. No tanto a qué dominios políticos hay que aplicar el rechazo de la crueldad, sino si es posible, desde el mero rechazo a la crueldad, regular ese espacio público de pluralidades y diferencias, también de reparto de poder, que pretende ser la política. Para algunos críticos, una vez que se trata de regular ese espacio desde el rechazo a la crueldad, no llegaríamos mucho más allá de un liberalismo distópico semejante a lo que ya conocemos como socialdemocracia o liberalismo con rostro humano<sup>21</sup>. Para ver más de cerca cómo surgen las razones para esa pregunta crítica al pensamiento de Shklar, analizaré cómo se despliega este en tres distinciones que lo atraviesan por toda su obra: crueldad y violencia (2), infortunio e injusticia (3), y culpa, sentido y necesidad (4).

## 2. Crueldad y violencia

Shklar es una filósofa de distinciones sutiles. La más sutil y resbaladiza de ellas es la distinción entre infortunio e injusticia que articula su libro *The Faces of Injustice*<sup>22</sup>. Además, es la distinción clave, porque es en ella donde el rechazo de la crueldad se convierte en juicio político. Pero, antes de discutir esta distinción, conviene que abordemos otra más primitiva, no menos resbaladiza y en cierto modo afín, que Shklar parece pasar por alto. Se trata de la distinción entre la crueldad y la violencia<sup>23</sup>.

Para Shklar, la crueldad consiste en «infligir deliberadamente (*willful*) un daño físico en un ser más débil con el fin de producirle angustia o miedo»<sup>24</sup>. Es llamativo, dice Shklar, que este vicio de la crueldad haya sido ignorado por todas las filosofías morales antiguas y, desde luego, por el Cristianismo, que ni siquiera lo incluyó en catálogo alguno de pecados capitales ni veniales. Nunca se nombró la crueldad como un vicio. Es Montaigne, como veíamos, quien lo pone en primer lugar y declara *su odio a la crueldad*<sup>25</sup> ante las noticias de

<sup>20</sup> Véase, por ejemplo, R. Meister, *The Liberalism of Fear and the Counterrevolutionary Project*, «Ethics and International Affairs», 16 (2), 2002, pp. 118-123, p. 119.

<sup>21</sup> Sobre todo, Seyla Benhabib y Axel Honneth en los ensayos críticos de la mencionada edición alemana *Liberalismus der Furcht*.

<sup>22</sup> *The Faces of Injustice*, New Haven 1990. Citaré por esta edición. Hay traducción española, *Los rostros de la injusticia*, Barcelona 2010, e italiana, *I volti dell'ingiustizia. Iniquità o cattiva sorte?*, Milán 2000.

<sup>23</sup> Tomo la distinción del psicoanalista F. Pereña, *De la violencia a la crueldad. Ensayo sobre la interpretación, el padre y la mujer*, Madrid 2004.

<sup>24</sup> *Putting cruelty first*, «Daedalus», 111/3, Summer 1982, pp. 17-28, p. 17. El mismo ensayo modificado constituye el primer capítulo de *Ordinary vices*, Cambridge (Mass.) 1980.

<sup>25</sup> Lo hace repetidamente a lo largo de los ensayos. Shklar se fija particularmente en la cita «El horror de la crueldad me empuja más hacia la clemencia de lo que ningún modelo de clemencia podría atraerme», de *El arte de la discusión*, en M. Montaigne, *Los Ensayos*, Barcelona 2007, p. 1377. Véase *Putting Cruelty First*, cit.

las atrocidades cometidas por los conquistadores españoles en América o de la violencia resultante de las guerras de religión europeas. También a causa de esa experiencia, Montaigne –y con él, Shklar– insiste en el daño físico, antes que en el daño psíquico o moral.

Es cierto que este último puede dar lugar a formas muy refinadas de crueldad como las que denunciaba Nietzsche en el resentimiento. La diferencia no se le escapa a nuestra autora<sup>26</sup>. Quienes glorifican el dolor físico, como Nietzsche, no ven tanto problema en el daño infligido sobre el cuerpo –pues el dolor que produce puede tener un efecto de autoexaltación o autoafirmación– y sí más en la clase de daño que los dispositivos ideológicos y religiosos producen sobre la psique de los sujetos. Pero, por otro lado, el rechazo que siente Nietzsche responde menos a la compasión por el sufrimiento psíquico de las víctimas que a la propia degradación subjetiva que ese sufrimiento conlleva y la correspondiente limitación de la vida. Curiosamente, además, la crítica de la crueldad psíquica lleva al romántico Nietzsche a denostar duramente la hipocresía y falta de autenticidad que va ligada con ella. En cambio, es la primacía de la atención al daño físico lo que le hace a Montaigne –y a Shklar con él– ser tolerante con la hipocresía, que para él es un vicio menor: como lo debe ser para todos los liberales, según argumentará Shklar cuidadosamente<sup>27</sup>.

En cualquier caso, el rechazo a la crueldad divide su mirada entre la atención compasiva al daño que sufre la víctima y la repugnancia por la actitud del victimario, en tanto que este comete su acto deliberadamente, y con satisfacción. Lo que repugna es esa *Schadenfreude* o regocijo por el dolor ajeno que es propio siempre de la crueldad. Es la intención de producir angustia o miedo lo que provoca repugnancia, lo que hace que el daño de la crueldad se considere el *summum malum*. Por de pronto, el lector pensará en la tortura y el maltrato físico como casos obvios de crueldad en toda tiranía y en los Estados totalitarios. Shklar relata en una suerte de breve autobiografía que cuando en su infancia, en los años 30, leyó horrorizada el *Tito Andrónico* de Shakespeare –

y era el tercer libro que leía en su vida– era consciente de que a su alrededor estaban ocurriendo cosas tan terribles como ese drama<sup>28</sup>. Sin embargo, cuando hablaba de crueldad, la ciudadana de los Estados Unidos que era Shklar se refería con preferencia a formas de injusticia social como la esclavitud y la discriminación racial, la discriminación y las desigualdades de género, así como a las gigantescas brechas sociales y económicas que jalonan la historia de ese país<sup>29</sup>. Ciertamente, hay perspectivas y autores que también se denominan liberales que tienden a considerar estas injusticias –desde luego, las económicas, pero también, en algunos casos, las de género o raza– como fenómenos naturales; tales perspectivas contemplan los males ajenos con indiferencia, más que con satisfacción, y por eso se resistirían a aceptar ser catalogadas como ‘cruels’, y

<sup>26</sup> *Ordinary vices*, cit., p. 42.

<sup>27</sup> *Ordinary Vices*, cit., pp. 42-47.

<sup>28</sup> *A Life of Learning*, «ACLS Occasional Paper», 9 (April 6), 1989, p. 1.

<sup>29</sup> Véase, sobre todo, *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge (Mass.) 1991.

desde luego, como injustas<sup>30</sup>. En *Los rostros de la injusticia*, Shklar argumenta que esas formas de indiferencia deben calificarse como ‘injusticia pasiva’ y contienen un grado alto de crueldad; pero la posibilidad de que existan ‘daños no causados intencionalmente’ nos obliga a definir con más precisión la crueldad que se rechaza, de una manera que no dependa de declaraciones internalistas sobre los estados de conciencia del otro, y en concreto, del perpetrador del daño.

Lo que estoy sugiriendo es que, previa a la distinción básica entre justicia e infortunio sobre la que se centrará Shklar, existe una distinción entre la crueldad y la mera violencia; entendida esta última como forzar a otros a que realicen algo o renuncien a algo en contra de su voluntad. La violencia sí forma parte de fenómenos naturales como una tempestad o un terremoto, los cuales, por sí mismos, no los calificaríamos de crueles. También hay una violencia, no necesariamente cruel, que forma parte de todas las acciones humanas. Cualquier acción supone una injerencia en los otros y en el mundo: fuerza algo y lo hace con un cierto grado de violencia: una operación quirúrgica, llevar a un niño al colegio por primera vez, controlar a los pasajeros que van a entrar en un avión o conducir de manera vigilada a los aficionados al fútbol que entran en un estadio; todas estas acciones requieren formas más o menos suaves de violencia que no cabe considerar crueles. Tanto en la naturaleza como en las acciones humanas, la violencia forma parte de las cosas mismas.

El momento en que la acción humana deja de ser solo violenta para poder ser considerada cruel, sin embargo, es difícil de definir. La intencionalidad del daño, o la complacencia en el daño ajeno a las que se refiere Shklar, no parecen suficientes. No sólo porque es difícil escrutar el interior de quien hace el daño; sino también, y sobre todo, porque una parte importante de las violencias y de las crueldades tienen lugar de manera estructural. También las instituciones pueden ser crueles. No cabe duda de que hay crueldad en la esclavitud, especialmente la esclavitud afroamericana que marcó la historia de los Estados Unidos en la que piensa Shklar. Y la esclavitud sigue siendo cruel aunque se dé la casualidad de que el esclavo tenga un amo benevolente. Resulta ambiguo, en cambio, el caso del trabajo asalariado. Podría ser considerado como una simple violencia de las cosas mismas: la necesidad de ganarse la vida obliga al sujeto a forzarse a sí mismo, a entregar, en condiciones que él no decide, parte de su tiempo, de su cuerpo y de sus habilidades a cambio de un salario. La perspectiva marxista podría ver aquí una alienación violenta que no obedece a causas naturales, sino a condiciones sociales. Pero, si en los *Manuscritos de economía y filosofía* del joven Marx todavía encontramos descripciones de la situación del trabajador que acusan un indudable tinte de crueldad; en el Marx maduro, o en formas de marxismo con declaradas pretensiones científicas no se trataría tanto de la crueldad como de la violencia inherente a las condiciones económicas en los diferentes estadios del desarrollo histórico. Una violencia eliminable a largo plazo, justamente por lo que tiene de

---

<sup>30</sup> Más abajo abordaremos su discusión con el neoliberalismo, especialmente el inspirado en Hayek. Véase *Faces of Injustices*, cit., pp. 75 ss.

natural en el sentido marxista de *naturwüchsig*. En cambio, para un pensador neoliberal como Hayek –con quien Shklar discute intensamente, como veremos enseguida– esa violencia del trabajo asalariado no sería más eliminable que la lluvia o que los terremotos, pues Hayek interpreta el mercado de trabajo como un espacio de competencia y violencia natural: el obrero está obligado a someterse al trabajo igual que el empresario está obligado a la competencia del mercado o el animal a buscarse la comida cazando.

En vista de esta ambigüedad, es interesante que, cuando Shklar analiza las formas de exclusión y las vías de acceso a la ciudadanía, detiene su análisis en un fenómeno que está a medio camino entre el trabajo asalariado y la esclavitud; un fenómeno que ha sido característico de la emigración europea a Estados Unidos. En la *intendure*, o la servidumbre por contrato, el inmigrante europeo recién llegado a América pagaba su viaje y su entrada prestándose a trabajar para un colono en condiciones de servidumbre, en la práctica no diferente de la esclavitud, durante un número determinado de años; entre ocho y doce. Sólo después de ese tiempo, cumplido el contrato, quedaba liberado y podía empezar su propia vida<sup>31</sup>. ¿Es la *intendure* una esclavitud, o es una forma extrema, exagerada de contrato laboral y por ello, de trabajo asalariado? O bien, en los términos en que hacíamos nuestra distinción, la pregunta es si esta esclavitud temporal debe considerarse un caso de crueldad –como así nos parece en la sensibilidad actual–; o si no es más que la violencia a la que un emigrante se somete voluntariamente con el fin de cumplir su objetivo de salir de la miseria europea e instalarse en el nuevo país: algo así como el precio de entrada al sueño americano. Shklar, por supuesto, no plantea la cuestión así, pero sí deja claro hasta qué punto la experiencia de la *intendure* por la que pasaron la mayor parte de los emigrantes a América marcó la relación de estos con la política, con la ciudadanía y con los esclavos negros que, a diferencia de ellos, estaban condenados por nacimiento a no salir de su condición<sup>32</sup>. El acceso a la ciudadanía era, sobre todo, una garantía de no volver a caer en la *intendure*, o de no igualarse a los esclavos negros. Y por eso, el concepto de ciudadanía no es una noción abstracta, ni un derecho natural en un espacio vacío y neutral, sino que se va formando históricamente sobre una experiencia que se puede calificar de cruel, pero ambiguamente.

### 3. Injusticia e infortunio

Sobre esta borrosa distinción entre violencia y crueldad puede entenderse mejor la línea divisoria que separa la distinción decisiva para Shklar: entre la injusticia y el infortunio. La reflexión entera de *Los rostros de la injusticia* gira en torno a lo que separa una y otro, en torno a los desplazamientos históricos,

---

<sup>31</sup> D. W. Galenson, *The Rise and Fall of Intendured Servitude in the Americas*, «The Journal of Economic History», 44 (1), 1984, pp. 1-26.

<sup>32</sup> *American Citizenship*, cit., p. 40.

culturales y, en definitiva, políticos, que hacen que lo que en un momento pudiera parecer una desgracia natural, o un infortunio, pase a ser considerado una injusticia que hay que corregir. A Shklar, a la vez, no se le escapa que ésta distinción entre la injusticia y el infortunio está emparentada con otra que, además, es la condición última de toda sociedad liberal: la distinción entre lo público y lo privado. No hay sociedad liberal que no tenga un respeto casi sagrado por el espacio privado, así como un criterio de demarcación entre lo que es público y lo que es privado<sup>33</sup>: esto es, entre aquello que debe ser dejado a la sola subjetividad individual (que, por eso, debe poder orientarse y construirse sin miedo), y aquello que es objeto de control, regulación y deliberación política.

En definitiva, es el carácter político lo que redefine el infortunio como una injusticia. La distinción entre crueldad y violencia puede ser simplemente moral. Hay un modo de percepción, o una sensibilidad, que puede ver en la tortura, o en modos de represión política o de explotación económica, algo reprochable, distinto de la mera violencia que resulta del choque material de dos cuerpos. Para definir la crueldad basta con el punto de vista moral. Pero cuando se define una injusticia, se ha entrado ya en el ámbito de lo político. En parte, también por eso se hace más borrosa la distinción entre la injusticia y el infortunio, y más dependiente de las circunstancias históricas.

Agustín y Platón, por ejemplo, pretendían tener una teoría bien definida de la Justicia<sup>34</sup>, y por eso era fácil para ellos establecer con claridad la diferencia entre el infortunio y la injusticia. Un desastre natural, una enfermedad o la muerte misma son infortunios, inherentes de por sí a la existencia misma. Una injusticia es solamente un acto contrario a la justicia, a lo definido como justicia. Tal vez, también esa es la razón por la que en las teorías fuertes de la justicia no existe una percepción de la crueldad, ni tampoco hay realmente una atención a la víctima del acto injusto. Pues éste se analiza *prima facie* como un acto contrario a la Justicia, no como algo en contra de las víctimas dañadas. Y la Justicia como tal, según hace notar agudamente Shklar en su análisis del cuadro de Giotto<sup>35</sup>, resulta una figura insípida, políticamente insignificante, que gobierna sobre ciudadanos pasivos, ajenos a ella, que disfrutaban de los placeres de la vida.

Con la quiebra de los modelos clásicos, no es posible ya tener una teoría de la justicia terminada y completa. Pero, precisamente por eso, dice Shklar, surgirá con tanta más fuerza un *sentido de la injusticia*: es un sentido que se ve impelido a decir que algo no es correcto aunque se carezca de una teoría acabada de lo que es correcto. Sobre la vía negativa de este sentido, que es, además, la única posible, desarrollará Shklar su versión minimalista del liberalismo. Veremos enseguida que es propia del sentido de la injusticia tanto una proyección pública como una raíz privada, casi íntima, que contiene en sí, por eso, una ambigüedad entre lo emotivo y lo racional discursivo; pero justo por eso interviene él para poner en

---

<sup>33</sup> *Liberalism of Fear*, cit., p. 24

<sup>34</sup> *Faces of Injustice*, cit., pp. 20-28.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 102-108.



cuestión, o hacer borrosa y variable la separación entre injusticia e infortunio que tan nítidamente creen poder trazar los teóricos de la justicia como Platón.

Por de pronto, el sentido de la injusticia aparece —a modo de interrogación— en momentos de confusión o de indefinición, como en el episodio, a la vez cómico y triste, de la malentendida propuesta de matrimonio de Mr. Pickwick a Mrs. Bardell en la novela de Dickens<sup>36</sup>. Una simple historia como esa, dice Shklar, basta para mostrar lo compleja que es la noción de injusticia, y que «no es suficiente con contrastar las reivindicaciones del agraviado con las reglas de la justicia para decidir si este fue tratado injustamente o simplemente tuvo mala suerte»<sup>37</sup>. La versión de la víctima permite ver muchos más rostros distintos de la injusticia y hace más difícil distinguirla sin más del infortunio. Pues es la posibilidad que la víctima tenga de hablar, además, la que va variando históricamente y hace que la línea divisoria se vaya desplazando.

En primera instancia, esta línea puede desplazarse a causa de cambios sociales resultantes del progreso técnico. Las grandes hambrunas, al menos desde el siglo XIX, dejaron de ser el efecto desgraciado de plagas o sequías naturales. Gracias a la tecnología, la producción de alimentos no es ya el problema que era; y por eso, como va repasando la propia Shklar, las hambrunas de Irlanda<sup>38</sup>, la de Ucrania en los años 30 —o la actual en el Cuerno de África—, son más bien el resultado, a veces deliberado, o en todo caso tolerado, de decisiones e intereses políticos. No se trata, pues, de desgracias o desastres naturales, sino de injusticias.

Incluso la propia muerte, una vez que la prolongación indefinida de la vida sana se anuncia como algo viable por medio de tecnologías asequibles solo para unos pocos<sup>39</sup>, terminará por ser una injusticia.

Pero, fuera de la tecnología, son los condicionamientos sociales los que van modulando los rostros de la injusticia. Para el caso de Mrs. Bardell, no se le escapa a Shklar que en una sociedad patriarcal y de clanes (Shklar sugiere Córcega), los hermanos y parientes varones de Mrs. Bardell habrían rebanado el cuello de Mr. Pickwick para vengar el presunto deshonor cometido sobre la viuda. En la Inglaterra victoriana, los patrones de género no están menos claros; sin embargo, hay lugar para la confusión y la indefinición en casos como este. Mrs. Bardell no es un ejemplo al azar, porque es en la propia condición femenina donde más claramente se visibiliza ese desplazamiento de la división. En toda una tradición occidental y también norteamericana, que resume Thomas Hardy,

---

<sup>36</sup> Ivi, pp. 9-14. El buen Mr. Pickwick trata de explicarle atolondradamente a su casera Mrs. Bardell que va a contratar un asistente; pero ésta, viuda entrada en años 'enamorada' de él, entiende que le está proponiendo en matrimonio y cae emocionada en sus brazos. Así los encuentran los amigos a solas, por una casualidad, cuando entran en el salón y Mr. Pickwick queda obligado socialmente a casarse. Cuando se niega, Mrs. Bardell se siente estafada, y exige una reparación que termina con Pickwick en la cárcel.

<sup>37</sup> *Faces of Injustice*, cit., p. 14.

<sup>38</sup> *Faces of Injustice*, cit., p. 70.

<sup>39</sup> En este sentido parece argumentar Yoval Harari, en su exitoso *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, London 2017, p. 21 ss.

el haber nacido mujer era considerado una desgracia<sup>40</sup> —o el haber nacido negro, o simplemente con la piel oscura—; pero las variaciones históricas de la percepción moral califican la situación desfavorecida de las mujeres como una injusticia resultado de decisiones políticas. En realidad, forma parte constitutiva de la política, o incluso la define, el decidir qué es y dónde hay una injusticia —la cual requiere, por ello, una corrección, una censura, un castigo—, y dónde hay infortunio —el cual puede ser ignorado o, a lo sumo, ser afrontado con una compensación para las víctimas—.

Dicho sea de paso, tampoco implica ello que esto sean pasos hacia la justicia. Shklar es consciente de que puede hacer un refinamiento, incluso una perversión del sentido de la injusticia, hasta el punto de retorcerlo y extremarlo, como en la tendencia de los Estados Unidos a judicializar y someter a los seguros hasta los aspectos más nimios de la vida, de modo que «ya no hay en los EEUU nada que no sea una desgracia, sino que todo es injusticia»<sup>41</sup>. Este proceso, que es propio, por lo demás, de las modernas sociedades capitalistas, puede conducir, paradójicamente, a una gran ceguera respecto a las injusticias reales.

Pero el punto decisivo a la hora de definir políticamente la injusticia frente al infortunio está en la relación entre *sentido de la injusticia* y *rechazo de la crueldad*. Shklar desarrolla ambas nociones a la vez durante sus últimos años; y se puede discutir si los paralelismos suponen que ambos son dos maneras de nombrar lo mismo. Hay, sin duda, una diferencia entre sufrir una injusticia y ser víctima de una crueldad, y es que «esta última carece de un punto discreto de referencia comparable a una idea social de justicia en una comunidad política empírica»<sup>42</sup>. En cierto modo, el rechazo de la crueldad es todavía un afecto prepolítico, es meramente moral, mientras que la injusticia presupone definirse frente a un marco político de justicia (lo que no implica necesariamente que se disponga ya una idea de justicia). Hay fenómenos de injusticia, podría decirse, que no implican crueldad (por ejemplo, el desigual, daño que reciben los estratos de una población en una catástrofe natural). Sin embargo, en la representante del liberalismo del miedo que Shklar está tratando de bosquejar, el rechazo de la crueldad visceral se traduce en un ‘sentido de la injusticia’ (*sense of injustice*). Este es eminentemente político:

A pesar de todas las dificultades para distinguir una injusticia de una desgracia, y para decir quiénes son realmente las víctimas, sabemos perfectamente lo que sentimos una vez que las reconocemos. Cuando se afirma, el sentido de la injusticia es inconfundible, incluso si nos negamos a aceptarlo o reconocerlo.<sup>43</sup>

Esta inequívocidad del sentido merece un análisis más detallado. He sugerido que en el espacio que va de la crueldad a la injusticia, del rechazo

---

<sup>40</sup> *Faces of Injustice*, cit., pp. 65-67.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>42</sup> K. Stullerova, *The knowledge of suffering: On Judith Shklar's 'Putting Cruelty First'*, «Contemporary Political Theory», vol. 13, 1, 2014, pp. 23-45, p. 35.

<sup>43</sup> *Faces of Injustice*, cit., p. 83.

de la crueldad al sentido de la injusticia, nos estamos moviendo entre una normatividad moral y otra política, entre lo privado personal y lo público. Ahora bien, este sentido (*sense*) por el que la injusticia se hace ver, en tanto que es ‘inconfundible’, inequívoco, tiene un carácter personal y hasta íntimo. La descripción que hace Shklar de él es netamente rousseauniana; pues es esa certeza que insiste en seguir hablando desde el fondo del corazón incluso cuando nos negamos a escucharla. No en vano había estado desde siempre fascinada, pero no convencida, por Rousseau, cuyos escritos encontraba «perfectos, lúcidos, y sin embargo, ajenos a la mentalidad liberal»<sup>44</sup>; le dedicaría, además, un libro decisivo<sup>45</sup>. Ahora bien, ya sea por el latido del corazón o por la firme voz de la conciencia por lo que «sabemos perfectamente lo que sentimos», es este carácter individual, particular, lo que le confiere una ambigüedad tan peligrosa como prometedora al *sense of injustice*: puede ser el vínculo buscado entre lo privado y lo público, lo particular y lo universal; pero puede resultar también un peligro para lo político mismo. Conviene aquí atender a Hannah Arendt, con quien Shklar establece una polémica relación intelectual<sup>46</sup>. Arendt dedicó muchas páginas a poner de manifiesto los peligros que la intimidad rousseauniana, la inmediatez del sentimiento particular conlleva para la política. Cuando el sentimentalismo del particular –incluso en el modo de la compasión– invade el espacio público, la política y la libertad están amenazadas<sup>47</sup>. Por eso desconfiaba ella de convertir los asuntos sociales, y el sentimiento de compasión hacia los pobres, en un asunto político. Shklar, obviamente, no comparte esa desconfianza –se la reprocha duramente a Arendt– pero no sabemos si su noción de *sense* superaría la desconfianza de Arendt. Pues el ‘sense’ del sentido de la injusticia tiene una extraordinaria ambigüedad: desde luego, es un sentimiento –«We know perfectly well what we feel», escribe Shklar–, y como tal se lo traduce y entiende a veces: ‘sentimiento de injusticia’; pero, por otro lado, está emparentado con la capacidad de juzgar kantiana que, como Arendt insistía, es eminentemente política. ¿Se trata de un ‘sentimiento de injusticia’ o de un ‘sentido de (o para) la injusticia’?

A menudo, parece que Shklar acentúa el lado emocional y subjetivo del *sense*, cuando lo identifica con el rechazo visceral de la crueldad y del mal ajeno, y lo caracteriza como algo inmediato, sentido: «ese tipo especial de furia que sentimos cuando se nos deniegan los beneficios prometidos»<sup>48</sup>. Así planteado, el sentido de la injusticia viene a coincidir plenamente con el rechazo de la crueldad. Pero este, ciertamente, es privado, casi corporal o visceral: es un malestar prácticamente físico, que se da tanto en Montaigne como en Rousseau o en el ciudadano moderno que se rebela contra la tortura y decide, como era

<sup>44</sup> *A Life of Learning*, cit., p. 14.

<sup>45</sup> *Men and Citizens. A Study in Rousseau Social Theory*, Cambridge 1969.

<sup>46</sup> Se enfrentó críticamente a ella en varios escritos. Particularmente, *Hannah Arendt as pariah*, «Partisan Review», 50, 1, 1983, pp. 64-77.

<sup>47</sup> Ver, especialmente, *On Revolution*, Londres 1964, pp. 76-81.

<sup>48</sup> *Faces of Injustice*, cit., p. 83.

el caso de Shklar, colaborar con *Amnesty International*. En cambio, el *sense* –que en la lengua inglesa da la idea de sensatez, de *sensibility*– tiene una dimensión del sentido común: de la universalidad y la racionalidad que se alcanza por medio de una capacidad de juicio capaz, como decía Kant, de desprenderse de la particularidad de los sentidos<sup>49</sup>. Seguramente, por esa carga de universalidad puede convertir Shklar su mero rechazo visceral de la crueldad en militancia en *Amnesty International*; pero es llamativo que Shklar, a pesar de su creciente cercanía a Kant, no analizara esa doble dimensión, universal y particular, del *sense*, algo que sí hizo con mucha intensidad Arendt en sus *Lectures of Kant's Political Philosophy*.

Podría, quizá, argumentarse que el rechazo de la crueldad es un mero caso de empatía, que es el malestar que produce hacerse consciente del dolor que está sintiendo otro. Tampoco fue ese el recurso de Shklar y, en todo caso, las discusiones contemporáneas sobre la empatía<sup>50</sup> se centran justamente en si esta es un sentir conjuntamente con el sentimiento ajeno –como parece sugerir la palabra, y como se entiende comúnmente–, o si no es más bien la capacidad de hacerse cargo de los sentimientos de otro, lo que la acerca mucho más a la *Urteilkraft* kantiana como «capacidad de pensarse [esto es, imaginarse, pero no sentirse] en el lugar de cualquier otro»<sup>51</sup>. La posibilidad de universalización que va reflexivamente de mis sensaciones particulares a la imaginación de las del otro que sufre, y de ahí a nociones generales que atañen potencialmente a todos los seres humanos –o a todos los seres que pueden sentir– hace posible la política y la confrontación en el espacio público. Arendt hizo de ello el núcleo de su filosofía política, aunque cuando hablaba del Juicio parecía pensar más en la operación intelectual que imagina los pensamientos y perspectivas de otros (gracias a lo cual se puede discutir), y menos en sus sentimientos y sufrimientos, especialmente de los excluidos; justo en estos se detiene Shklar.

Ocurre, sin embargo, que nuestra autora discute la noción de espacio público con mucha menor profundidad que su rival alemana. No sin razón, le reprocha a esta que concibe el espacio público desde una grecomanía fantaseada que poco tiene que ver con la realidad<sup>52</sup>. Arendt parece ignorar, dice, que el espacio público no es una asamblea festiva de opiniones plurales, sino que los que en él intervienen lo hacen con sus heridas de clase, de género o de raza, lo hacen con resentimiento y con gritos de injusticia. Puede que la política nos haga realmente humanos y nos saque de una existencia animal, puede que sea en el espacio público de la política donde ampliamos los derechos de ciudadanía o denunciemos y hacemos visibles las injusticias; pero, justo por eso, el espacio público no es el campo de juego para una confrontación deportiva de concepciones del mundo, sino un lugar de por sí distorsionante, injusto y también cruel,

---

<sup>49</sup> *Kritik der Urteilkraft*, p. 83.

<sup>50</sup> Por ejemplo, D. Zahavi, *Self and Other. Exploring Subjectivity, empathy and Shame*, Oxford 2014.

<sup>51</sup> *Kritik der Urteilkraft*, cit.

<sup>52</sup> *Hannah Arendt as Pariah*, cit., p. 71.

donde, sin embargo, pueden resonar las reivindicaciones de las víctimas y donde el sentido de la injusticia puede manifestarse y desplegarse. No se trata de una pluralidad abstracta en un «espacio social vacío y estático»<sup>53</sup>, sino de situaciones históricas reales de conflicto que hay que mirar en sus manifestaciones concretas. Shklar lo hace así, a propósito, por ejemplo de la ciudadanía estadounidense, de cómo la pertenencia va ligada en definitiva a las posibilidades de votar y de tener un empleo, de cómo los excluidos (esclavos negros, blancos pobres, mujeres) luchan para conquistarla. Pero no combina su atención a lo concreto con un análisis conceptual de cómo funciona en el espacio público el sentido de la injusticia. Si lo hiciera, se encontraría con problemas parecidos a los de Arendt y los de la teoría crítica: cómo congeniar la pluralidad de los sentidos de la injusticia y su posibilidad de ser compartidos y sometidos a discusión en condiciones distorsionadas de deliberación. A estas condiciones –que, por cierto, pueden ser ellas mismas fuente de crueldad– no presta Shklar atención alguna.

Pero es en ellas donde se ven enfrentados los sentidos de la injusticia. Algo de eso sospecha Shklar cuando se detiene en una discusión con Hayek<sup>54</sup>. También este se autodefine como liberal. Para él, la pobreza extrema, o incluso la pobreza del trabajador, es un infortunio, resultado inevitable del juego de fuerzas impersonales del mercado, que no son diferentes de las de la naturaleza. Pero en ningún caso se trataría de una injusticia, sino de un infortunio. Hayek le interesa a Shklar porque, a diferencia de otros defensores a ultranza del liberalismo económico y del llamado libre mercado, él no trata de dorar la píldora ni adopta una perspectiva moralizante, sino que presenta la inevitable azarosidad de la desigualdad en toda su crudeza. En él no hay, en principio, ningún «sentido de la injusticia»<sup>55</sup>. Pero, por otro lado, él también entra en la discusión pública en defensa de la ‘mano invisible’, busca culpables, chivos expiatorios, alguien a quien combatir (a saber: sindicatos, izquierdistas, gobiernos más igualitarios), y lo hace desde cierta noción de justicia, o de lo que debe ser, con la que el ‘sentido de la injusticia’ de Shklar debe también enfrentarse: a menudo en condiciones de desigualdad. En esas condiciones, la inequívocidad, la seguridad de la voz que me dice lo que siento es, de partida, un mero particularismo frente a las pretensiones de objetividad cuasi-científica del economista neoliberal. Además, este tiene una implicación pública y política que, en muchos sentidos, le permite cumplir con los criterios de Shklar para entrar legítimamente en una confrontación política liberal, a pesar de su indiferencia al daño y al miedo ajeno.

Pues ella misma es consciente de que la fuerza inequívoca con la que habla el sentido de la injusticia no garantiza en modo alguno que vayamos a acertar al distinguir la injusticia del infortunio. La compasión, como es sabido, puede fijarse a menudo en el objeto equivocado. Para Shklar no se trata de la certeza que acompaña al sentido de la injusticia; pues, como ocurre a menudo, la certeza subjetiva puede quedar lejos de la verdad. Lo importante es que ese sentido nos

---

<sup>53</sup> *American Citizenship*, cit., p. 20.

<sup>54</sup> *Faces of Injustice*, cit., pp. 75-81.

<sup>55</sup> *Faces of Injustice*, cit., p. 80.

hacer ser menos ‘pasivamente injustos’, y la ‘injusticia pasiva’, o la no actuación, rayana en la complicidad, ante el sufrimiento ajeno, es el verdadero pecado. Pero justamente los neoliberales al modo de Hayek, con su implicación política de ciudadanos activos, son cualquier cosa menos ‘pasivamente injustos’, a pesar de carecer tener una idea equivocada de justicia, o de ser indiferentes a ella. Shklar no llega a determinar, entonces, cómo se concibe un espacio público atravesado por sentidos de la justicia contrapuestos. Le queda esa deuda pendiente; y mientras no se salde, no parece posible construir una teoría política a partir del sentimiento de rechazo a la crueldad, incluso si este sentimiento, traducido ya como *sense of injustice*, pasa a adoptar una perspectiva pública.

Hay, es cierto, una constricción que Shklar parece imponer sobre el juicio en el espacio público y que se refiere, por ello, a un elemento que históricamente reaparece en este una y otra vez, además como fuente de crueldad. Se trata de la apelación a la necesidad, de la búsqueda de culpables y de chivos expiatorios. Shklar lo saca a la luz discutiendo sobre Hayek: este teóricamente, al establecer que el mercado es un destino, una fatalidad, debería evitar el recurso al chivo expiatorio; pero no deja de hacerlo, dice Shklar, y con ello se delata a sí mismo: a pesar de su aparente racionalidad, él no es una excepción a la necesidad humana de acusar y de buscar culpables<sup>56</sup>, de convertir la desgracia en el efecto necesario de la acción o la mera presencia de ciertos culpables. Para analizar esta constricción, tan finamente resaltada por Shklar, –la de no convertir el juicio político, o el sentido de la injusticia, en una caza del chivo expiatorio–, debemos analizar una tercera dicotomía, a continuación de las dos anteriores: la de la culpa y la necesidad.

#### 4. Culpa, sentido y necesidad

Cuando el sentido de la injusticia entra en la acción política, es difícil que no lo haga mezclado con formas de la ira y de la venganza que pueden acrecentar la injusticia o redoblar la crueldad. Shklar es consciente de ello, y de la medida de autocontención y de escepticismo que un sentido de la injusticia requiere. Ella sabe que, para la psicología humana, «un mundo injusto es más tolerable que un mundo desprovisto de sentido»<sup>57</sup>. Esta tendencia casi natural de lo humano a huir del sinsentido es lo que, ante situaciones que nos producen rechazo, confunde a menudo el sentido de la injusticia con el impulso que nos lleva a buscar un sentido que haga más soportable un mundo lleno de desgracias: para ello, nada más rápido que imaginar, y desde luego identificar, un causante, esto es, un culpable del mal; el cual, por eso, deja ya de ser un infortunio para convertirse en injusticia, la clase de injusticia que sostiene la ira y parece legitimar la venganza. Este proceso es más gratificante que el reconocimiento de la contingencia que va asociada al infortunio. La segunda parte de *Los sentidos de la injusticia* ofrece

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 81.

<sup>57</sup> *Faces of Injustice*, cit., p. 58.

así un profundo análisis de la psicología del *scapegoating*, de la necesidad de un chivo expiatorio que va muchas veces ligada a la demanda de justicia.

Nos culpamos a nosotros mismos, o bien nos culpamos mutuamente, y lo hacemos injustamente, simplemente para evitar la conclusión volteriana de que el mundo es un agregado de males aleatorios y de mala fortuna.<sup>58</sup>

La necesidad de nombrar la injusticia, la necesidad de recurrir a ella, es con menos frecuencia el resultado de un rechazo de la crueldad que de la urgencia por darle sentido al mal, a la contrariedad en general. Ese es el origen mitológico de las religiones, del que no se liberan nunca; y también lo es de las ideologías políticas: la vía hacia el sentido pasa por la identificación de algún culpable que explique la necesidad del mal. En parte, es también la razón de que existan la jerarquías políticas: desde tiempo inmemorial, el que ostenta el mando ha saboreado, ciertamente, las mieles del poder y los privilegios a costa del trabajo y la sumisión de otros, pero también ha debido cargar con la culpa cuando las cosas iban mal, aunque fuera por causas ajenas a él. La atribución de culpabilidad –ya sea al jefe, que de pronto se vuelve inepto, ya sea al extranjero o al diferente convertido en chivo expiatorio– cumple una función de estabilidad social y «puede sostener la creencia de que el mundo es justo, ofrece al menos al sensación de que uno tiene cierto poder para controlar la situación»<sup>59</sup>.

Desde luego, hay un grado evidente de infantilismo en el origen de esta necesidad de que haya un responsable de la injusticia; y, ya por eso, es distinto del ‘sentido de la injusticia’ que Shklar trata de identificar con la posición liberal. Pero ambos, lo infantil y lo maduro, la necesidad de injusticia y el sentido de la injusticia, tienen la misma estructura formal al presentar su denuncia, pues ambos desmontan el infortunio. Hay una diferencia, claro está. La necesidad de que haya injusticia nace del hambre de mitos que puedan explicar como necesario, como efecto necesario de una causa externa, lo que tal vez fuera un azar o un infortunio. Baste el ejemplo de las sequías u otros desastres naturales en las sociedades primitivas. En cambio, el sentido de la injusticia, que ha pasado por el escepticismo de un Montaigne, se abstiene de recurrir a causas sobrenaturales o a explicaciones demasiado simplistas, y se esfuerza por distinguir –no siempre con éxito– entre lo que es infortunio y lo que es un complejo entramado de relaciones humanas, de prejuicios y supersticiones, que no pretende conocer exhaustivamente, pero del que sabe que produce situaciones de crueldad. Sin embargo, Shklar no repara en que, en el debate público, la audiencia no puede distinguir de manera inmediata si el grito por la injusticia nace de la ignorancia o la pereza infantil que busca un sentido y un causante del mal, o nace de un juicio maduro, de un grado de sensatez que aprecia que algo que es, pero no debería ser. Ella habla de esto último; pero tanto el ciudadano más infantilizado como el maduro apelan a la misma palabra, injusticia. A veces, desde perspectivas

---

<sup>58</sup> Ivi, p. 62.

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

encontradas: por ejemplo, el racista xenófobo –obviamente infantilizado– frente a quien denuncia la desigualdad económica. Pero, a veces, también, en perspectivas paralelas e igualmente bien intencionadas: la crisis medioambiental –por utilizar un problema en el que Shklar no llega a entrar– concita en el mismo bando a quienes tratan de identificar y combatir un complejo de causas y a quienes se conforman con explicaciones mitológicas o cuasi-religiosas que acaban por embrollar más el debate. Pero la condición de la democracia es que todos, los más infantiles y los más maduros, pronuncien la palabra injusticia en el espacio público con el mismo derecho. Una de las grandes paradojas de la democracia es que, siendo el sistema político que requiere los ciudadanos más maduros y más reflexivos, es también, a la vez, el que debe dejar más espacio a la voz de los menos reflexivos y maduros.

Incluso el ciudadano maduro, responsable, con un sentido reflexivo de la injusticia, se ve enfrentado a situaciones aporéticas en las que su juicio y su acción se ven atravesados por condicionamientos ideológicos a los que no puede renunciar para interpretar el mundo; sobre todo porque las ideologías sirven para identificar a las víctimas; pero pueden hacerlo de manera confusa. Shklar propone el conflicto irresoluble de Rosa Burger, personaje de la novelista sudafricana Nadine Gordimer<sup>60</sup>. Cuando presencia cómo un hombre negro está maltratando cruelmente a un burro, teme que defender al animal implique en este caso hacerse cómplice de la represión del *apartheid*, lo que ella no quiere en ningún caso; pero su solidaridad con el negro víctima del régimen resulta en ese momento incompatible con su compasión hacia el burro. Vemos que incluso situaciones muy manifiestas de crueldad se ven sometidas a tensiones ideológicas que dificultan el juicio y complican el sentido de la injusticia.

Este carácter autorreflexivo del ciudadano maduro dificulta aun más su confrontación en el debate público con la protesta infantilizada, la que busca el chivo expiatorio. Al final, lo único que distingue a los dos, y conecta a su vez esta ambigüedad del grito de injusticia con las dicotomías anteriores entre violencia y crueldad, injusticia e infortunio, lo público y lo privado, es la dicotomía entre contingencia y necesidad; o, dicho de otro modo, la aceptación escéptica de que puede existir el sinsentido (pero combatir el sufrimiento que produce) frente a la urgencia por atribuir culpabilidades (y cargar contra el culpable).

La madurez política, moral, intelectual debe saber no inventar una necesidad –esto es, un culpable causante de la injusticia– allí donde hay, bien contingencia, bien un entramado de causas tan intrincado que es imposible contrarrestarlo con un manotazo ideológico o religioso; mientras que la inmadurez, rayana por ello en el fanatismo, busca el culpable necesario contra el que marchar. El ciudadano maduro, activo, el liberal de Shklar, no cree en atribuciones causales, y se sostiene sobre una sana veta de escepticismo. De hecho, la no necesidad de una necesidad, de una atribución necesaria, es lo que puede separar el sentido de la injusticia de otras demandas de justicia que suelen desembocar en la crueldad.

---

<sup>60</sup> *Ordinary Vices*, cit., p. 27.



El ejecutor del acto cruel –ya sea la agresión violenta o la opresión social– tiende a comprenderse a sí mismo como obedeciendo a una necesidad. Hay un grado de compulsividad en el individuo cruel –en el torturador, por ejemplo– que no deja de sorprender al observador. Frente a ello, queda el sentido de la injusticia que tiene quien rechaza la crueldad porque sabe verla como algo que es, pero no debería ser y podía no ser, pues obedece a una necesidad falsa o impostada: es el sentido de la injusticia el que sabe que no era necesario Guantánamo, ni es necesario ni lo es el crecimiento desorbitado de la desigualdad social: no es el resultado de una ley natural, sino de un complejo de decisiones políticas que cabe calificar de injustas. Tampoco busca un sentido global, sino que señala el daño particular.

En cierto modo, Shklar termina por ofrecer a lo largo de sus últimas obras, entre *Ordinary Vices* y *American Citizenship*, un acabado modelo de ciudadano activo que encarna paradigmáticamente su concepción liberal. No es el ciudadano republicano que identifica su vida privada con su acción pública<sup>61</sup>. Michael Walzer, buen amigo de Shklar y dedicatario del libro sobre la ciudadanía norteamericana, definía el liberalismo como «el arte de la separación»<sup>62</sup>, y el liberal de Shklar sabe separar su vida privada de su vida pública, aunque su intensa vida pública consiste en evitar que las vidas privadas de otros sean dañadas a causa de lo público (pues esto último define lo injusto). Para poder mantener esa separación, tiene también la dosis suficientemente alta de escepticismo como para no dejarse poseer por ninguna creencia en un sentido global de la historia o de la política que diese razón de los males como sacrificios necesarios; sino que, más bien, teniendo su sensibilidad afinada para el dolor particular de las personas concretas, sabe que ese dolor forma parte de la realidad contingente y que por eso se puede combatir como injusto; y no atajar o explicar desde una teoría global de la justicia. Pues, «la distancia entre la teoría y la práctica se acorta cuando uno mira a nuestras muchas injusticias, antes que a las explicaciones de lo que deberíamos ser y hacer»<sup>63</sup>. Es, en definitiva, una figura de ciudadano liberal que sigue comprometido con la vida pública en un tiempo del final de las ideologías y que, como el ironista de Rorty, con quien se haya emparentado, reduce la suya a la compasión por el dolor ajeno. Lo más consecuente de su acción pública es que renuncie a entrar en un partido político, o hacer teoría política global, y se comprometa activamente con una organización dirigida a combatir la crueldad, como *Amnesty International*. Esta era, por cierto, la posición de la propia Shklar. El problema es que, como suele ocurrir con otras figuras de liberalismo clásico, ese ciudadano de Shklar, escéptico y comprometido, es una figura muy minoritaria, que ni se puede extender al resto de la sociedad ni puede proponer una concepción general de la organización política.

Pocos pueden sostenerse en la renuncia al sentido que se construye sobre una mezcla de escepticismo, compasión y sentido de la injusticia. Shklar

<sup>61</sup> *American Citizenship*, cit., p. 12.

<sup>62</sup> *Liberalism and the Art of Separation*, «Political Theory», 12 (3), August 1984, pp. 315-330.

<sup>63</sup> *Faces of Injustice*, cit., p. 16.

misma reconoce que esa postura corre el riesgo de desembocar en ‘misantropía, aislamiento y distancia’<sup>64</sup> difícil de proyectar políticamente. Aunque sólo sea porque la justicia, o el sentido de la injusticia, producen una «political affection»<sup>65</sup> mucho más débil que la poderosísima adhesión afectiva que produce en nacionalismo, la xenofobia, u otra formas de justicia que, por eso, tan fácilmente desembocan en la crueldad. Montesquieu<sup>66</sup> intentó esa proyección más allá de la misantropía, combinando este escepticismo con una teoría constitucional, pero al precio de establecer un hueco entre lo público y lo privado, y entre el buen ciudadano y la buena persona. Un hueco que a veces, exagerando el arte de la separación que forma parte del impulso liberal, se convierte un abismo demasiado grande por el que, como ha mostrado la propia historia de la alianza entre capitalismo y liberalismo, reaparece la crueldad.

## Conclusión

Hemos ido repasando varias dicotomías que atraviesan el pensamiento político de Shklar y que, particularmente, se dan en la vinculación que mantiene unidos el liberalismo del miedo y el rechazo de la crueldad. La crueldad y la violencia, la injusticia y el infortunio, lo público y lo privado, la necesidad y la contingencia. La política trata de lo común, de lo público, y de lo justo. De ello se ocupó Shklar durante toda su carrera como pensadora política –y no quiso nunca ser otra cosa: no se consideraba filósofa ni moralista–. Para llevarla a cabo, también, sobre todo, según su propia confesión, para entender el contexto de una infancia de exilio y miedo, empezó por estudiar el fracaso de los proyectos de justicia llamados utopías y terminó por renunciar a una noción de lo justo, proponiendo en su lugar una vía que señalase públicamente lo injusto y lo combatiese.

Al final de este repaso, parece que en esta trayectoria se fue perdiendo la atención a la articulación política de lo común –algo a lo que sí atendieron casi todos los pensadores políticos con los que se enfrenta–, para ir acentuando el subjetivismo de la posición moral individual. Ella era consciente del abismo que se abre entre lo público y lo privado cuando se reduce el criterio político al rechazo de la crueldad. Lo era cuando escribía su segundo libro sobre *Legalism*, y lo es en su última obra publicada, *American Citizenship*, que es un original esfuerzo por combinar una cuestión legal y constitucional –¿quién puede ser ciudadano?– con la cuestión de cómo se constituye una subjetividad individual libre –para ser ciudadano, y para ser una persona autónoma y libre, es imprescindible el derecho a votar y a ganarse la vida con el propio trabajo–. Entre medias de ese recorrido, hay dos libros de ‘historia de la filosofía’: un estudio sobre Rousseau, *Men and Citizen*, que tematiza el abismo entre el hombre individual y el ciudadano, un

---

<sup>64</sup> *Ordinary Vices*, cit., p. 47.

<sup>65</sup> *Faces of Injustice*, cit., p. 101.

<sup>66</sup> *Ordinary Vices*, cit., p. 33.

abismo que Rousseau sintió más que nadie. Y un libro sobre Hegel, *Freedom and Independence*, que aborda el esfuerzo hegeliano, en la *Fenomenología del espíritu*, para «identificar en la libertad los fines personales del ciudadano individual con los fines públicos de la ciudad»<sup>67</sup>. La solución de Hegel era fundamentalmente antirousseauiana: no puede construirse ningún nosotros sólo con la subjetividad y la conciencia individual; y esta última no es lo que cree ser, una autenticidad de la que mana la justicia, sino que del imperio de la voz de la conciencia nace la hipocresía que es, a la vez, el régimen general de la modernidad (por eso Hegel la tolera, y Shklar también); pero, a la vez, el pecado que menos tolera el ciudadano moderno. Estos dos estudios sobre Rousseau y Hegel dejaron al descubierto el conflicto, o la inevitable disarmonía, entre la normatividad privada de moralidad y autenticidad de un lado, y la normatividad pública de lo político del otro.

El repaso que hemos hecho por las dicotomías mencionadas se preguntaba, en definitiva, si Shklar había sido capaz de resolver esta falta de armonía. La respuesta es que no; pero también que, para Shklar, ese fracaso forma parte de la realidad política moderna. Al vincular el rechazo de la crueldad con el liberalismo del miedo se muestran ya los límites de la acción particular frente a lo público, su distanciamiento; pero la conciencia de esos límites implica renunciar a toda teoría política en sentido fuerte, como sí la han intentado otros pensadores, desde Arendt o Schmitt a colegas liberales suyos como John Rawls. La figura final que emerge de los escritos de Shklar, un ciudadano activo con sentido (y no solo sentimiento) de injusticia, que se subleva ante el espectáculo de la crueldad, lleno de piedad hacia los débiles en medio de la locura sanguinaria del mundo, que se autodenomina liberal y se sabe en minoría, que entrega su tiempo y su energía a organizaciones como *Amnesty International*, pero renuncia a cargos públicos donde tuviera que asumir alguna crueldad: esa figura puede ser una elegante actitud político-moral, una actitud individual que ennoblece, pero que no tiene significado político, salvo como resistencia ante un mundo incurable. Renuncia a la política en tanto que concentra ésta en un «control de daños»<sup>68</sup> en medio de la fuente inagotable de crueldad que resultan ser las acciones humanas: lo que hay es una marea incesante de injusticias y crueldades –ya sea en la forma de explotación económica capitalista, ya sea en la irracionalidad de los mercados, o en la violencia gratuita y a veces desesperada, o en la facilidad con que los humanos someten sus deseos y sus vulnerabilidades al manejo cruel de iglesias, ideologías y formas consumistas de alienación–; y lo que le cabe al teórico político, movido como está por su rechazo de la crueldad, por la repugnancia que produce, es identificar los puntos de crueldad y combatirlos sin recurrir a visiones globales. Por eso la renuencia de Shklar a discutir la forma económica del capitalismo o a arriesgar una filosofía de la historia. Es un gesto de sobriedad, seguramente epocal, tras las borracheras ideológicas del siglo XX, y que emparenta a Shklar con Richard Rorty o con Michel Foucault. Pero esa autolimitación al

---

<sup>67</sup> *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Philosophy of Mind*, Cambridge 1976, p. XIV.

<sup>68</sup> *Liberalism of Fear*, cit., p. 27.

rechazo de la crueldad acaba por tener el valor de un recordatorio erudito, o de una admonición moral, más que de una teoría política.

Antonio Gómez Ramos, Universidad Carlos III de Madrid

✉ [agramos@hum.uc3m.es](mailto:agramos@hum.uc3m.es)

*Articoli/6*

## ***Autour du cri politique. Fragments d'une généalogie\****

Francesco Gregorio

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 15/09/2018. Accettato il 16/04/2019.

This paper tries to build the territory of a problem: how can we do a theory of the political scream? Its starting point questions the possibility of a theory which avoids the reduction of the scream to a scientific treatment and to a poetic mimetism. The way out of this dead-end is a paradoxical and utopic figure named «screaming without screaming while screaming». This figure is unfolded by a small genealogy of the exclusion of the political scream: the tragic scream, the neutralized scream, the dominated scream and the therapitized scream. The conclusion points towards an anarchistic strategy in order to unfreeze the political scream. We don't know what a political scream can do, and we need the political scream in order to recover our political words and worlds.

\*\*\*

Dès qu'il y a exclamation, il peut y avoir langage, mais pas avant;  
une langue qui n'admettrait pas la  
*possibilité du cri*  
n'en serait pas une.<sup>1</sup>

Pour Nadia S., à nos cris de joie

### **1. Crier sans crier tout en criant**

Les passions sont de retour parmi les travailleurs de la preuve. Les savants s'en emparent, les captent dans les filets de leurs savoirs. Ils tentent d'en fixer la foncière instabilité sémantique qui semble aussi récalcitrante et polymorphe que les émotions elles-mêmes. Poussés par leur passion scientifique (dans le meilleur des cas), les savants réactivent diverses strates de l'idéologie de la mémoire intellectuelle. Ils raniment la prétention outreucidante à faire parler les émotions

\* Des fragments de ce texte ont fait l'objet d'une conférence performance dans le cadre du festival d'art sonore *Screamscape* qui s'est tenu au Fri Art de Fribourg (Suisse) en juin 2015. Je remercie l'organisateur Thibault Walter de m'avoir donné cette belle occasion.

<sup>1</sup>D. Heller-Roazen, *Echolalies. Essai sur l'oubli des langues*, Paris 1982 p. 20. Je souligne.

et à parler en leur nom – tout en faisant taire le sujet de l'émotion. Il y tout d'abord le motif de la séparation, d'ascendance platonicienne. En séparant le corps du monde, ou l'âme du corps, ou encore l'âme du monde, il s'agit d'établir l'isolat de l'émotion. L'objectif est toujours de garantir l'accès à un élu qui accèdera à l'universel et prendra, par exemple, le nom de nature, de culture, d'authenticité, ou de vérité.

Dans les laboratoires, les savants construisent le plus souvent une vision de l'émotion comme la vérité d'un *pragma* interne, réactif, biologique universel et naturel. Ils monopolisent le catalogue des questions stratégiques et légitimes adressables. Ce faisant ils produisent un savoir positif indéniable. Mais le défaut de cette vision est d'être envahissante. Elle mobilise la panoplie du style de la grande rationalité. Elle s'installe et installe une vision du savoir qui exclut d'autres versions – celles par exemple que propose l'ethnopsychologie des émotions<sup>1</sup>. Dans les termes de Vinciane Despret:

La conversion opérée par le laboratoire n'est ni fausse, ni inauthentique, elle est bien la construction d'un possible de l'émotion; mais, parce qu'elle a besoin de faire rimer 'laboratoire' et dispositif neutre, cette vision peut difficilement être cultivée, intégrée dans les autres versions<sup>2</sup>.

L'ordre des discours produits dans les laboratoires ou dans les bibliothèques et qui circulent dans le *emotional turn* est aussi un pouvoir de nomination et de classification. Un pouvoir qui assigne les sujets-de-la-science à une conformation, que ces derniers réverbèrent à leur tour sur la communauté scientifique<sup>3</sup>. Pour déjouer cet inévitable impérialisme, on peut penser à la parodie de Georges Perec *Cantatrix Sopranica L.*<sup>4</sup> On y lit, avec la joie émancipatrice que produit l'effet parodique, la mise en science d'un lancer de tomates sur une cantatrice qui se met à crier, avec force tableaux, graphes, schémas et l'ensemble des stratégies mises en oeuvre par la communication scientifique.

Mais le pouvoir n'a pas envie de rire. Il n'aime pas le souffle critique de la parodie. Toujours aussi réactif, le capitalisme émotionnel a fait des émotions un gisement de profits et de contrôle biopolitique<sup>5</sup>. La rhétorique de la communication et la propagande politique mettent en scène les émotions,

<sup>1</sup> M.Z. Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge 1980.

<sup>2</sup> V. Despret, *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie des émotions*, Paris 2001, p. 37, p. 96. Despret oppose la notion de 'vision' qui relève d'une grammaire moniste du savoir, à la notion pragmatiste (William James) de 'version', qui relève d'une grammaire pluraliste du savoir, permettant de rendre compte d'une coexistence multiple des savoirs. On passe alors d'une vision du monde à des versions des mondes.

<sup>3</sup> I. Hacking, *Rewriting the Soul*, Princeton 1995, p. 21 sq.

<sup>4</sup> G. Perec, *Cantatrix Sopranica L. et autres écrits scientifiques*, Paris 1991, pp. 11-33. Sur la parodie comme technique de communication subversive, voir Autonome a.f.r.i.k.a.-groupe, L. Blissett, S. Brussels, *Manuel de communication guérilla*, traduction O. Cyran, Paris 2011, p. 81.

<sup>5</sup> La notion de 'capitalisme émotionnel' a été proposée par Arlie R. Hochschild. Voir A.R. Hochschild, *Le prix des sentiments. Au coeur du travail émotionnel* (1983), traduction S. Fournet-Fayas, C. Thomé, Paris 2012. P. Molinier et S. Laugier, *Capitalismes émotionnels*, «Multitudes», 2013, 1, n. 52, pp. 159-162.

surtout les larmes et la peur. L'objectif est une fabrication du consentement pour atteindre une dépolitisation tous azimuts et anesthésier les yeux, la bouche et les oreilles.<sup>6</sup>

Et le cri? Se laisse-t-il arraisonner lui aussi? Et parmi l'univers des cris, qu'en est-il du cri politique? Réfléchir sur le cri politique m'oblige à une démarche indirecte, oblique. Il y a une incommensurabilité entre l'infini continent des cris et la pratique de la théorie. D'emblée deux écueils se présentent. Le premier est celui de la pratique scientifique qui sépare et isole le cri pour le traiter. La psychologie des émotions, par exemple, déploie le texte des cris et dessine une cartographie qui distribue des régions: affects, passions, émotions. Le cri est mis à distance, individualisé, extrait de son écologie propre, celle de la vie ordinaire. Le second écueil est celui d'un mimétisme impossible. Tu ne peux pas écrire le cri. Tout au plus, tu peux t'en approcher en le traduisant dans une stylistique ou une poétique. Ce serait là un défi pour la pratique de la littérature<sup>7</sup>.

Tout preneur de son sait que l'enregistrement d'un cri affronte la question de l'énergie sonore: placé trop près du cri, le micro écrase le son du cri; placé trop loin, il l'aplatit dans son environnement. *Mutatis mutandis*, la difficulté de la prise de son se retrouve dans la prise de sens. Entre une distance et une immersion, une voie possible (utopique) se dessine, celle d'une ambivalence paradoxale: crier sans crier tout en criant, malgré tout. Une formule qui nomme à la fois mon embarras et mon désir de théorie.

Je sais bien que le mot 'cri' ne crie pas. C'est là son scandale. Mais je ne veux pas oublier que mes mots sont exilés de ce qu'ils traitent. Il y va d'une éthique de la théorie, ou encore d'une éthique du sujet philosophant qui affronte les paradoxes de l'écriture alphabétique<sup>8</sup>. Tout comme le cri politique, l'expérience mystique est un geste transgressif. Dans l'ouverture de son livre *La fable mystique*, Michel de Certeau écrit:

Un manquant fait écrire. Il ne cesse de s'écrire en voyages dans un pays dont tu t'es éloigné. À préciser le lieu de sa production, tu voudrais éviter d'abord à ce récit de

---

<sup>6</sup> Cela commence en 1928 avec E. Bernays, *Propaganda. Comment manipuler l'opinion en démocratie*, traduction O. Bonis, Paris 2007. Cela continue en 1975 avec M. Crozier, S.P. Huntington, J. Watanuki, *The Crisis of Democracy: On the Governability of Democracies*, New York 1975. Pour un point de la situation aujourd'hui, voir A.-C. Robert, *La stratégie de l'émotion*, Montréal 2018. E. Herman, N. Chomsky, *Fabriquer un Consentement. La gestion politique des médias de masse*, traduction D. Arias, Bruxelles 2018. Yves Citton, *Médiarchie*, Paris 2017. M.J. Mondzain, *L'image peut-elle tuer?*, Paris 2015.

<sup>7</sup> A. Maiolino, *Das Ausrufezeichen. Von sichtbaren und unsichtbaren Imperativen*, in Ch. Abbt, T. Kammasch (éds.), *Punkt, Punkt, Komma, Strich? Geste, Gestalt und Bedeutung philosophischer Zeichensetzung*, Berlin 2009, pp. 27-40. P. Szendy, *À coups de points. La ponctuation comme expérience*, Paris 2013.

<sup>8</sup> C. Sini, *Etica della scrittura*, Milano 1996, p. 26: «La scrittura alfabetica è un mezzo, o un 'medio', indifferente: l'occhio oltrepassa i segni fonetici, non vi si sofferma e non vi si concentra (non deve farlo, se appunto vuole leggere, 'correntemente'). L'occhio usa la scrittura alfabetica, questo 'mezzo tecnico' esemplare, tenendola a distanza, fuori dal fuoco dell'attenzione. Di qui la particolare 'posizione' del lettore (la 'separatezza discorsiva') e la connessa funzione dell'esser soggetto di questa e per questa pratica».

voyage le 'prestige' (impudique et obscène, dans son cas) d'être pris par un discours accrédité par une présence, autorisé à parler en son nom, en somme supposé savoir ce qu'il en est<sup>9</sup>.

Me voici averti. Il faut tenter de construire le territoire de l'expérience de cet exil. De se laisser affecter par cet exil pour, dans le meilleur des cas, le transformer en une difficulté qui compose un paysage mi empirique et mi spéculatif. Ecrire un texte sur le cri politique est une impossibilité. Le discours rationnel offre l'enveloppe d'un langage et d'une tournure d'esprit qui exile l'expression du cri. Ne restent plus que des cris désarticulés, disloqués dans une explication qui fait taire toute possibilité d'exclamation.

Et pourtant l'analogie de la théorie peut dire tout du monde. Elle peut tout envelopper dans les corolles de grande lumière des idées. Aussi bien, elle peut dire son échec et son embarras, comme l'embarras du très jeune Socrate dans le *Parménide* de Platon, face à la question de la possibilité d'une théorie des cheveux, de la boue et des ongles<sup>10</sup>. La question est donc bien celle d'une éthique de la théorie, de la forme et la manière à donner à cette mise en sens. Le procès d'affectivité réflexive qui prend en charge cette question peut se nommer philosophie: «La philosophie est ainsi cette affectivité réflexive qui assume, pour sa part, la destruction de l'homme normal, homme sans affects, *gelé dans la norme* en laquelle il se protège»<sup>11</sup>.

C'est sous condition de cette affectivité réflexive que je souhaite présenter quelques fragments inscrits dans la formule «crier sans crier tout en criant». Afin de rester au plus près de l'écho affectant du cri tu, dans une tension entre embarras et désir de théorie. J'aimerais rattacher ces fragments à une petite généalogie du cri politique<sup>12</sup>. Manière d'interroger notre *hyposensibilité* au cri politique et simultanément manière de rêver un recouvrement possible de notre hypersensibilité<sup>13</sup>.

Je ne suis pas assez bon philosophe pour créer des concepts au sens où Deleuze disait dans son cours sur Leibniz: «Le concept est de l'ordre du cri. C'est quelque chose de très vivant, un mode de vie. La folle création de concepts exprime ce cri à plusieurs niveaux»<sup>14</sup>. Pour Deleuze, le concept comme cri est

<sup>9</sup> M. de Certeau, *La Fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, Paris 1982, p. 9.

<sup>10</sup> Platon, *Parménide*, traduction L. Brisson, Paris 1994, 130c-130d.

<sup>11</sup> G. Le Blanc, *Les maladies de l'homme normal*, Paris 2007, p. 132. Je souligne.

<sup>12</sup> Chez Foucault, la pratique archéologique détermine les structures d'exclusion des formes de prétention à la vérité et la pratique généalogique met au jour les traces des discours réprimés. M. Foucault, *Corso del 7 gennaio 1976*, in A. Fontana et P. Pasquino (éds.), *Microfisica del potere: interventi politici*, Torino 1977, pp. 163-177 repris in M. Foucault, *Dits et Ecrits II. 1976-1988*, Paris 2001, pp. 160-174.

<sup>13</sup> J'entends ici 'manière' au sens technique que lui donne Etienne Souriau, *L'instauration philosophique*, Paris 1939, p. 367: «Exister, c'est toujours exister de quelque manière. Avoir découvert une manière d'exister, une manière spéciale, singulière, neuve et originale d'exister, c'est exister à sa manière». Voir aussi le beau livre de D. Lapoujade sur Souriau, *Les existences moindres*, Paris 2017.

<sup>14</sup> G. Deleuze, *Leibniz*, cours du 15/04/1980, consultable à l'adresse [www.webdeleuze.com/textes/48](http://www.webdeleuze.com/textes/48). Pour Gilles Deleuze, les philosophes créent des concepts-cri qui constituent leur



une réponse que le philosophe donne face au labyrinthe chaotique du monde et à l'immensité de la bêtise. Pour ma part, j'aimerais présenter quelques éléments d'une généalogie du cri politique. Je les vois comme des fragments déchirés d'une petite carte qui tentera aussi bien d'en nommer quelques espaces positifs et négatifs (comme on parle d'espaces négatifs dans la technique du dessin). Il n'y aura pas de voyage de retour vers le pays des cris politiques, juste le rêve d'une carte pour un territoire à venir. La carte a pour nom «Crier sans crier tout en criant – malgré tout».

## 2. Cris d'eau

Il y a des cris dans le monde. Nous les entendons parfois, nous les produisons aussi. Et il y a l'infinie clameur des cris que nous n'entendons pas, que nous ignorons. Une manière de perception hypersensible nous fait défaut<sup>15</sup>. Davantage encore, souvent nous écrasons nos cris, nous les étouffons avant même qu'ils aient pu être articulés. Un déluge de sons, de mots et d'images les étouffe. Nous nous mordons la langue, nous serrons les poings sous la table, ou dans une poche de pantalon. Souvent nos yeux se ferment pour ne pas voir que nous avalons notre cri tu. Nous avons bloqué un flux qui voulait nous déborder, un flux sur le point de transgresser un silence ou un flux de parole réglé. La vague s'est écrasée au fond de la gorge.

La parole est une eau articulée, régulée. Elle se déploie dans une province sonore variable mais toujours contrôlée. Dans *L'oreille et le langage*, Alfred Tomatis écrit:

Lorsque vous parlez, le son s'écoule de votre bouche comme le flot qui déborde d'un bassin trop plein. Il inonde tout votre corps sur lequel il s'étale. Chaque onde syllabique se déverse et déferle sur vous d'une manière inconsciente mais certaine. Votre corps sait par toute sa surface en noter la progression, grâce à sa sensibilité cutanée dont le contrôle fonctionne comme un clavier sensible aux pressions acoustiques<sup>16</sup>.

Le cri est une transgression de cette eau syllabique et calme. Il est exclu de l'onde contrôlée. L'humain parlant est une masse aquatique fermée, contenue. Une anthropologie se forme, avec ses corollaires d'exclusions. Dès lors, les cris sont réduits et indexés à quelques figures récurrentes: l'enfant, la femme, l'animal, l'archaïque, le sauvage et les masses. Le cri est inscrit et circonscrit par un filtre anthropologique qui le relègue dans une position subalterne. Le cri n'a droit de cité que sous condition d'une figure dominée et culturellement acceptable: la femme, l'enfant, l'animal, le sauvage et la multitude crient, c'est entendu. Mais ils habitent la province défective de l'anthropologie.

---

chant particulier: «L'athlétisme philosophique, c'est le pouvoir de pousser des cris spécifiquement philosophiques». Voir G. Deleuze, *Cinéma et pensée*, cours n. 67 du 30/10/1984, consultable à l'adresse [www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=4](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=4).

<sup>15</sup> E. Grossman, *Eloge de l'hypersensible*, Paris 2017.

<sup>16</sup> A. Tomatis, *L'oreille et le langage*, Paris 1978, p. 7.

## Ouvrons le dictionnaire de Littré, à l'article 'cri':

Une voix poussée avec effort de manière à être entendue au loin; et par extension, d'abord les voix inarticulées que nous arrache la douleur ou une passion violente, et ensuite *les voix confuses, les sons indistincts d'une multitude qui demande une chose*; enfin, par exagération, les paroles emphatiques d'un orateur ou d'un poète<sup>17</sup>.

Voix poussées, voix inarticulées, voix confuses, voix emphatiques. Le cri est une voix en excès, elle déborde la province normée de l'humain, celle de la voix dressée, articulée, cohérente et posée. Toutes ces voix s'inscrivent dans une grammaire anthropologique, dans l'idéologie d'une mémoire culturelle du cri que nous fréquentons comme une évidence. On découvre sans peine un système culturel du cri dont la thèse énoncerait: le cri est un excès qui a sa place s'il est séparé de la voix articulée, et s'il est réduit aux subalternes qui crient par défaut, faute de contrôler le débit de la voix articulée.

L'article du Littré mériterait une longue analyse. Je ne prélève ici qu'un aspect: «les sons indistincts d'une multitude qui demande une chose». L'indétermination de cette formule est remarquable. Apparaît ici la formulation d'un cri politique. Apparition de courte durée, puisqu'elle a aujourd'hui disparu de nos dictionnaires<sup>18</sup>. Encore un effet de la grammaire culturelle qui censure la multitude qui demande une chose. Le cri politique est un excès qui vient à manquer. Le sujet du cri et la multitude des sujets criants manquent.

Au sein de la province des eaux sonores normées, le cri politique est une transgression, un passage en force, malgré les normes, d'une frontière fermée. Le cri politique est d'emblée surdéterminé. C'est un agencement de forces intérieures qui nous soulèvent, nous, les autres et le monde. Le cri politique est une eau turbulente, une révolte psychique d'insoumission. Mais c'est bien plus qu'une physique élémentaire de causes et d'effets. Klossowski nous indique que la transgression se récupère et s'augmente elle-même:

La transgression est une récupération incessante du possible même, pour autant que l'état des choses existant a éliminé le possible d'une autre forme d'existence [...] ce que l'acte de transgression récupère, au regard du possible de ce qui n'existe pas, c'est *sa propre possibilité de transgresser ce qui existe*<sup>19</sup>.

L'énergie transgressive du cri politique prend des formes exclamatives qui engendrent leur propre puissance de possibilité. Réclamation, Proclamation, Exclamation. Ces formes occupent des espaces, tout particulièrement les places, les rues ou les ronds-points. Elles rassemblent des corps. Masses, Foules, Emeutes. Elles forment des rythmes inouïs. Elles défient les ordres établis, ceux

---

<sup>17</sup> E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris 1873-1877<sup>2</sup>. Je souligne.

<sup>18</sup> Dans *Le Petit Robert de la langue française*, Paris 2017, le cri politique a disparu. Il n'y a plus de voix confuses de la multitude qui demande une chose. Ne restent que les cris des opprimés qui ne demandent rien, mais se contentent de manifester une opinion.

<sup>19</sup> P. Klossowski, *Sade ou le philosophe scélérat*, «Tel Quel», 1947/28, p. 8, cité in P. Fédida, *Le concept et la violence*, Paris 1977, p. 49, n. 41.

du pouvoir, ceux du savoir, ainsi que leurs (innommées) complicités. Toujours une dialectique de fer apparaît qui s'en empare. Elle tait les cris de mille façons: en leur donnant un sens (fût-il celui de l'irrationalité), en les rengorgeant, en les détournant au nom d'un idéal de divertissement pour dépolitiser la multitude<sup>20</sup>. Ou encore en les supprimant au nom de leur monstruosité. La multitude qui demande une chose doit être tue. Ce contre geste des pouvoirs est aussi une geste, avec ses mémoires au long cours.

C'est cette grammaire culturelle qui organise une police de la séparation, de la réduction et de l'exclusion que j'aimerais approcher. C'est aussi, somme toute, une expérience de pensée, une petite danse théorique qui aimerait construire le territoire d'une question utopique: qu'en est-il si l'on cherchait à imaginer un cri politique inséparable et irréductible? Peut-on chercher à vasculariser le cri politique hors de l'enclos culturel auquel il est assigné? On fait l'expérience du cri politique, mais sa signification est d'emblée captée par l'idéologie de sa mémoire culturelle. Peut-on libérer le cri politique? Somme toute, la question est celle d'une utopie d'un cri anarchisé, hors des ordres qui l'arrachent et des pouvoirs qui coupe les sujets criants de leur puissance et de leur désir.<sup>21</sup> À quoi ressemblerait un cri anarchisé, un *anarcri*? Un cri comme expérience pure, à la fois *Erfahrung*, *Experiment* et *Erkenntnis*, expérience éprouvée, expérimentée, formant connaissance?

Pour esquisser une version anarchisée du cri politique, il faut situer les autres versions, majoritaires. En d'autres termes: comment en est-on arrivé là? Cette question pointe moins vers une histoire du cri qui conjuguerait les armes théoriques des études sonores, de l'histoire des émotions ou de la psychologie historique pour nous embarquer dans une navigation empirique. C'est davantage vers quelques fragments d'une généalogie du cri politique que j'aimerais aller, vers un savoir mineur du cri d'eau, au sens où Michel Foucault parlait des généalogies comme des antisciences<sup>22</sup>. Quatre régions sont lisibles sur les fragments de la carte: le cri tragique, le cri neutralisé, le cri dominé, le cri thérapeutisé. Parcourons-en des yeux le paysage assourdi.

---

<sup>20</sup> C'est le cas de l'industrie culturelle, et exemplairement du capitalisme sportif. Voir Offensive, *Divertir pour dominer. La culture de masse contre les peuples*, Montreuil 2010, pp. 133-188. C. Hamel, S. Maillard, P. Vassort, *Le sport contre la société*, Lormont 2012. Comment traverser la négativité du cri sportif pour aller vers un cri politique? C'était une des questions de Siegfried Kracauer. C'est *a fortiori* une question qui est encore devant nous. S. Kracauer, *Culte de la distraction*, en *L'ornement de la masse*, traduction S. Cornille, Paris 2008, pp. 289-290.

<sup>21</sup> Je prends 'utopie' au sens proposé par Gérard Raullet de 'simulacre d'un concept' qui désigne sous un mode paradoxal et critique la puissance du négatif présente dans le possible. G. Raullet, *L'utopie est-elle un concept?*, «Lignes», 17, 1992/3, pp. 102-117 (ici p. 108 et 113).

<sup>22</sup> M. Foucault, cit., p. 165: «Il ne s'agit pas de faire jouer des savoirs locaux, discontinus, disqualifiés, non légitimés, contre l'instance unitaire qui prétendrait les filtrer, les hiérarchiser, les ordonner au nom d'une connaissance vraie [...] Les généalogies ne sont donc pas des recours positivistes à une forme de science plus attentive ou plus exacte; les généalogies ce sont très exactement des *antisciences* [...] il s'agit de l'insurrection des savoirs...».

### 3. Cris tragiques

Dans un article de 1966, Maurice Mesnage interprète le cri dans la tragédie grecque d'une manière originale, selon un mode d'écoute inouï. Si en effet la question du monde sonore de la tragédie grecque semble d'emblée faire appel à ses dimensions métriques et prosodiques, ou encore musicologiques, Mesnage décale et le regard et l'oreille<sup>23</sup>. Il s'agit pour lui de se placer non pas dans les coulisses du jeu tragique mais en face de lui: manière de travailler la question de l'acoustique des théâtres selon une perspective phonologique de la tragédie grecque que l'on pourrait appeler un matérialisme sonore:

Le Grec entrait dans l'énigme du monde et de l'histoire en guettant les sens de la nature et des cités, en démêlant, dans les chants de deuil et de péans glorieux, le bruit de la colonne d'air, du 'pneuma' qui portait avec lui des significations de mort et de douleur. Voilà notre plan d'analyse: une sorte de Phonologie du Destin. Le Son est devenu porteur de Sens<sup>24</sup>.

La tragédie grecque met en scène au sein d'un monde sonore cris et mutismes, plaintes et lamentations. Mais voyons d'abord le fond sonore. Mesnage tente de nous faire entendre l'eau sonore du tragique, dans un geste antiscientifique: sortir de la *scolastic view*, non pas lire mais raviver en imagination l'utopie d'une écoute. Mesnage souligne que le premier monde sonore du Grec est la mer<sup>25</sup>. Il rapporte qu'Euripide aurait fait aménager dans la baie de Salamine une grotte dans laquelle il passait ses heures à composer. Et de fait les métaphores maritimes abondent dans ses tragédies. Inépuisable, la mer est un proto laboratoire des sons primitifs, les caps gémissent, la mer se lamente sans fin. Dans une manière de morphologie des (m)ondes sonores qui n'est pas sans rappeler la phénoménologie dynamique de Bachelard<sup>26</sup>, Mesnage souligne que le système cosmique des sons traverse et s'empare de la vie humaine. L'humain en réponse tente de déchiffrer cette cosmologie sonore et d'y trouver sa place en construisant à son tour des édifices de clameurs, de rumeurs et de cris. Le cri tragique répond et amplifie le cri du monde créant un relief sonore:

Ce relief sonore [...] est en réalité celui de la distance de l'homme à son propre destin: l'homme, dans l'écoute des bruits qui le concernent, saisit un mouvement des choses de soi vers soi, une sorte d'annonce, difficile à déchiffrer, de ce qui l'attend. Les Grecs comprenaient ainsi le sens des sons donnés à l'homme dans la distance. L'écoute des sons devient une manière d'interroger le sort<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Sur l'aspect musicologique, voir A. Bélis, *Les Musiciens dans l'Antiquité*, Paris 1999.

<sup>24</sup> M. Mesnage, *Le cri tragique*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 1966/L-H-25, pp. 420-439, ici p. 429.

<sup>25</sup> Sur la métaphore de la mer en philosophie, voir M. Makropoulos, *Meer*, in R. Konersman (éd.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007, pp. 236-247.

<sup>26</sup> G. Bachelard, *L'eau et les rêves: Essai sur l'imagination de la matière*, Paris 1942.

<sup>27</sup> M. Mesnage, cit., p. 424.

L'onde sonore tragique se répand dans l'homme et le déborde. Elle provoque comme une dyspnée, un tracas pulmonaire, une permanente pré vocalisation inchoative du cri<sup>28</sup>. Une lecture matérialiste du cri tragique débouche ainsi sur un pneumatisme qui se joue dans un contact immédiat entre le héros tragique et son public. Là se joue une distance, une perte qui appelle un soulèvement du bruit de la colonne d'air contre les ordres institués de la cité. La perte de lieu, d'orientation, de sens, de l'autre, ou de temps est l'espace négatif du cri. Le cri tragique ainsi compris s'entend dans les termes d'une cosmologie du cri qui ne cessera, par vagues, de revenir habiter les forces qui soulèvent en nous des cris, par exemple chez les poètes et les penseurs romantiques allemands, puis chez les expressionnistes<sup>29</sup>. Ces forces sont en amont du cri politique, mais ce dernier n'existe pas sans elles. C'est pourquoi, dans la geste des savoirs et des pouvoirs, il faudra commencer par éteindre le feu de cette eau-là. Ici comme jamais, Aristote demeure le maître de ceux qui savent.

#### 4. Cris neutralisés

Aristote est le grand maître de la théorie scientifique. Il invente la grammaire de la traduction de l'ordre du monde dans l'ordre de la page du traité scientifique<sup>30</sup>. Face au cri d'eau tragique, Aristote apparaît comme un ingénieur en traitement des ponts et des eaux. La pluralité des objets du monde est accueillie dans une prodigieuse architectonique. Aristote construit des canaux, des digues, des conduites. Il draine et raffine les régions du monde dans une encyclopédie des savoirs. Tout est accueilli dans l'hospitalité de la bibliothèque selon une stratégie de neutralisation au feuilletage multiple. Aristote est un éclusier qui structure ses pages grâce au crible du vrai et du vraisemblable, de l'opinion et de la règle, de la nécessité et de l'accident, de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte. La théorie du langage circule en filigrane dans l'ensemble des traités. Elle apparaît comme la salle des cartes qui produit l'encyclopédie, un archipel des savoirs.

Soit le bruitage des paroles dans la cité. Le tourbillon des langages parlés sera classé en lieux distincts, des eaux les moins pures à l'eau transparente de la

---

<sup>28</sup> Cette lecture matérialiste du souffle (*pneuma*) comme bruit de poumons fait écho à la théorie psychanalytique de Ferenczi sur la dyspnée anxieuse. Voir S. Ferenczi, *Thalassa, essai sur la théorie de la génitalité* (1924), traduction J. Dupont et M. Viliker, *Psychanalyse III. Oeuvres complètes 1919-1926*, Paris 1974, p. 277 et pp. 322-323. On en trouve un autre exemple dans l'oeuvre du psychanalyste Pierre Fédida commentée par G. Didi-Huberman, *Gestes d'air et de pierre. Corps, parole, souffle, image*, Paris 2005. Sur le souffle comme «matière de la conscience», voir R. B. Onians, *Les origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin* (1951), traduction B. Cassin, A. Debru, et M. Narcy, Paris 1999, pp. 64-108.

<sup>29</sup> V. Morisson (éd.), *Le cri dans les arts et la littérature*, Dijon 2017.

<sup>30</sup> Mario Vegetti en a fait la démonstration dans *Le couteau et le stylet. Animaux, esclaves, barbares et femmes aux origines de la rationalité occidentale* (1979), traduction F. Gregorio, Paris 2010. Il en a montré la pertinence dans le contexte contemporain de «crise de la raison» dans *Potenza dell'astrazione e sapere dei soggetti*, «Aut Aut», 175-176, pp. 5-18, repris dans M. Vegetti, *Scritti con la mano sinistra*, Pistoia 2007, pp. 21-35.

science, laquelle apparaît à la fois comme point d'arrivée et point de départ de la projection classificatrice. Classons. D'abord les lieux défectifs de la voix animale, des esclaves, des barbares. Puis, les lieux de la *doxa* habités par les femmes, les enfants et les artisans. Puis les lieux du vraisemblable habités par les techniciens spécialisés du langage et des son efficace sociale et politique: orateurs, juges, sophistes, poètes. Enfin, le lieu du lieu du langage, la salle des cartes: les lieux de la parole vraie, habités par les philosophes et les savants. Un premier système d'écluses est ainsi mis en place, qui permet à la fois de séparer et de relier en fonction d'une grammaire dépurative, depuis les sons hors langage jusqu'à la pointe du *logos* vrai. Dans cette première classification le cri n'a plus droit de cité. Il est hors territoire, victime d'une logique concentrique.

Poursuivons, en passant des langages dans la cité à la cité du langage. Autre territoire, même geste. Un deuxième système d'écluses est mis en place, celui de l'analyse de langage lui-même. Les lieux passés au crible seront cette fois internes au discours. Disparition de l'énonciateur et de son contexte social, apparition du lieu de l'analyse linguistique. D'abord, la description des organes produisant la voix: lèvres, dents, bouche, larynx, poumons. Chez l'humain, la voix (*phonê*) est un bruit qui signifie quelque chose (*psophos semantikos*). Le cri humain demeure du côté de la matière et de la puissance. Il attend une forme qui le dégagera de sa gangue pour s'accomplir dans l'acte de la parole signifiante, qui est à la fois la nature et la cause finale de l'humain<sup>31</sup>.

Pour Aristote, le cri est une expression organique qui doit être séparée du pacte logique. Dans la performance du cri, nul besoin d'apprentissage. Il n'y a aucune production au sens où quelque chose de séparé est produit. Selon Aristote, le cri est un prolongement et une extension de la gorge. Il forme une audibilité naturelle de la gorge, réfère à l'action de l'air frappant les cordes vocales. Le cri est *psophos*, bruit, ou encore voix informe (*phonê*). Il n'est pas *logos*, voix signifiante (*phonê semantikê*). La preuve: les lignes que je viens d'écrire ne crient pas et la personne qui les lit non plus. Apparition de la phonologie, et dans le même geste exclusion et impossibilisation d'une *phonê*-logie, laquelle ne peut dès lors que se trouver assignée à un non lieu, une antiscience précisément. La grammaire aristotélicienne est si puissante qu'elle structure encore aujourd'hui le discours sur le cri. Ainsi, dans son *Anthropologie de la voix*, David Le Breton tresse un discours sur le cri qui reprend tous les lieux discursifs aristotéliens<sup>32</sup>. Les vagues sonores des multitudes qui demandent une chose demeurent hors champ.

La version aristotélicienne neutralise le cri, tout comme elle neutralise l'animal. À l'anatomie du langage correspond l'anatomie de l'animal. De même, dans la *Poétique*, la mise en *logos* de la tragédie fait disparaître le cri d'eau, tout

---

<sup>31</sup> Aristote, *Histoire des animaux*, IV, 9; *De la génération des animaux*, V, 7, 786b21; *De l'âme*, II, 8, 420b5-421a6; *De l'interprétation* 1, 16a 18-30; *Topiques* I, 1. A. Cauquelin, *Aristote. Le langage*, Paris 1990. F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari 2003.

<sup>32</sup> D. Le Breton, *Eclats de voix. Une anthropologie de la voix*, Paris 2011, pp. 119-125.

comme disparaissent la récitation, l'acteur et le spectacle. Le cri et son écologie est maintenant – et pour longtemps – gelé dans le texte qu'il faut lire et s'en faire une représentation mentale. Le cri n'est plus que l'ombre de la chose (*pragma*) dont il faut rendre compte (*logon didonai*). Florence Dupont a reconstruit le dossier de cette opération de neutralisation aristotélicienne et de ses effets dans l'histoire du théâtre occidental:

La *Poétique* est donc une tentative d'analyse textuelle de la tragédie athénienne qui élabore un système de production/réception sur le modèle écriture/lecture permettant de rendre compte de la totalité du texte de façon autonome – en ignorant la musique – sans faire appel aux contraintes de la performance: les règles du concours et la souveraineté du *kairos*<sup>33</sup>.

Les hellénistes, inévitablement aristotéliciens, ont importé dans leurs catégories d'analyse anthropologiques les gestes de la classification d'Aristote. On y lit sans peine la survivance des séparations entre parole et cri, entre le privé (le domestique) et le public (la politique), entre Dionysos (non grec, sauvage et apolitique) et Apollon (grec, civilisé et politique). Le cri est souvent vu comme une archaïsme prépolitique<sup>34</sup>. De la même manière, la logique à l'oeuvre dans la tragédie vise à se débarrasser des émotions (opération *katharsis*) ou à la canaliser pour les contrôler. Le cri tragique est réduit, lu à partir de la voix politique. En d'autres termes, il s'agit toujours d'une lecture subalternante du cri d'eau. Seule Nicole Loraux, dans son beau livre *La voix endeuillée*, a tenté de renverser la polarité – ou à tout le moins de la symétriser, en rétablissant le primat du conflit contre l'eau lisse de l'union et de l'homogène dans la cité réglée par le *logos*, et en donnant une voix politique au cri politique des femmes qui ne peut être qu'une voix «antipolitique»:

À ce point de ma démonstration, je pourrais – je devrais peut-être – dresser la liste de tout ce qui, dans le genre tragique, bien que côtoyant le politique, devrait pourtant recevoir le titre générique d'*anti-politique* – cet anti-politique dont je dirai seulement qu'il peut désigner l'autre de la politique, mais aussi une politique autre, qui ne serait plus fondé sur le consensus et le vivre-ensemble, mais sur ce que j'appelle le 'lien de la division'<sup>35</sup>.

Nicole Loraux offre un très bel exemple de relief sonore avec son analyse sémantique et phonologique de l'adverbe grec *aei* (toujours) qu'elle rapproche de l'interjection *aiâi*. Les eaux sonores de l'adverbe et de l'interjection se mêlent pour exprimer sans la médiation de la langue articulée une douleur comme flot transgressif des ordres humains, la plainte des femmes, politisée en résistance contre l'emprise du politique. Ici le cri politique apparaît comme un autre ou un

---

<sup>33</sup> F. Dupont, *Aristote ou le vampire du théâtre occidental*, Paris 2007, p. 35.

<sup>34</sup> C'est la thèse de Louis Gernet dans un article célèbre. Voir L. Gernet, *You-you, en marge d'Hérodote*, in L. Gernet, *Les Grecs sans miracle*, textes réunis et présentés par R. Di Donato, Paris 1983, pp. 247-257.

<sup>35</sup> N. Loraux, *La voix endeuillée*, Paris 1999, pp. 40-41.

dehors du *logos* et, de manière à la fois indéterminée et surdéterminée, comme un *logos* autre: «Car l'intérêt pour *aiâi* ouvre à un monde où il n'est d'autre sens que le son lui-même». <sup>36</sup> Le cri tragique est une eau sonore du dehors (dans les termes de Mesnage 'une phonologie du Destin') qui soulève les gorges et passe de personnage en personnage:

De l'interjection 'aiâi', je ferais donc volontiers un indicateur du tragique, parce qu'elle suit les *méandres* et marque réellement les étapes de l'action, parce que, à chaque *tournant* dans une tragédie, elle se déplace, changeant de locuteur au fur et à mesure que le tragique atteint d'autres personnages. Ainsi, dans l'"Electre" de Sophocle, Clytemnestre mourante reprendra la plainte qu'Electre n'a plus aucune raison de pousser. Ainsi dans "Hippolyte", *tout en transitant çà et là* par le choeur, 'aiâi' va de Phèdre à Thésée [...]. <sup>37</sup>

Dans la tragédie, le cri est une eau qui transgresse le flot réglé des ordres humains. C'est un cri de plainte qui ouvre les ordres humains du temps et du langage et qui les met à la question, les dépolitise pour les *hyperpolitiser*. Le cri tragique est un cri politique qui doit s'entendre comme une vocalisation qui s'autoamplifie, se soulève en sa puissance, soulève et transgresse les ordres humains et l'ordre du monde pour faire fondre les eaux glacées des ordres dominants <sup>38</sup>.

Aristote demeure le maître de ceux qui savent. Qui savent comment taire le cri politique. Notre grammaire culturelle crie sourdement que pour faire science, l'humain doit se couper du cri. Se dresser à taire son cri. On ne crie pas quand on fait de la science, quand on fabrique du savoir. On ne crie pas quand on pense. On ne crie pas quand on parle. Quand on parle le langage de la théorie, il faut parler comme un livre <sup>39</sup>. Partout opère le schème de la séparation qui exclut les mondes du cri crié, parlé ou chanté et de leurs infinies variations. Le scientifique, dernier avatar occidental du prêtre du savoir intensifie cette impossibilité. Il se débarrasse de son cri qu'il relègue aux subalternes filtrés par l'anthropologie majoritaire. Il met une blouse blanche et se rêve en ange d'un savoir silencieux qui se dépose dans les inscriptions du laboratoire et de la bibliothèque. Plus d'éjaculation phonique. Immaculée conception <sup>40</sup>. Le cri a disparu en même temps que disparaît le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation. Silence de bibliothèque. Règne du *lector* et de la disposition scolastique (*scolastic view*) <sup>41</sup>.

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 63. Je souligne.

<sup>37</sup> N. Loraux, *La voix endeuillée*, cit., p. 62. Je souligne.

<sup>38</sup> On peut jeter un rapide aperçu de la lecture des lamentations dans le judaïsme faite par Gershom Scholem: «C'est l'anarchie la plus authentique qui se fait jour ici et qui, dans l'*im*-pression que produit la lamentation, ressort le plus nettement dans la totale incapacité de toutes les autres choses de répondre avec leur langage à la lamentation. Il n'y a pas de réponse à la lamentation». G. Scholem, *Sur Jonas, la lamentation et le judaïsme*, traduction M. de Launay, Paris 2007, p. 59, cité in G. Didi-Huberman, *Ninfa dolorosa. Essai sur la mémoire d'un geste*, Paris 2019, p. 263. Sujet immense que je ne fais qu'effleurer d'une citation murmurante.

<sup>39</sup> F. Waquet, *Parler comme un livre. L'oralité et le savoir (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2003.

<sup>40</sup> E. Potter, *Gender and Boyle's Law of Gases*, Bloomington 2001.

<sup>41</sup> P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris 1997, pp. 21-43.



Mais si le cri est une eau de puissance propre à l'humain respirant-parlant, on ne peut le faire disparaître. Le continent des cris est peut-être chassé des bibliothèques et des académies, mais il coule ailleurs sur le corps de la société. Qu'à cela ne tienne. Si les savants savent se taire pour faire parler la raison, ils feront taire les autres humains. Le cri politique se doit d'être tu. Si le scientifique a appris à jouer le rôle du témoin modeste et silencieux de la vérité du monde, la plupart des humains ne sont pas des scientifiques<sup>42</sup>. C'est une vieille histoire, celle de l'opposition sociologique entre les 'peu nombreux' et les 'nombreux'. Celle de l'opposition épistémologique, de mémoire platonicienne, entre la science et l'opinion, entre ceux qui savent en s'autorisant du pouvoir que leur confère leur savoir et ceux qui savent en fréquentant leurs vies ordinaires. On oublie souvent que cette distribution entre raison et force est elle-même la résultante d'un coup de force magistral<sup>43</sup>. Le *logos* dominant du cri tu s'attache à faire taire les cris de la multitude qui demande une chose, n'en laissant qu'une audibilité restreinte: la voix confuses et les sons indistincts. En un seul geste, fondé sur un rapport de force brute, et une triple opération: disqualifier le cri, déclasser la personne qui crie et animaliser la multitude criante. Règne de l'Etat moderne.

## 5. Cris dominés

Le cri est tu par le pacte logique, depuis longtemps. C'est l'acte de naissance même de la théorie aristotélicienne: elle expulse le cri et la prière hors de son périmètre de pertinence<sup>44</sup>. Cette exclusion qui va aussi s'étendre hors du champ de la théorie, dans le monde social pour envahir et coloniser notre grammaire culturelle. C'est la thèse du sociologue Norbert Elias, dont l'oeuvre montre le rapport entre la formation progressive de l'Etat et l'art de parler à voix basse, à l'ombre de l'autorité légitime. En d'autres termes le contrôle des pulsions, sous la forme de l'incitation à l'autocontrainte constitue le coeur de la socialisation de l'individu dans un cadre plus large qu'Elias nomme processus de civilisation. Le cri est tu, rengorgé au nom de la curialisation de l'économie psychique. Elias montre que la rationalisation désigne avant tout le lien entre la capacité des

---

<sup>42</sup> D. Haraway, *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan©\_Meets\_OncoMouse™*, New York/Londres 1997, pp. 29-39.

<sup>43</sup> Pour une relecture contemporaine du conflit entre Socrate et Calliclès dans le *Gorgias* de Platon, voir B. Latour, *Socrates' and Callicles' Settlement – or the Invention of the Impossible Body Politic*, «Configurations» 1997, 2, pp. 189-240. Repris in B. Latour, *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, Paris 2007, pp. 229-250.

<sup>44</sup> Le cri chrétien bouleverse la grammaire aristotélicienne. Augustin rompt les écluses d'Aristote. Le cri est partout: Dieu et la nature crient vers l'humain, l'humain crie vers Dieu et vers l'humain. Davantage même, le cri s'articule à la prière *et* au langage articulé. Le cri est toujours signifiant pour Augustin, mais cette signifiante est toute inscrite dans le cercle de la conversion et de la foi. Il n'y a pas de place pour le cri politique: *tace et clama* – crie, mais en silence, et tout seul. J.-L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris 2002, pp. 161-172. Au final, le cri chrétien est une autre version de cri tu: le cri du coeur.

réactions affectives immédiates et le traitement des données à long terme. Le cri est tu dans la science. Il est désormais tu dans la cité:

C'est un mécanisme psychique très simple qui provoque la transformation historique de la vie affective: des manifestations pulsionnelles ou des plaisirs considérés comme indésirables par la société sont assortis de menaces ou de châtiments qui les investissent de sensation de déplaisir ou à prédominance de déplaisir [...] Il y a interdépendance étroite entre structures sociales et structures émotionnelles. C'est la structure de la société qui postule et cultive une certaine forme ou expression affective<sup>45</sup>.

On assiste alors à un passage des cris multiples, pluriels, disséminés dans les espaces sociaux et produits disparatement à une monopolisation par la violence légitime<sup>46</sup>. Ce n'est pas une interdépendance mais une domination asymétrique exercée par le pouvoir. Dans la version du grand récit de la civilisation d'Elias, le cri social est le perdant dans la lutte pour le pouvoir, une résultante de la concurrence des individus et des groupes pour l'exercice du pouvoir. Ne demeure que le cri du pouvoir, interpellatif et assujettissant. C'est en s'appuyant sur l'anthropologie pessimiste de Hobbes qu'Elias fait taire les cris et naître le processus de civilisation. Vaincre les cris pour instaurer le silence du pouvoir<sup>47</sup>. La distance entre le Moi et ses affects est fixée dans le combat pour la concurrence. L'ordre du silence naît de la concurrence. Dans les termes de Gérard Raullet, le pouvoir selon Elias est:

Une donnée structurelle de toutes les interdépendances, peu importe qu'elles aient été créées intentionnellement ou qu'elles soient nées sans qu'on le veuille. La 'civilisation', globalement résulte de ces interdépendances, d'une dynamique dans laquelle la concurrence est surmontée (avant d'être relancée) par des processus de monopolisation<sup>48</sup>.

Depuis Thomas Hobbes, la philosophie politique moderne a élaboré la grammaire d'une politique du cri, dans laquelle Elias s'inscrit pleinement. Le montage est pervers: une alliance angoissante du cri comme excès *et* comme défaut. Ainsi Hobbes postule-t-il un délire obsidional, la peur de la mort violente (*metus mortis violentae*) à l'origine du contrat qui enlève cri et voix au

---

<sup>45</sup> N. Elias, *La civilisation des moeurs*, traduction P. Kamnitzer, Paris 1973 pp. 296 et 292.

<sup>46</sup> Les historiens contribuent à rendre visibles et lisibles les cris avant l'Etat moderne, au temps de l'oralité mixte médiévale. D. Lett et N. Offenstadt (éds.), *Haro! Noël! Oyez! Pratiques du cri au Moyen Âge*, Paris 2003. D. Alexandre-Bidon, À cor et à cri. La communication marchande dans la ville médiévale, «Communications», 2012, 1, pp. 17-34. Le fondement philosophico-grammatical de ces études demeure toutefois aristotélicien, par la médiation de l'*Ars Grammatica* de Donat qui sépare voix articulée et voix inarticulée.

<sup>47</sup> N. Elias, *Studien über die Deutschen*, Frankfurt/M. 1992, p. 149.

<sup>48</sup> G. Raullet, Pouvoir et Progrès. Norbert Elias, 'un marginal établi?', «Centre Interlangues 'Texte Image Langage' (EA 4182)», Université de Bourgogne, non paginé, 2009. Texte disponible en ligne à l'adresse <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00392037> (consulté le 2 avril 2019).

sujet du souverain<sup>49</sup>. Chez Elias, cette peur devient peur de perdre le pouvoir et alimente un fonctionnalisme de la guerre de tous contre tous sous la forme machiavellienne d'une concurrence généralisée pour prendre ou conserver le pouvoir<sup>50</sup>. Du politique au psychologique, même grammaire. Ainsi, chez Canetti, c'est la phobie du contact avec l'inconnu qui est le ressort anthropologique fondamental d'une grammaire de la distance («Toutes les distances que les hommes ont créées autour d'eux sont dictées par cette phobie du contact»). Mais la phobie est un fantasme que la distance intensifie, tout en donnant la vaine illusion de la maîtriser. Ne reste alors que la grammaire de la fusion. Pour Canetti, «c'est dans la masse seulement que l'homme peut être libéré de cette phobie»<sup>51</sup>. Bref, encore et toujours, les eaux tristes et glauques de l'anthropologie pessimiste issue de la grande lignée des 'Tristes anthropologiques' qui va de Thucydide à Milton Friedman<sup>52</sup>. Rengorger le cri politique avec une stratégie de la peur. Nous sommes encore dans ces eaux-là.

Conçu comme émotion prépolitique (un état de nature vocal, pour ainsi dire) le cri relève d'une conception naturaliste des théories biologiques: il existerait une affectivité préexistante que le pouvoir doit drainer et dresser. Dès lors, l'Etat moderne devient un appareil de captation et de neutralisation du continent des cris politiques. L'Etat capte la multitude qui demande une chose et engloutit les cris dans l'administration biopolitique de la vie. À nouveau, une séparation entre *logos* et *aiat*: l'Etat moderne, la «civilisation»? Ne reste que le cri du pouvoir. Pour Elias, les multitudes ne doivent pas crier pour demander une chose. Lui non plus, sauf en rêve. Dans *Norbert Elias par lui-même*, Elias raconte qu'il fait régulièrement le même rêve:

Je parle au téléphone et la voix à l'autre bout du fil me dit: 'Pouvez-vous parler un peu plus fort, je ne vous entends pas'. Je me mets alors à crier, et alors la voix répète constamment: 'Veuillez parler plus fort, je ne vous entends pas'<sup>53</sup>.

Dans un texte célèbre, Louis Althusser imagine un petit théâtre théorique pour avancer une thèse: être sujet c'est être interpellé en tant que tel<sup>54</sup>. Ce texte

<sup>49</sup> Th. Hobbes, *Léviathan XIII*, traduction F. Tricaud, Paris 1983, p. 124. M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris 1997, p. 95.

<sup>50</sup> N. Elias, *La dynamique de l'Occident*, cit., p. 314: «C'est la peur de perdre son prestige distinctif, hérité et héréditaire, qui a façonné jusqu'à notre époque, dans une très large mesure, le code du comportement».

<sup>51</sup> E. Canetti, *Masse et puissance*, traduction R. Rovini, Paris 1966, pp. 11-12.

<sup>52</sup> Hobbes a donné en 1629 la première traduction anglaise de la *Guerre du Péloponnèse* de Thucydide. Sur Milton Friedman, voir N. Klein, *La stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, traduction L. Saint Martin et P. Gagné, Arles 2008, pp. 19-26. Aujourd'hui, l'alliance entre la théorie d'Elias et l'idéologie néo-libérale est évidente. Bref, la 'Civilisation' comme autorité minérale, statue du Grand Commandeur et politique de la peur tous azimuts. Serge Quadruppani a dressé une liste de ces peurs dans *Politique de la peur*, Paris 2011, pp. 77-123. Et Marshall Sahlins démontre que l'on peut se passer de cette anthropologie égoïste et pessimiste. M. Sahlins, *La nature humaine, une illusion occidentale*, traduction O. Renaut, Paris 2009.

<sup>53</sup> *Norbert Elias par lui-même*, traduction J.-C. Capèle, Paris 1991, p. 93.

<sup>54</sup> L. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, in *Positions*, Paris 1976, pp. 67-125.

est à l'origine d'un flot innombrable de commentaires. Mais on néglige souvent le fait que l'interpellation policière «Hé, Vous, là-bas!», qu'Althusser nomme «appel sonore» est en vérité un cri, ou plus précisément une séquence de trois cris. Ce sont des cris qui gèlent sur place le destinataire (l'anglais utilise précisément le verbe *freeze* pour nommer cet arrêt) et par là même le constitue en sujet assujéti au pouvoir interpellant. C'est le cri du pouvoir qui gèle les mouvements et les voix. Pour Althusser, c'est l'idéologie qui interpelle, à travers la gorge du policier. Je dirai ici simplement que c'est l'eau du pouvoir, glacée et glaçante<sup>55</sup>.

Si l'on suit la vision d'Elias (qui n'est précisément pas, et c'est là son défaut majeur, une 'version' au sens de Despret)<sup>56</sup>, alors le dégel du cri politique ne peut passer que par une *désaffection* du bloc de la peur du pouvoir qui assiège nos consciences et nos affects politiques, et par la recherche de puissances contre-interpellatives<sup>57</sup>. Un cri en retour, transgressif, de puissance contre le cri du pouvoir. Là aussi le cri politique nomme l'utopie d'une intensification de la susceptibilité à pousser un cri.

Sur la scène du théâtre théorique d'Althusser, le destinataire du cri est seul face à l'autorité et au cri du pouvoir. Isolé. Comme si la bibliothèque avait envahi la rue, avec ses lecteurs seuls face à leur texte. Pas de multitude qui demande une chose. Seul face au texte, seul face à l'autorité de l'Etat, le sujet criant est vulnérable. Si son cri n'est pas arraisonné par le savoir ni par le pouvoir, alors il sera soigné par la clinique.

## 6. Cris thérapeutisés

Aristote, Elias et Althusser nous disent que le cri politique est tu, mis sous cloche par le style de la grande rationalité anonyme et par la monopolisation de la violence légitime. Mais le continent des cris résiste. L'eau du cri sans cesse pousse à s'élever, à clamer un *claim*. C'est un combat engagé depuis longtemps. Comment le taire encore davantage? C'est la tâche de la culture thérapeutique qui produit un discours incitatif qui sollicite, capte et bâillonne le cri. Si la philosophie dissèque les émotions, et si le membre de la société apprend très tôt à taire son cri face au pouvoir de l'autorité<sup>58</sup>, c'est dans la psychologisation de la société que le cri trouve son sens et sa place. Le cri ici aussi est tu, relégué à un

<sup>55</sup> Pour un développement de ce «petit théâtre», voir J.-J. Lecercle, *De l'interpellation. Sujet, langue, idéologie*, Paris 2019.

<sup>56</sup> La différence entre 'vision' et 'version' (voir la note 4) apparaît clairement dans la critique que Jack Goody fait des remarques rédigées par Elias lors de son séjour au Ghana. Cf. J. Goody, *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, traduction F. Durand-Bogaert, Paris 2010, pp. 121-128.

<sup>57</sup> Sur les conditions linguistiques du cri en retour, contre-interpellatif, voir J.-J. Lecercle, cit., pp. 279-289.

<sup>58</sup> Dans la conclusion de son livre sur le processus de la civilisation, Elias a le mérite d'être clair: seule la peur causée par les violences physiques, les restrictions et les frustrations a le pouvoir de modeler l'âme de l'enfant et celle de l'adolescent. Voir N. Elias, *La dynamique de l'Occident*, Paris 1975, p. 312.

symptôme qu'il faut traiter, ou plutôt faire traiter en consultant un thérapeute. Si tu ne peux pas, malgré tout, faire taire ton cri, la culture thérapeutique s'en chargera.

Mais aujourd'hui tu n'as plus besoin d'aller consulter. La consultation vient à toi. La pratique des cellules psychologiques vient de la médecine de guerre. Nous sommes encore dans les eaux guerrières de la lignée Thucydide-Hobbes. Pris dans les cloaques des eaux tristes, les soldats névrosés ont servi de banc d'essai de la culture thérapeutique. De nos jours, les cellules psychologiques ont proliféré sur le corps de la société. Dès qu'un nouage se fait entre un groupe de personnes et un événement traumatique (accident, attentat, catastrophe naturelle) l'Etat dépêche ses cellules d'urgence médico-psychologiques. Oui il s'agit de traiter et de soigner – mais surtout: il s'agit de calmer les eaux, d'éviter les perturbations dans le bon fonctionnement de la vie sous contrôle. L'ordre public doit régner au plus vite.

Le sujet du cri est maintenant d'emblée une victime régie par une dictature politique et médiatique de l'émotion. Dans son analyse de la stratégie contemporaine de l'émotion, Anne-Cécile Robert commence elle aussi avec l'eau. L'eau qui fait retour est cette fois frémissante:

Il en est de la démocratie comme des grenouilles. Une grenouille jetée dans une bassine d'eau bouillante s'en extrait d'un bond; la même, placée dans un bain d'eau froide sous lequel le feu couve, se laisse cuire insensiblement<sup>59</sup>.

Les combustibles qui alimentent ce feu doux sont bien connus: dédémocratisation dans le cadre de la lutte contre le terrorisme<sup>60</sup>, politique de la peur<sup>61</sup>, dictature des marchés<sup>62</sup>, explosion des inégalités<sup>63</sup>.

Si ton cri est individualisable et pathologisable, la culture thérapeutique t'ouvre ses bras pour te mater. Si ton cri est critique, collectif, non contrôlable – je veux dire: si ton cri est politique, alors il est réprimé. La cellule psychologique devient une cellule d'intervention armée, au nom du monopole de la violence légitime.

L'impératif thérapeutique (qui aujourd'hui tend de plus en plus à devenir préventif plutôt que réactif) qui nous a colonisé ne promeut pas tant l'autoréalisation et un perfectionnisme moral – c'est là son idéologie. Mais il promeut l'autolimitation. La culture thérapeutique te dit: tu es faible, fragile, vulnérable. Tu as le droit de crier, mais seulement si tu me laisses gouverner et soigner le cri de ta subjectivité. Le cri est accueilli pour être tu. Géré par les professionnels de la profession thérapeutique le cri est dépolitisé d'emblée puisqu'il est individualisé pour être thérapeutisé. Cette fois ce n'est plus la

---

<sup>59</sup> A.-C. Robert, *La stratégie de l'émotion*, Montréal 2018.

<sup>60</sup> W. Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale. Néo-libéralisme et néo-conservatisme*, traduction Ch. Vivier, Paris 2007.

<sup>61</sup> S. Quadruppani, *La politique de la peur*, cit.

<sup>62</sup> B. Cassen (éd.), *Attac. Contre la dictature des marchés*, Paris 1999.

<sup>63</sup> F. Alvaro et al., *Rapport sur les inégalités mondiales 2018*, Paris 2017.

bibliothèque qui descend dans la rue, mais c'est l'hôpital. L'espace public devient espace clinique. Place est faite pour une application tous azimuts d'une stratégie de l'émotion: «La gestion lacrymale de la société dépolitise et anesthésie les citoyens. L'une des fonctions de la stratégie de l'émotion est ainsi de neutraliser l'esprit de révolte et toute subversion potentielle»<sup>64</sup>. Logique de l'extraction. Je t'arrache ton cri politique avant même que tu ne songes à prendre avec d'autres la vague qui monte en toi. Le cri politique est un geste gelé par cuisson lente. Le gel passe par mille stratégies ambivalentes, perverses qui produisent des figures du cri tu, réduit, capté, mis en veilleuse, polissé.

Nouons ces trois vignettes généalogiques du cri neutralisé, dominé et thérapeutisé: les cris politiques sont captés par les savoirs, dominés par les pouvoirs et soignés par la clinique. Dans la langue de l'empire: les cris politiques sont tus par la triade *Big Master, Big Brother, Big Mother*. Comment dès lors faire entendre le bruit et les fracas sonores de la colonne d'air? Comment susciter la multitude qui demande une chose? Servitude volontaire. Il semble que l'alliance du Maître, du Frère et de la Mère nous aient mis un boeuf sur la langue<sup>65</sup>.

## 7. Le dégel des cris politiques

Imaginons une contre stratégie, presque une fable, qui consisterait à initier une stratégie de dégel du continent des cris politiques. Ce serait comme une petite révolution copernicienne. Au lieu de neutraliser les cris, essayons d'abord d'isoler les cris de révolte et d'insurrection pour les entendre. Entre 1661 et 1789, Jean Nicolas a compté 8528 soulèvements, comme autant de vagues qui sont venues se briser sur les murs de l'Ancien Régime, avant de le briser à leur tour<sup>66</sup>. Nous pouvons désormais circuler dans le continent des cris politiques mis en série dans l'*International Encyclopaedia of Revolution and Protest*<sup>67</sup>. Certes ce ne sont là que des mémoires des cris, mais leur récolte rend disponible une susceptibilité à en hériter, à les poursuivre, à les entendre au fond de la gorge. Façon d'hériter de la mémoire de ces expériences de cris politiques.

Les cris politiques apparaissent dès lors comme des blocs de sensation sonore qui se rassemblent dans une manifestation du cri. Ce rassemblement des cris et soulèvements pourrait préparer les conditions d'un dégel. Leur redonner parole et droit de cité dans notre histoire. Oui, pourquoi ne pas commencer par une assemblée des cris isolés, communs, expressifs, affectants. Ce serait là un premier pas pour rompre la réduction du cri. Un premier pas vers un dégel du cri

---

<sup>64</sup> A.-C. Robert, *La stratégie de l'émotion*, cit., p. 165.

<sup>65</sup> Eschyle, *Agamemnon*, v. 36.

<sup>66</sup> J. Nicolas, *La rébellion française. Mouvements populaires et conscience sociale, 1661-1789*, Paris 2002.

<sup>67</sup> I. Ness (éd.), *The International Encyclopaedia of Revolution and Protest, 1500 to the Present*, Oxford 2009. H. Neveux, *Les Révoltes paysannes en Europe (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1997. Voir aussi Y. Citton, *Soulèvements de l'intelligence?*, in *Multitudes. Numéro spécial Soulèvements* 50, 2012/3, pp. 16-23.

politique. On s'aperçoit alors que le continent du cri est en vérité une banquise. C'est cette extraordinaire image que nous propose Rabelais dans le *Quart Livre*. Pantagruel et ses compagnons sont en haute mer, à la limite de la mer de glace. Et voici qu'ils entendent le peuple des cris en dégel:

Ici est le confin de la mer glaciale, sur laquelle fut, au commencement de l'hiver passé, grosse et cruelle bataille. Lors gelèrent en l'air les paroles et les cris, les chocs des armures, les hennissements des chevaux et autres vacarmes de combat. À cette heure, la rigueur de l'hiver passée, le temps chaud revenu, elles fondent et sont entendues. – Tenez, dit Pantagruel, regardez celles-ce qui ne sont pas dégelées. Il nous jeta alors à pleines mains des paroles gelées et qui, semblaient des dragées de diverses couleurs. Nous y vîmes des mots de gueule, des mots d'azur, des mots de sable, des mots dorés, lesquels, quelque peu échauffés entre nos mains, fondaient comme neige, et nous les entendions réellement: mais c'était langage barbare. [...] On y vit des paroles piquantes, des paroles sanglantes proférées par une gorge coupée, des paroles horribles et autres déplaisantes à voir. D'autres en dégelant rendaient des sons comme tambours, clairons ou trompettes. Nous entendîmes moult miaulements qui étaient comme langage humain. Croyez que ça nous a beaucoup amusés. Je voulais mettre en réserve quelques mots de gueule dans de l'huile, comme l'on garde la neige et la glace, mais Pantagruel ne le voulut pas, disant être folie de faire réserve de ce que jamais on ne manque et que *tous les jours on a en main*, comme sont les mots de gueule entre tous les bons et joyeux Pantagruélistes<sup>68</sup>.

Cette très belle image de Rabelais est riche d'enseignement. Faire l'histoire des cris politiques revient à leur donner visibilité et lisibilité. C'est un premier dégel, mais il demeure textuel. En fondant, les cris de Pantagruel s'écoulent entre les doigts et se dispersent en petites flaques inoffensives. Nous sommes loin encore de l'*anarcri*. Mais nous en mesurons peut-être mieux la distance qui nous sépare de ce lieu utopique. Nous apercevons les versions produites par un partage du vocal, qui exclut le cri, le crieur et les cris des multitudes. Le cri politique est toujours rejeté dans un état de nature vocal, le crieur capté par le laboratoire, la bibliothèque, l'hôpital ou la prison, et les multitudes sont toujours de l'autre côté du *logos*, dangereuses, sauvage et irrationnelles<sup>69</sup>. Elles demandent une chose, mais c'est d'emblée la demande qui est irrecevable. Dégeler le cri implique d'abord de dégeler le cri saisi par la grammaire culturelle. Notre résultat est maigre, mais précieux : Le cri politique n'est pas qu'une parole inarticulée. C'est une aussi parole préarticulée inchoative qui demande une chose, une quasi parole apparaissante-disparaissante le plus souvent, mais qui insiste toujours, comme une vague qui vient battre et rebattre le pouvoir minéral, qui circule et transite de méandres en courants et finit par soulever des forces inouïes.

---

<sup>68</sup> F. Rabelais, *Quart Livre*, Genève 1967, p. 53 sq. Je souligne.

<sup>69</sup> S. Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, traduction J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet et A. Rauzy, Paris 2010. E. Canetti, *Masse et puissance*, traduction R. Rovini, Paris 1988. Sur les masses chez Freud et Canetti, voir G. Didi-Huberman, *Désirer désobéir. Ce qui nous soulève 1*, Paris 2019, pp. 65-72.

## 8. Coda

Dans *Philosophie infinitive*, Emmanuel Fournier s'attache à maximaliser l'usage de l'infinifitif: «Dans le passage à l'infinifitif, ce qui est en jeu, ce n'est pas seulement de se débarrasser de freins et de limites reçus de la grammaire et d'habitudes de penser, mais de libérer des possibilités de penser inconnues en allégeant nos bagages»<sup>70</sup>. Dont acte.

Sortir le cri de son enclos d'état de nature vocal. Ouvrir et collectiviser le cri politique, un cri d'horreur, de rage, d'injustice, de colère ou de rejet. Intensifier la puissance destituante du cri, contrer la criminalisation et la médicalisation du cri de révolte qui évacuent la possibilité du cri qui dit non<sup>71</sup>. Se soulever contre les situations insoutenables à la fois écologiques, psychiques, éthiques, politiques et médiatiques qui tuent les cris politiques<sup>72</sup>. Décoloniser l'imaginaire apolitique de la performance du cri. Imaginer le cri comme une opération de multiplication du réel. Imaginer le cri comme une action vocale directe ou un geste vocal direct et faire résonner les multiplicités utopiques des mondes. Imaginer une action vocale directe sans couper les subjectivités criantes de ce qu'elles peuvent. Imaginer le cri politique comme une technique du corps qui supposerait un apprentissage (ou plutôt un contre apprentissage) pour s'ouvrir aux infinies variantes entre *logos* et *aiat*, entre excès et défaut d'articulation pour y trouver les cris politiques de joie. Inciter une vocifération antipolitique, au sens de Nicole Loraux.

Les zombies ne crient pas. Mais les humains peuvent crier. Nous n'avons pas encore épuisé, loin s'en faut, les possibles de ce pouvoir des cris politiques qui est d'abord la puissance d'un désir, l'effet retour d'une perte, d'une plainte. C'est une tâche inouïe. Mais aussi, peut-être, la vraie condition de possibilité pour ensuite reconquérir les mots, après un lavage de cri politique. Pour reconquérir nos mots et nos phrases, nous devons d'abord reconquérir nos cris politiques, ferments d'égalité vocale radicale. Mobiliser nos cris de puissance contre le cri du pouvoir. Apprendre les joies et les gestes de la contre-interpellation. Ouvrir l'espace négatif contourné par l'expression paradoxale d'une politique du cri – Crier sans crier tout en criant. C'est dans ce lieu utopique que se loge, peut-être, une phonologie inouïe de nos destins politiques. Le territoire en est encore inconnu, sa carte fragmentée, mais son titre est lisible en filigrane: *Anarcri*.

## 9. Envoi

Je laisse ma voix tue à une voix, entre *aiat* et *logos*, de la poésie contemporaine,  
Florence Pizzottu:

---

<sup>70</sup> E. Fournier, *Philosophie infinitive*, Paris 2018, p. 8.

<sup>71</sup> J. Holloway, *Changer le monde sans prendre le pouvoir. Le sens de la révolution aujourd'hui*, traduction S. Bosserelle, Paris/Montréal 2008, pp. 13-26.

<sup>72</sup> Y. Citton, *Renverser l'insoutenable*, Paris 2012. Sur la voracité de l'empire du visuel, voir M. J. Mondzain, *L'image peut-elle tuer?*, Paris 2015.



Les détracteurs ne sont pas les détraqueurs, écoutez, êtes-vous surpris, je vous le dis posément, je ne crie pas, je parle, je *vous* parle, tant que c'est encore possible, de lancer la pensée, toutes voix dehors, de s'adresser à vous, à tu, à you, publiquement, de partager, de rassembler, de vous interpellier, tu ou vous, tout à trac, ne croyez pas que je ne l'ai pas mûrement pourtant, je l'ai, tout à fait mûrement réfléchi, avant de m'adresser à vous ainsi, à nous, de dire abruptement et néanmoins posément, à tu ou vous, regardez, regardons, ça traque, ça fout le camp, au sens propre, pas de fuite, sauf des capitaux s'entend, des murs, des camps, ça fout des camps partout, ça les exporte même, les murs, les camps, ça traque [...].<sup>73</sup>

Francesco Gregorio, Institut des humanités en médecine  
Université de Lausanne  
✉ [aerogramme.gregorio@gmail.com](mailto:aerogramme.gregorio@gmail.com)

---

<sup>73</sup> F. Pazzottu, *Frères Numains (Discours aux classes intermédiaires)*, s.l. 2015, pp. 3-4.



*Articoli/7*

## ***Passioni politiche, retorica e media nell'era dell'accelerazione***

Panagiotis Christias\*

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 01/09/2018. Accettato il 26/02/2019.

Politics and common passions presuppose a collective institutional framework, a media space for everyone to express himself through passion and reason. Persuasive strength and the ability to mobilize common passions are specific characteristics of the rhetorical art. Rhetoric could be defined as the strategic art of positioning through reason in the game of political passions. In today's social-historical landscape, urban space and the media link the various communities in an accelerating form of information flows. Acceleration, however, as a process, renders all informational content transitory. It is more information as an empty form, as a pure medium that matters, not this or that specific piece. The characteristic of our time is the eviction of reasoning in the common decision making under the simultaneous effect of the acceleration of time and media. Therefore, we need rhetoric as a way of reasoning with political passions in all mediatic forms of public messaging.

\*\*\*

La politica e le passioni comuni presuppongono un quadro istituzionale collettivo, uno spazio mediatico per tutti per esprimersi attraverso la passione e la ragione. La forza persuasiva e la capacità di mobilitare le passioni comuni sono caratteristiche specifiche dell'arte retorica. La retorica potrebbe essere definita come l'arte strategica del posizionamento attraverso la ragione nel gioco delle passioni politiche. Nel panorama storico-sociale di oggi, lo spazio urbano e i media collegano le varie comunità in una forma accelerata di flussi di informazioni. L'accelerazione, tuttavia, come processo, rende transitori tutti i contenuti informativi. Sono più informazioni come una forma vuota, come un mezzo puro che conta, non il contenuto. La caratteristica del nostro tempo è l'espulsione del ragionamento nel processo decisionale comune sotto l'effetto simultaneo dell'accelerazione del tempo e dei media. Pertanto, abbiamo bisogno della retorica come un modo per ragionare sulle passioni politiche in tutte le forme mediatiche di messaggistica pubblica.

Nel suo saggio classico, Marshall McLuhan sostiene che «il messaggio è il medium»<sup>1</sup>, nel senso che il messaggio di un medium è un altro medium.

\* Traduzione parziale a cura di Antonio Rafele, rivista dall'autore.

<sup>1</sup> M. McLuhan, *Pour comprendre les médias*, Paris 1968, pp. 25-40.

Per esempio, il messaggio del medium film è il medium romanzo letterario. L'informazione non è il contenuto, ma il medium, perché l'affetto del medium, che resta impercettibile, è infinitamente più forte che il vero contenuto dell'informazione o ideale. L'azione dei media sugli individui dimostra per McLuhan che non sono le idee che hanno storicamente plasmato l'Occidente, ma le invenzioni e le mutazioni della tecnologia dei media. Nell'era di *facebook*, siamo allora impotenti, incapaci di produrre un effetto durevole attraverso le nostre idee? Cosa può la ragione in questo sistema di affetti mediatici chi domina tutto? Voglio sostenere l'idea che un ritorno all'arte retorica per resistere alle passioni politiche possa rallentare l'espansione del vuoto dei media e porre fine alla nostra «accettazione subliminale e docile dei media (*subliminal and docile acceptance of media*)»<sup>2</sup>.

### 1. Passioni comuni e media

I sentimenti collettivi, origine dei vari ordini sociali e politici, dovrebbero essere visti e compresi a partire dal *medium* che li attraversa e gli dona senso e consistenza: il *logos*. Ogni *logos* ha bisogno di assumere una forma concreta che condiziona la moltitudine e diviene vettore e origine di istituzioni politiche e sociali. Nel sesto libro del *Trattato politico* Spinoza scriveva: «Se la moltitudine accetta di essere guidata da un solo spirito, lo fa non in base alla ragione ma attraverso una qualche passione comune»<sup>3</sup>. Questa verità non è che il rovescio della medaglia. L'altra faccia è che le passioni politiche o comuni per esistere, presuppongono l'esistenza di un quadro istituzionale collettivo, una specie di organizzazione politica che nella sua forma originaria appare come uno spazio mediatico, nel senso etimologico del termine: uno spazio di comunicazione nel quale ognuno si esprime davanti agli altri attraverso la passione, o meglio, per esaudire la propria passione. Nella sua forma originaria, questo spazio assume quelle sembianze individuate da Rousseau: «il raduno davanti alle capanne o attorno ad un albero». In questo senso, un medium è semplicemente *il luogo spazio-temporale del incontro degli altri*, l'uscita da te stesso per essere insieme con gli altri. Un medium è patire dall'altro, assumere la passione dell'altro ed essere qualcosa di più grande che sé stesso. Nello *Discours sur l'origine des inégalités parmi les hommes*, Rousseau scrive:

À mesure que les idées et les sentiments se succèdent, que l'esprit et le cœur s'exercent, le genre humain continue à s'approprier, les liaisons s'étendent et les liens se resserrent. On s'accoutuma à s'assembler devant les cabanes ou autour d'un grand arbre : le chant et la danse, vrais enfants de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés. Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix.

---

<sup>2</sup> *Idem*, p. 39.

<sup>3</sup> B. Spinoza, *Œuvres IV, Traité politique*, Paris 1966, ch. VI, par. 1, p.41.

Celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps: de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence<sup>4</sup>.

Rousseau non smette mai di chiedersi come sia possibile che l'uomo, buono per natura, diventi cattivo in società. La risposta è che sia la società a cambiare l'uomo e a essere, quindi, responsabile della sua mutazione: il male non è l'uomo in sé, ma l'uomo mal governato. Rousseau ci fornisce una risposta complementare e più sottile. Mentre l'uomo primitivo conosce solo i sentimenti, le sensazioni e le idee, l'uomo in società, invece, scopre le passioni: vanità, disprezzo, pudore, invidia. Quindi: mentre l'amore di sé è un sentimento che deriva dall'istinto di conservazione; l'amor proprio è, invece, una passione terribile e vorace che cerca incessantemente lo sguardo e l'approvazione dell'altro. Credo che essere con gli altri è essere più di sé stesso, subire la passione e il desiderio degli altri è un meccanismo abbastanza forte da operare la trasformazione. Il governo è anch'esso un medium, forse il più importante di tutti.

L'invidia e lo sguardo, la sete di onori e ricompense, la φιλοτιμία greca, sono stati trattati da Alexandre Kojève nel saggio dedicato ad Hegel<sup>5</sup>. Il «desiderio desiderato» viene individuato come l'essenza dell'uomo sociale: «è umano desiderare ciò che l'altro desidera per il semplice fatto che lo desidera»<sup>6</sup>. Proprio questa passione, per quanto terribile e distruttrice possa essere, costituisce la realtà istituzionale di base. Lo stesso Rousseau pensa a partire dall'accettazione di questo principio sociale originario; non si tratta di tornare allo stato selvaggio o primitivo ma di preservare l'uomo, come cittadino, dagli eccessi delle passioni e di mettere queste stesse passioni al servizio dell'ordine politico.

Montesquieu<sup>7</sup> è stato forse il primo a considerare la passione comune come fondamento (*principe*), dei vari regimi socio-politici: così il fondamento dei regimi aristocratici è l'onore, mentre quello delle democrazie è l'uguaglianza. In entrambi i casi si tratta di passioni derivate da quelle stesse tendenze indicate da Rousseau: vanità, disprezzo, pudore, invidia. E sono sempre queste stesse tendenze a costituire l'origine di qualsiasi lotta sociale; lotta che secondo Weber non avrà mai fine perché è parte della natura razionale dell'Uomo<sup>8</sup>. Il commercio e l'industria hanno distrutto il precedente ordine passionale fondato sull'onore militare e aristocratico rimpiazzandolo con il denaro e con la tensione borghese

<sup>4</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris 1992, Deuxième partie, p. 228.

<sup>5</sup> A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris 1947.

<sup>6</sup> *Ibid.*, *Introduction*, p. 11-34, p.13.

<sup>7</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 2 vol., Paris 1941, Livre III, p. 19-28.

<sup>8</sup> M. Lallement, *Max Weber, la théorie économique et les apories de la rationalisation économique*, «Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques» [Online, <http://journals.openedition.org/ccrh/212>], 34, 2004, pp. 1-20.

all'uguaglianza. Mutazione resa possibile anche dallo sviluppo della stampa nel contesto delle prime metropoli. I giornali di massa favoriscono la 'libertà di espressione', intesa ora come libertà di distinguersi attraverso la parola e non attraverso le armi. I media novecenteschi non cambiano la natura dello spazio mediatico originario di cui si parlava prima, ma sono modi d'espressione delle passioni comuni, realizzano le due funzioni iniziali: unire le persone e, allo stesso tempo, differenziarle. La radio, il cinema, la televisione, internet, da questo punto di vista, non fanno altro che amplificare l'effetto. Le passioni comuni, pur restando sempre invariate, raggiungono una potenza infinitamente più grande rispetto al passato. È soprattutto con internet che avviene un'esplosione della forza persuasiva e della capacità di mobilitare le passioni comuni, dal momento che si tratta di un *medium* che riunisce al suo interno la parola, l'immagine e un terzo elemento, sul quale torneremo in seguito, il tempo. Se mettessimo a confronto i giornali del XIX secolo e Internet 2.0., arriveremmo a individuare la stessa differenza di potenza che separa le truppe di Solimano il Magnifico e la bomba termonucleare.

## 2. Retorica e arte della guerra

Forza persuasiva e capacità di mobilitare le passioni comuni sono caratteristiche proprie all'arte retorica. Si potrebbe definire la retorica come l'arte necessaria agli attori per posizionarsi nel gioco delle passioni politiche. L'oratore posiziona i suoi argomenti nel dibattito allo stesso modo dello stratega che posiziona le proprie truppe nel campo di battaglia. Dopo la grande opera di Clausewitz<sup>9</sup>, centrata sull'importanza della morale per gli esiti della battaglia<sup>10</sup>, dopo la forza e l'esempio di Tucidide e Senofonte, dove lo stratega doveva anche essere un uomo politico e un grande oratore per guidare le truppe, per eccitarne le passioni dell'onore e della gloria, è ormai evidente che la retorica appartiene all'arte della guerra. Machiavelli diceva che il Principe è tenuto a studiare soprattutto l'arte della guerra e la politica non è altro che questo. Lo stratega ateniese doveva, infatti, dapprima persuadere il *demos* a entrare in guerra e successivamente guidare in battaglia quegli stessi cittadini persuasi nell'*agorà*, condurli alla gloria o alla disfatta comune. La storia contemporanea sarebbe forse più interessante se Dick Cheney conducesse in prima persona le truppe mettendo in gioco la propria vita al posto di giocare da lontano con la vita degli altri.

Bisognerebbe liberarsi di quelle opinioni secondo cui la retorica sarebbe l'arte della parola e del discorso. Le belle parole e i bei discorsi sono come la

---

<sup>9</sup> Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, Frankfurt am Main und Leipzig 2005, Zweites Buch, Zweites und Drittes Kapiteln, pp. 123-154; Drittes Buch, Drittes und Viertes Kapiteln, pp. 218-222.

<sup>10</sup> Cfr., P. Kondylis, *Theorie des Krieges. Clausewitz, Marx, Engels, Lenin*, Stuttgart 1984, I, pp. 3-6.

stilistica per la filosofia. L'arte o la scienza retorica non ha come obiettivo di rendere i suoi allievi eruditi, capaci, cioè, di possedere un vocabolario tecnico e di spiegare non il contenuto del testo ma il modo attraverso cui si costruisce. Allievi, quindi, che non hanno la minima idea di cosa significhi il testo di Platone sulla caverna, ma che sanno che si tratta di un'allegoria. L'arte o la scienza retorica è invece l'insegnamento e la conoscenza delle passioni comuni, quindi, dell'anima individuale e politica dell'uomo. Comprendere l'Uomo e la Città non è forse la finalità immediata della retorica, ma senza questa conoscenza, non può compiere la sua funzione: formare l'anima del Principe. Proprio questa sorta di conoscenza passiva si trasforma poi in alcuni individui in una forza attiva di persuasione e si traduce in passione comune. Quando Aristotele scrive di retorica, non parla affatto di regole stilistiche ma di istituzioni e passioni. Non posso riprendere qui le splendide analisi del secondo libro della *Retorica* dedicate alla vergogna e all'invidia, alla pietà e alla collera, all'amicizia e all'indignazione, all'imitazione e al disprezzo<sup>11</sup>. Mi soffermo esclusivamente sul rapporto tra retorica e passione comune. Ma voglio riprendere l'idea centrale del più grande razionalista dell'antichità. Secondo Aristotele, è possibile conoscere e governare razionalmente le passioni comuni. Non siamo allora perduti nell'oceano della passione e del desiderio.

Creare un'anima comune mobilizzando le passioni è la quintessenza della retorica. Su una simile passione Hobbes fonda l'ordine politico moderno: la paura della morte per mano altrui<sup>12</sup>. La sicurezza e l'integrità diventano le passioni principali delle democrazie. Non è un caso che tutte le guerre contro il terrorismo e tutte le retoriche di guerra, dal dogma dei *Rogues States* fino all' *Axis of Evil*, facciano appello a queste passioni per creare il consenso necessario all'azione di governo. Ciò implica che il bisogno di sicurezza sia una forza persuasiva anche per le persone che sono razionalmente contrarie alla guerra. Tutta l'architettura dell'edificio retorico è fondata sul fatto che la voce delle passioni sia la più efficace. Bisogna, quindi, conoscere le passioni umane e focalizzare il discorso su quella che appare capace di emozionare il pubblico per persuaderlo intorno alla nostra causa. La questione principale sta nel suscitare le stesse idee, sorrette dalle forze passionali, a due gruppi dagli interessi opposti.

Il genere oratorio che meglio mostra la specificità delle passioni comuni è forse quello giudiziario. In un processo per la morte di un ricco per mano di un povero, l'avvocato e il pubblico ministero devono definire la 'cosa' che bisogna dimostrare. Questa 'cosa' non è la morte in sé, ma la morte vista a partire dalle passioni che si generano nella distinzione tra ricchi e poveri. La pietà è, in questo

---

<sup>11</sup> Aristotele, *Rhétorique*, Présentation et traduction par Pierre Chiron, Paris 2007, II, pp. 1-11, 1378a-1388b.

<sup>12</sup> T. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*, Edited by Richard Tuck, Cambridge, UK 1991, I, p. 13; II, XVII. Anche, P. Kondylis, *Das Politische und der Mensch: Grundzüge der Sozialontologie*. Band 1: *Soziale Beziehung, Verstehen, Rationalität*, Berlin 1999, p. 245-248; Julien Freund, *Sociologie du conflit*, Paris 1983, pp. 361-367.

caso, la passione capace di colpire anche la parte avversa: se ci si permette di avere dei poveri nella nostra città, niente esclude che domani tu stesso potresti divenirlo! Potresti essere obbligato a rubare e forse a uccidere qualora qualcuno ti si ponesse davanti! L'argomento è quindi inglobante, non cerca solamente di persuadere la propria parte ma di convincere anche la parte nemica. E questo perché la passione democratica per eccellenza e primo principio del diritto naturale è, come dice Rousseau, la pietà, la passione che presuppone l'uguaglianza delle condizioni<sup>13</sup>. Senza uguaglianza niente regime, senza regime niente Città, e senza Città non si dà alcuna protezione per i cittadini, ricchi o poveri che siano. In altri termini l'argomento della difesa sarà: «è meglio accettare la morte di un ricco che rischiare la morte della Città!». Detto così non avrebbe chiaramente un grande effetto sul pubblico. A questo punto intervengono e diventano necessari per l'oratore tutti quegli elementi della storia e della letteratura utili a costruire bene il discorso, come strumento e non come fine. Un simile discorso vale sia per il genere deliberativo, il discorso davanti al popolo, sia per ogni tipo di discorso politico, proiezione di film e d'immagini tipici del ventunesimo secolo.

L'oratore contemporaneo andrebbe quindi assimilato allo stratega: è obbligato a prendere decisioni, a posizionarsi continuamente in un campo fluttuante – l'opinione pubblica – mobilizzando in ogni istante una nuova passione politica, allo stesso modo di come un comandante sposta quel reggimento o quella fregata. Bisogna anche notare che, al pari di un qualsiasi gladiatore, l'oratore prende le decisioni nell'arena<sup>14</sup>. Sta alla sua finezza scegliere il momento opportuno, il *καίρός*, per lanciare l'attacco. Tutto questo lascia intravedere un'ultima passione comune che forse è, come direbbe Spinoza, la più politica di tutte, quindi il fondamento di ogni passione: il Tempo?. Paura e speranza, i due flagelli della ragione, sono infatti passioni temporali, costituiscono la forma attraverso cui il tempo avvolge l'umano, e gli impone le regole politiche del vivere comune. Memoria e proiezione sono due modi d'essere propri all'uomo. Secondo Julien Freund<sup>15</sup>, la politica potrebbe essere definita come l'arte di «considerare il peggio e darsi la capacità di impedire che accada», come la preoccupazione per la conservazione e la protezione del futuro.

### **3. Affezione temporale e realtà mediatica all'inizio del XXI secolo**

Qualsiasi decisione implica un certo tempo di decisione. Il tempo di decisione non dipende dallo stratega ma dalla guerra, in base alla successione degli eventi. Per esempio, se la successione è rapida, il lasso di tempo diventa brevissimo. Può arrivare un momento in cui ogni decisione si riveli inutile

---

<sup>13</sup>J.-J. Rousseau, cit., pp. 213-216.

<sup>14</sup>Seneca, *Lettere a Lucilio 1-29 (livres I-III)*, Traduction, présentation, notes, index, chronologie et bibliographie par Marie-Ange Jourdan-Gueyer, Paris 2017, Lettre XXII.

<sup>15</sup>J. Freund, cit., pp. 362-363.



proprio perché in ritardo rispetto alla forza espressa dalle cose. Lo stesso decelerare dipende più dalla forza insita nelle cose che dallo stratega, quella forza iniettata nella battaglia e nei mezzi usati. E chi, in questo caso, parla di impossibilità di prendere decisioni non dice che le decisioni non possano essere prese; dice piuttosto che il tempo rende inutile o caduco le decisioni e il potere decisionale. Credo che sia proprio un simile stato di cose ad attraversare oggi le borse mondiali.

Il modo specifico attraverso cui il tempo avvolge le comunità umane nell'epoca dei media, è dato dal fenomeno dell'accelerazione. Megalopoli e Internet si intrecciano e creano un'atmosfera apocalittica: l'*internopolis* e il medium assoluto. Come diceva l'apostolo: che tutto sia concentrato nell'istante presente, l'ora del Signore: i tempi della restaurazione (*apokatastaseos*, ἀποκατάστασις) di tutte le cose<sup>16</sup>, di tutte le informazioni e i contenuti, fanno rima con la ricapitolazione (ἀνακεφαλαίωσις), la riunificazione, di tutte le forme<sup>17</sup>, di tutte le medie.

Lo spazio urbano e i media legano le varie comunità in un'accelerazione dei flussi d'informazione. Si tratta forse di uno degli effetti più terribili della mondializzazione: più veloce equivale ora a più prossimo. L'accelerazione è però anche quel processo che rende sempre caduco il contenuto dell'informazione. Non è tanto questa o quell'informazione che conta, quanto l'informazione come forma vuota, come *medium puro*. La perdita di contenuti alimenta, a sua volta, il processo di accelerazione. In questo modo, il sistema diventa come cieco, incapace di valutare e misurare l'impatto passionale dell'informazione. E quando parlo di 'impatto passionale' intendo 'affezione temporale' presente, passata e futura. Il sistema non è più in grado di distinguere quale delle informazioni sia nuova e quale semplicemente riciclata. Nessuna decisione politica appare come nuova, dal momento che viene, allo stesso tempo, anticipata, alimentata e temuta. Speranza e paura sono passioni che necessitano di una distanza temporale e di un orizzonte futuro. Il giorno del giudizio, l'atto dello sperare e quello del temere si intrecciano in una passione inaudita: l'impotenza. L'impotenza richiama un modo specifico delle borse mondiali, una sensazione di *dejà vu*. Sensazione che si traduce in un linguaggio passionale, quello che Freud denominava «ambivalenza passionale»<sup>18</sup>, e in un linguaggio logico, quello che gli psichiatri americani chiamavano *double bind*. Nei linguaggi degli indici di borsa o della teoria liberale, si traduce nella realtà del ciclo economico (*Konjunktur*). La situazione richiede la sola passione per la quale l'uomo moderno non è portato – ovvero la pazienza – e la sola affezione temporale che non gli si addice: l'attesa. E forse anche il solo modo funzionale di cui la macchina mediatica è incapace: la decelerazione.

---

<sup>16</sup> *Atti degli Apostoli*, 3, 21.

<sup>17</sup> «Per tradurlo in atto nella pienezza dei tempi, e che consiste nel raccogliere sotto un sol capo, in Cristo, tutte le cose» (Diodati, 1927), San Paolo, *Efesini*, 1, 10.

<sup>18</sup> Cfr., J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris [anno], s.v. «Ambivalence», pp. 19-21.

Qual è quindi la retorica del presente? Qual è il linguaggio filosofico che mobilita la forza e la fiducia nell'impotenza? Penso che gli studenti di mediologia dovrebbero studiare Michel de Montaigne: «Que philosopher, c'est apprendre à mourir»<sup>19</sup>; o anche gli Stoici: *omnia mea mecum porto*. Modi nobili, semplici ed efficaci di lottare contro le idee di grandezza e miseria che si succedono in questa corsa sfrenata contro il tempo. Ridiamoci, quindi, fiducia confidando in noi stessi, scriveva Seneca a Lucilio nella lettera decima: «Vedi come ti stimo: *oso affidarti a te stesso*»<sup>20</sup>. Queste citazioni sembrano accidentali, senza legame interno, senza senso particolare. Tuttavia il loro comun denominatore è il ritorno à sé stesso, la filosofia come esercizio spirituale, secondo la definizione di Pierre Hadot della filosofia ellenistica e greco-romana<sup>21</sup>. Questa è la retorica che trova nella ragione il centro della libertà individuale. La filosofia come esercizio pratico, mentale e razionale, è necessaria per trovare la forza per la distanziamento salvatrice dei media, per la resistenza della razionalità al fine di liberarsi della loro influenza e inaudibile potenza sull'individuo.

*Il 17 Febbraio 1950, il Papa Pio XII diceva: «Non è un'esagerazione affermare che il futuro della società moderna e la stabilità della sua vita interiore dipendono in gran parte dal mantenimento di un equilibrio tra la forza delle tecniche di comunicazione e la capacità della propria reazione»*<sup>22</sup>.

Panagiotis Christias, University of Cyprus

✉ christias.panagiotis@ucy.ac.cy

---

<sup>19</sup> M. de Montaigne, *Les Essais*, 3 vol., Paris 1988, vol. 1, I, XX, pp. 81-96. Anche, J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris 1993, pp. 78-81, pp. 151-159.

<sup>20</sup> Seneca, *Lettere a Lucilio 1-29 (livres I-III)*, cit., Lettre 10.

<sup>21</sup> Cfr. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002; P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris 2001; P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris 1995.

<sup>22</sup> Citato in M. McLuhan, cit., p. 39.

*Contributi/6*

## *L'altro Spinoza del Novecento*

### **Passioni e politica tra psicanalisi e neurologia**

Alessio Lembo

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 30/08/2018. Accettato il 15/03/2019.

---

The remarkable interest aroused by Spinoza at the beginning of the twentieth century produced a use of his thought regardless of any thematic limitation. In fact, since the 1930s, the name of Spinoza is frequently cited, for example, in discussions on psychoanalysis. But it is Gilles Deleuze who carries out this process of 'hyperinterpretation' and 'actualization', by integrating the thought of Spinoza practically in every passage of his work: in this case, the link between psychological attitude and political implications is investigated here starting from what, in the *anti-Oedipus*, Deleuze and Guattari pose as the great question of the century, that is why men fight for their slavery as if it were their own freedom. In the second part of the article, emphasis is laid on the Spinozian interpretation by Antonio Damasio and on the neurobiological explanation of *conatus* and *affectus*, emotions and feelings and the related political implications.

\*\*\*

Avrete compreso che per me essere spinozisti è una pratica concreta. Cosa prescrive? Qualcosa del genere: la tristezza, l'angoscia, sono prodotti dal mondo di segni equivoci in balia di cui vivono gli uomini. Quello che vi propongo io, proprio io, Spinoza, è una pratica concreta, la pratica concreta tramite cui possiamo sostituire a questo universo oscuro, notturno, all'universo dei segni equivoci, un universo di altra natura<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di A. Pardi, Verona 2007, p. 188.

## 1. Una premessa

Il grande tentativo, affermatosi definitivamente negli anni Sessanta del Novecento, di rileggere Spinoza ce ne consegna un'immagine da cui oggi è difficile prescindere: non più il filosofo ebbro di Dio, il panteista e naturalista grande avversario della modernità, ma colui che per primo in epoca moderna ha lottato contro la «repressione psichica»<sup>2</sup>. Che un'iperinterpretazione del testo spinoziano sia lecita o meno, è un problema che ha trovato un'ampissima eco negli studi contemporanei. Alla luce di ciò, la lettura di Spinoza come 'materia viva' oggi è stata definitivamente sdoganata<sup>3</sup>, basti pensare che una delle definizioni che Roberto Esposito dà della biopolitica è quella di una «normativizzazione immanente della vita, che può essere fatta risalire a Spinoza»<sup>4</sup>. «Rileggere la condizione ontologica come un'esperienza biopolitica»<sup>5</sup>, come un incrocio attivo di *polis* e vita, sembra oggi un passaggio necessario, muovendosi all'interno di quel «campo di immanenza»<sup>6</sup> delineato da Gilles Deleuze. La lettura di Spinoza ha avuto un ruolo fondamentale nel processo che ha portato il filosofo francese alla formulazione di un sistema politico fondato sulla *cupiditas*, sul desiderio che si trasforma in potenza di agire. Il sistema spinoziano non viene più letto come «l'affermazione di una sostanza univoca», ma principalmente come «il dispiegamento di un piano comune di immanenza in cui stanno tutti i corpi, tutte le anime, tutti gli individui. [...] Il che implica un modo di vivere, una condotta di vita»<sup>7</sup>.

Ma è possibile ricercare quell'*emotional turn*, così presente nella teoria politica dell'ultimo secolo, in un autore del Seicento? La risposta è positiva, al netto di un'indispensabile forzatura dei termini spinoziani in senso più 'moderno', se si parte dal presupposto che l'ultima formulazione di una teoria politica, quella che va dalle parti III-IV dell'*Etica* al *Trattato politico*, sia una ricerca costante di tutti quegli aspetti 'emotivi' che caratterizzano l'agire umano, in costante allontanamento da una concezione liberale e razionalistica della politica come mera applicazione formale di un contratto. Il *Trattato politico*,

<sup>2</sup> R. Misrahi, *Spinoza. La vita, il pensiero, i testi esemplari*, Firenze 1970, p. 17. Misrahi è uno dei primi a produrre una lettura 'militante' di Spinoza, sottolineando come la sua forte presenza nel Novecento «non è una semplice mimesi, è un'assimilazione attiva che nel contempo è una contestazione» (ivi, p. 19).

<sup>3</sup> Commentando l'*Anomalia selvaggia* di Toni Negri, Pierre Macherey si concentra proprio su cosa significhi attualizzare Spinoza (cfr. P. Macherey, *Spinoza presente*, Prefazione a A. Negri, *Spinoza*, Roma 2006, pp. 9-12). Cfr. A. Negri, *Spinoza sovversivo*, in Id., *Spinoza*, cit., pp. 288-295.

<sup>4</sup> R. Esposito, *La politica al presente*, in *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, a cura di L. Bazzicalupo, Milano-Udine 2008, p. 31.

<sup>5</sup> A. Negri, *Spinoza: una sociologia degli affetti*, in Id., *Spinoza e noi*, Milano-Udine 2012, p. 73.

<sup>6</sup> A. Negri, *Alle origini del biopolitico. Un seminario* ([www.uninomade.org/alle-origini-del-biopolitico/](http://www.uninomade.org/alle-origini-del-biopolitico/), consultato il 13.07.2018).

<sup>7</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, Milano 1991, pp. 151-152. Per un recente studio che segue questa direttrice, cfr. C. Casarino, *Grammar of Conatus: Or, on the Primacy of Resistance in Spinoza, Foucault and Deleuze*, in *Spinoza's Authority*, vol. I. *Resistance and Power in Ethics*, ed. by K. Kordela, D. Vardoulakis, London 2017.

infatti, rappresenta il rifiuto della fondazione artificiale della comunità mediante patto: passioni e affezioni costituiscono le proprietà della natura umana e non tengono conto di nessuna forma artificiale di ordine civile che le predetermini. La teoria dell'*imitatio affectuum* (Et. III, XXVII) sottolinea la necessità che affetti e passioni (quindi sia positive che negative) siano poste alla base della costituzione e del mantenimento del corpo politico. Le relazioni di reciprocità vengono veicolate dall'immaginazione, che crea il concetto di somiglianza, il quale funge da collante di una comunità di soggetti desideranti. Cosa la *multitudo* ha in comune con la «massa umana emozionale»<sup>8</sup>, vero soggetto politico del Novecento?

Nel suo celebre *Looking for Spinoza*, Antonio Damasio si concentra sul ruolo dei meccanismi cerebrali dell'emozione: le emozioni sono il «versante corporeo» dei sentimenti, la parte pubblica di ciò che Spinoza chiama semplicemente *affectus*, ossia simultaneità di un'affezione corporea e della sua idea generale; il desiderio e la tendenza all'autoconservazione costituiscono l'essenza di ogni cosa vivente. Per questo motivo Spinoza, fino a Nietzsche, è l'unico autore che attua quello «spostamento immanentistico» della filosofia dal piano della meditazione sulla morte a quello della «riflessione sulla vita»<sup>9</sup>.

Per ritornare a Deleuze, *L'anti-Edipo* è un lungo attacco alla concezione negativa del desiderio formatasi tra Kant e Foucault e veicolata dall'ossessione di Freud per l'«edipizzazione». In esso gli autori espongono il «problema fondamentale della filosofia politica che Spinoza seppe porre (e che Reich ha riscoperto): “perché gli uomini combattono *per* la loro servitù come se si trattasse della loro salvezza?”»<sup>10</sup>. In definitiva, per dirla con Negri, sembra che oggi sia possibile «riconoscere in Spinoza, nelle alternative teoriche e nella resistenza che ha formulato contro le figure moderne del potere, un'apertura all'attualità, un'iniziazione al desiderio di conoscere le strutture della società e del potere»<sup>11</sup>.

## 2. Spinoza vestito da rivoluzionario napoletano. Psicanalisi e etologia

Il nome di Spinoza associato al dibattito psicanalitico non è certo una novità negli anni in cui Deleuze e Guattari cominciano la loro collaborazione. L'uso di Spinoza come fonte non viene mai esplicitato in Freud, mentre è dichiarato apertamente da Jacques Lacan fin dalla sua tesi di dottorato<sup>12</sup>; l'inizio

<sup>8</sup> H. Marcuse, *Stato e individuo sotto il nazionalsocialismo* (1942), in Id., *Davanti al nazismo. Scritti di teoria critica 1940-1948*, a cura di C. Galli, R. Laudani, Roma-Bari 2002, p. 28.

<sup>9</sup> R. Esposito, *La politica al presente*, cit., p. 35.

<sup>10</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di A. Fontana, Torino 2002, p. 32.

<sup>11</sup> A. Negri, *Spinoza: una sociologia degli affetti*, cit., p. 68.

<sup>12</sup> Cfr. J. Lacan, *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, a cura di G. Contri, Torino 1980. Sull'argomento, cfr. R. Misrahi, *Spinoza en épigraphe de Lacan*, «Littoral», 3-4, 1982, pp. 73-85; E. Roudinesco, *Lacan et Spinoza, in Spinoza au XXe siècle*, éd. O. Bloch, Paris 1993, pp. 577-588; S. Mistura, *Il significato della filosofia di Spinoza nel pensiero di Lacan*, in

del dibattito risale a un articolo di Bernhard Alexander<sup>13</sup> e coinvolge anche l'anziano, e alquanto riluttante, Sigmund Freud<sup>14</sup>. Il rimando a tale questione è utile non tanto per indagare i possibili rapporti tra il padre della psicanalisi e il filosofo olandese, ma per comprendere per quale motivo il riferimento a Spinoza sia diventato ricorrente anche in quest'ambito. Egli, come Freud ricorda a Bickel, era entrato nel *milieu* culturale da cui la psicanalisi prende le mosse, dal romanticismo tedesco all'*Handbuch der Pysiologie des Menschen* di Johannes Müller, fino a Nietzsche e Darwin<sup>15</sup>. Il punto di partenza è la concezione della centralità delle «inner dynamics of the invariant emotional life»<sup>16</sup> e del

---

*Spinoza. Ricerche e prospettive*, a cura di D. Bostrenghi, C. Santinelli, Napoli 2007; A. Kiarina Kordela, *Surplus. Spinoza, Lacan*, New York 2007; M. Mack, *Spinoza and the Spectres of Modernity. The Hidden Enlightenment of Diversity from Spinoza to Freud*, New York 2010, in part. pp. 200-216; M. Rovere, *Causalité et signification: la construction d'un sujet libre chez Spinoza et Lacan*, in *Spinoza et la psychanalyse*, Paris 2012, pp. 17-34. Per uno studio più generale, cfr. M. Bertrand, *Spinoza et la psychanalyse*, «Studia Spinozana», 8, 1992, pp. 171-190. Anche Yirmiyahu Yovel, nel secondo volume del suo *Spinoza and other Heretics*, dedica un capitolo al rapporto tra Spinoza e Freud, sottolineandone acutamente le numerose differenze (cfr. Y. Yovel, *Spinoza and other Heretics*, vol. II: *The Adventures of Immanence*, Princeton 1989, pp. 136-166).

<sup>13</sup> B. Alexander, *Spinoza und die Psychoanalyse*, «Chronicon Spinozanum», 5, 1927, pp. 96-103. Per un approfondimento su questa prima fase del dibattito, cfr. W. Bernard, *Freud and Spinoza*, «Psychiatry», 9, II, 1946, pp. 99-108.

<sup>14</sup> Com'è noto, Freud non cita mai direttamente Spinoza, ma ci sono tre riferimenti nella sua corrispondenza. In una lettera datata 28 giugno 1931, Freud risponde a Lothar Bickel, autore del saggio *Über Beziehungen zwischen der Psychoanalyse und einer dynamischen Psychologie* («Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete», 1931, tradotto in inglese con il titolo *On relationship between psychoanalysis and dynamic psychology*, in *Speculum Spinozanum 1677-1977*, ed. by S. Hessing, London 1977, pp. 81-89), che lo interroga sulla sua dipendenza teorica da Spinoza: «Ammetto molto volentieri la mia dipendenza dagli insegnamenti di Spinoza. Non avevo una motivazione per menzionare direttamente il suo nome, giacché ho tratto le mie supposizioni non dal fatto di studiare lui, ma dall'atmosfera che ha creato. E pertanto ogni legittimazione filosofica non ebbe affatto grande importanza per me. [...] Nello sforzo di comprendere un filosofo, pensavo che fosse inevitabile impregnarsi delle sue idee e inoltre subire la guida dal suo lavoro. Così ho anche respinto lo studio di Nietzsche, non perché mi fosse chiaro che avrei trovato in lui concezioni molto simili. Non ho mai fatto affermazioni sulla priorità» (cit. in S. Hessing, *Freud's relation with Spinoza*, in *Speculum Spinozanum 1677-1977*, cit., p. 227, traduzione mia dal tedesco).

<sup>15</sup> Spinoza anticiperebbe Darwin nel rifiuto di «riconoscere un disegno intenzionale alla natura» (A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, Milano 2003, p. 25).

<sup>16</sup> W. Bernard, *Psychotherapeutic principles in Spinoza's Ethics*, in *Speculum Spinozanum 1677-1977*, cit., p. 64. «These continuous stresses and strains as well as the pleasurable sensations and stimulations become conscious in various degrees as a constant *state of desire*, which is the counter-part of the overall *conatus*, the body's endeavour to maintain itself. Hence the significance of Spinoza's statement that 'desire is the very essence of man', which hence determines man to respond and react to the continuous processes within and to their interaction with the events without» (*ibid.*). Una lettura, quella di Bernard, che rischia di schiacciare Spinoza troppo su un determinismo che non tiene conto del carattere relazionale delle passioni (cfr. V. Morfino, *Incursioni spinoziste*, Milano-Udine 2002, pp. 181-194). Ciò che effettivamente rimane costante è la capacità di essere affetti. Deleuze parla di «una sorta di elasticità» (G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Macerata 1999, p. 173) nella composizione e scomposizione di un modo: fuori dal linguaggio spinoziano, nella crescita di un uomo. Egli spiega la questione dettagliatamente: «In Spinoza si conciliano due ispirazioni fondamentali. Ispirazione fisica: la capacità di essere affetta dell'essenza rimane costante, sia essa colmata da affezioni attive o da

«determinismo fisico» che pone il *conatus* (e la conseguente relazione tra cause e affetti) come essenza dell'uomo. Ciò che di Spinoza colpisce una parte del mondo psicanalitico è il fatto che «the cognitive cannot be separated from the affective»<sup>17</sup>. È evidente, tuttavia, che il discorso deleuziano resti distante da questa impostazione, anche perché *L'anti-Edipo* è a tutti gli effetti un attacco frontale alla psicanalisi, giocato in prima battuta sulla ridefinizione del concetto di desiderio: i due autori tentano di recuperarne una definizione produttrice da opporre alla concezione negativa che si svilupperebbe da Kant a Foucault, passando ovviamente per Freud. Se è vero che la psicanalisi ha avuto il grande merito di scoprire i meccanismi produttivi del desiderio e dell'inconscio, questa potenza è stata subito velata da un 'nuovo idealismo', quello dell'espressione simbolica. Ciò che sta alla base della critica deleuziana di Freud è l'applicazione del desiderio a un insieme di oggetti, non a un singolo tramutato in un simbolo: il desiderio produce una relazione e, in quanto tale, non può essere relegato alla sfera privata, come tenta di fare Freud in molti dei suoi *Casi clinici*<sup>18</sup>. Non si può e non si deve ridurre la molteplicità e la differenza all'identico: «l'Edipo è precisamente l'assioma fondamentale della psicanalisi, in quanto canalizza l'energia libera del desiderio, deviandola verso le figure parentali»<sup>19</sup>. Se questa concezione di desiderio produce, essa produce 'fantasmi':

---

affezioni passive; il modo è quindi sempre al massimo della perfezione. Ispirazione etica: la capacità di essere affetti rimane costante soltanto entro limiti estremi. Finché è colmata da affezioni passive, è al minimo; siamo quindi imperfetti e impotenti, in un certo senso separati dalla nostra essenza e dal nostro grado di potenza, separati da quel che possiamo. [...] Le variazioni espressive del modo finito non sono costituite solo dalle variazioni meccaniche delle affezioni provate, ma anche dalle variazioni dinamiche della capacità di essere affetti, dalle variazioni «metafisiche» dell'essenza: l'essenza del modo, finché il modo esiste, è soggetta a variazioni che dipendono dalle affezioni che le appartengono in un dato momento» (G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 175-176).

<sup>17</sup> W. Bernard, *Psychotherapeutic principles in Spinoza's Ethics*, cit., p. 72. Cfr. anche G. Segal, *Beyond Subjectivity: Spinoza's Cognitivism of Emotion*, «British Journal of History of Philosophy», 8, 2000, pp. 1-19.

<sup>18</sup> Tuttavia, bisogna sottolineare come la posizione freudiana sia tutt'altro che una dualizzazione tra sociale e privato: «Il rapporto che il singolo istituisce con i suoi genitore e fratelli, con il suo oggetto d'amore, con il suo maestro e con il suo medico, ossia tutte le relazioni finora divenute materia precipua della ricerca psicoanalitica, possono legittimamente venir considerati alla stregua di fenomeni sociali. [...] La contrapposizione tra atti psichici sociali e atti narcisistici rientra quindi per intero nell'ambito della psicologia individuale e non consente di separare questa dalla psicologia sociale o delle masse» (S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in Id., *Il disagio della civiltà e altri scritti*, Torino 1977, p. 65). A tal proposito, cfr. M. Fiumanò, *L'inconscio è il sociale. Desiderio e godimento nella contemporaneità*, Milano 2010, in part. pp. 109-125.

<sup>19</sup> P. Godani, *Deleuze*, Roma 2009, p. 158. L'esempio che fa Deleuze in un'intervista del 1973 è molto d'impatto, seppur volutamente esagerato, e merita di essere citato per esteso: «Una donna va a fare una visita. Spiega che prende dei tranquillanti. Chiede un bicchiere d'acqua. Poi dice: "Lei capisce, ho una certa cultura, ho studiato, mi piace molto leggere e invece adesso passo il tempo a piangere. Non riesco più a sopportare il metrò... E poi piango appena leggo qualcosa... Guardo la televisione, vedo le immagini del Vietnam, non riesco a sopportare...". Il medico non dice granché. La donna continua: "Ho fatto la Resistenza... un po': facevo da cassetta delle lettere". Il medico chiede una spiegazione. "Beh, sì, non capisce, dottore? Andavo in un caffè e chiedevo, ad esempio: c'è qualcosa per Renato? E mi davano una lettera da tra-

Sappiamo bene che l'oggetto reale non può essere prodotto che da una causalità e da meccanismi esterni, ma questo sapere non ci impedisce di credere al potere interno del desiderio di generare il suo oggetto, magari in forma irreali, allucinatoria o fantasmata, e di rappresentare questa causalità nel desiderio stesso<sup>20</sup>.

Con Kant il desiderio cessa di essere semplicemente espressione di una mancanza, di un bisogno<sup>21</sup>, ma resta comunque un concetto negativo, produttore di immagini che si oppongono alla realtà:

In breve, quando si riduce la produzione desiderante a una produzione di fantasma, ci si accontenta di trarre tutte le conseguenze dal principio idealistico che definisce il desiderio come una mancanza, e non come produzione, produzione «industriale». [...] Se il desiderio produce, produce del reale. Se il desiderio è produttore, non può esserlo se non in realtà, e di realtà. Il desiderio è l'insieme di *sintesi passive* che macchinano gli oggetti parziali, i flussi e i corpi, e che funzionano come unità di produzione<sup>22</sup>.

È qui che, pur in un discorso retorico, appare «Spinoza vestito da rivoluzionario napoletano»<sup>23</sup>, quando Deleuze e Guattari sottolineano come la mancanza sia espressa (non si esprime!) nell'organizzazione sociale capitalista, in quella «pratica del vuoto» che è il mercato: «la produzione del desiderio passa

---

smettere...». Il medico sente 'Renato', e si sveglia: "Perché dice Renato?". È la prima volta che si impegna in una domanda. Finora lei aveva parlato della metropolitana, di Hiroshima, del Vietnam, dell'effetto che tutto ciò faceva sul suo corpo, della voglia di piangere. Ma il medico chiede soltanto: "Si fermi su Renato... che cosa evoca Renato?". Renato, qualcuno che è rinato? Rinascita? La Resistenza non dice nulla al medico; ma rinascita, ricadiamo nello schema universale, l'archetipo: "Lei vuole rinascere". Il medico si ritrova: finalmente il suo circuito. E la obbliga a parlare di sua madre e di suo padre» (*Sul capitalismo e il desiderio*, in G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, a cura di D. Borca, Torino 2007, pp. 345-346).

<sup>20</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 27.

<sup>21</sup> Per una ricostruzione del concetto di desiderio, cfr. C. Dumoulié, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, Torino 2002. Ancora in Spinoza la parola *desiderium* ha questa connotazione negativa di mancanza, di relazione ad un possesso (cfr. *Et.* III, XXXVI; *Et.* III, def. degli affetti, XXXII). Kant parla del desiderio come facoltà nel §3 della 'Prima Introduzione' alla *Critica del Giudizio*, marcandone la differenza con la facoltà di giudizio: «mentre nella suddivisione della facoltà conoscitiva mediante concetti, l'intelletto e la ragione riferiscono la loro rappresentazione agli oggetti per ottenerne concetti, il Giudizio si riferisce esclusivamente al soggetto, e non produce di per sé solo alcun concetto di oggetti. Allo stesso modo, se nella suddivisione complessiva delle forze dell'animo in generale, sia la facoltà conoscitiva che quella di desiderare contengono una relazione delle rappresentazioni all'oggetto, il sentimento del piacere e del dispiacere non è che la recettività di una determinazione del soggetto» (I. Kant, «Prima Introduzione» alla *Critica del Giudizio*, in Id., *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, Torino 2013, p. 91).

<sup>22</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., pp. 28-29.

<sup>23</sup> L'immagine è tratta dall'*anti-Edipo* (cit., p. 30), dove il filosofo olandese è implicitamente associato a questa descrizione del rivoluzionario: «i rivoluzionari, gli artisti, i veggenti, si accontentano di essere oggettivi, nient'altro che oggettivi: sanno che il desiderio stringe la vita con una potenza produttrice, e che la riproduce in modo tanto più intenso quanto meno bisogni ha» (*ibid.*). A quanto riporta Johannes Colerus, biografo di Spinoza, quest'ultimo, in un disegno a carboncino oggi perduto, avrebbe ritratto se stesso sotto le sembianze di Masaniello (cfr. J. Colerus, *Vita di Spinoza secondo Colerus*, in J. Colerus, J.-M. Lucas, *Vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, Macerata 1994, p. 73).



nel fantasma»<sup>24</sup>. Tuttavia, anche il processo del dominio, questa «arte» di una classe dominante, si spiega tramite i meccanismi del desiderio, nell'eguaglianza tra *produzione sociale* e *produzione desiderante*, laddove la prima è la determinazione della seconda: vi è un rapporto di *coestensività*. «La vera storia è la storia del desiderio»<sup>25</sup>, dirà Deleuze parlando de *L'anti-Edipo* in un'intervista di Michel-Antoine Burnier. Si ritorna così alla questione chiave posta da Spinoza e riscoperta da Reich<sup>26</sup>, ossia perché gli uomini combattono per la propria servitù come se si trattasse della propria salvezza. Innanzitutto, bisogna notare come in Spinoza, a differenza che in Reich e Deleuze, la questione non è posta in maniera interrogativa: è un dato di fatto, seppur sia un 'arcano', che la religione (paura e superstizione) sia utilizzata per ingannare gli uomini, costringendoli a combattere per l'interesse di uno anziché di quello della comunità. Spinoza, almeno nella *Prefazione al Trattato teologico-politico*, non si interroga sul perché. In effetti la distanza che corre tra l'interpretazione di Spinoza e quella di Reich non potrebbe essere più grande: le masse superstiziose di Spinoza non desidererebbero mai di combattere per le cause della propria oppressione, non desidererebbero mai di aderire al fascismo o allo sfruttamento capitalistico. Questo il passaggio spinoziano:

*Non c'è niente di più efficace della superstizione per reggere la moltitudine. Accade perciò che essa sia indotta facilmente, con la scusa che si tratti di religione, a venerare come divinità i propri re, e poi a esecrarli e a detestarli come la pestilenza più diffusa del genere umano. Per evitare questo male, che è l'incostanza delle masse, si è profuso un ingente sforzo per adornare la vecchia religione, o la vana, di un culto e di un apparato che la rendessero sempre più seria, e che inducessero tutti a praticarla con la massima osservanza. Questo intento è riuscito perfettamente ai Turchi, i quali ritengono empio persino il discutere e ottenebrano la capacità di giudizio dei singoli con tanti pregiudizi da non lasciar più posto, nella mente, alla sana ragione, sia pure per esprimere un dubbio*<sup>27</sup>.

In che modo la moltitudine, che non agisce mai in base alla ragione, deve essere «guidata»<sup>28</sup>? Questa domanda trova la sua prosecuzione nella riflessione spinoziana sull'essenza della *multitudo*. Non è del tutto corretto sovrapporre

<sup>24</sup> Ivi, p. 31.

<sup>25</sup> *Sul capitalismo e il desiderio*, cit., p. 333.

<sup>26</sup> Wilhelm Reich lega in ogni caso la risposta alla domanda spinoziana alla riflessione sulle condizioni della specifica adesione delle masse al fascismo. Forse Deleuze e Guattari attribuiscono la riscoperta della domanda nel Novecento proprio a Reich in quanto egli dà «alle masse umane tutta la responsabilità di ogni avvenimento sociale» (W. Reich, *Psicologia di massa del fascismo*, Milano 1976, p. 263). Ecco la riproposizione in termini contemporanei della questione del *Trattato teologico-politico*: «Per spiegare il furto per fame o lo sciopero contro lo sfruttamento non vi è bisogno di una spiegazione psicologica. [...] Per la psicologia sociale la domanda si pone esattamente alla rovescia: non si chiede perché l'affamato ruba o perché lo sfruttato sciopera, ma il motivo per cui la maggior parte degli affamati *non* ruba e perché la maggior parte degli sfruttati *non* sciopera» (ivi, p. 51).

<sup>27</sup> B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, tr. it. di O. Proietti, in Id., *Opere*, a cura di F. Mignini, Milano 2007, p. 430.

<sup>28</sup> Cfr. *TTP*, XVII, 4.

il concetto spinoziano di *multitudo* con quello novecentesco di massa, primariamente per non incappare in anacronismi di sorta<sup>29</sup>. Essa ha una funzione ben precisa, quella di soggetto politico, giocata in senso anti-individualistico e anti-contrattualistico ed è innanzitutto una *connexio* di corpi e di tutto ciò che gli è relativo<sup>30</sup>. Toni Negri ha mostrato come assumere il punto di vista delle ‘masse’ sia indispensabile per provare a dare una definizione di Stato e di vita politica in Spinoza. Poco dopo, è Etienne Balibar a concentrarsi approfonditamente sul tema, nel suo *La crainte des masses*<sup>31</sup>, considerando la massa come esplicito ‘oggetto teoretico’. Che s’intende per «paura delle masse»? La paura che le masse *provano* e la paura che le masse *provocano*, ossia il motore dell’agire politico di chi non opera in base a conoscenze adeguate<sup>32</sup>. Con l’immissione della *potentia multitudinis* nel diritto naturale, Spinoza introduce «*le mouvement des masses* qui détermine le sort des États»<sup>33</sup>.

Ciò che viene minacciato dai ‘Turchi’ è l’umanità stessa. La pace e la sicurezza di questo Stato rappresentano la stabilità a discapito dell’umanità poiché «chi non è mosso né da ragione né da commiserazione a essere di aiuto agli altri, si dice giustamente inumano, giacché appare non simile a un uomo»<sup>34</sup>, secondo la teoria dell’*imitatio affectuus*, la «comunicazione affettiva» di Balibar. Laurent Bove sottolinea come ci siano due veri e propri assiomi nella teoria politica spinoziana: «da un lato il desiderio di non essere comandati (*TP*, VII, 5) e dall’altro la necessaria rivendicazione dei diritti, nell’intimo della propria vita affettiva, da parte di uomini costretti all’obbedienza»<sup>35</sup>. Il diritto non è legato all’obbedienza, ma a una mimesi affettiva espressa nella solidarietà come *pratica di vita in comune*, legata alla stessa essenza dell’uomo e non sintetizzabile in un contratto artificiale. La forte connessione tra capacità di essere affetti e politica è dovuta ad una certa ‘debolezza’ della ragione, che crea modelli astratti (il contratto giusnaturalistico) che non tengono conto della natura umana e delle sue proprietà. Spinoza, all’inizio del *Trattato politico*, attua un «rovesciamento

<sup>29</sup> Volendo considerare soltanto le più recenti traduzioni italiane del termine nel *Trattato politico*, testo in cui compare circa settanta volte, il calco dal latino all’italiano è la resa più comune. Per una ricognizione dettagliata sulla questione, cfr. P. Cristofolini, *Popolo e moltitudine nel lessico di Spinoza*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, cit., pp. 145-159, in part. p. 146, per quanto riguarda la traduzione di *multitudo* con «massa». Il paragone tra i due termini è affrontato trasversalmente da Etienne Balibar.

<sup>30</sup> Cfr. V. Morfino, *Che cos’è la moltitudine?*, in *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, a cura di F. Del Lucchese, Roma 2009, p. 84. Cfr. anche R. Ciccarelli, *Immanenza e politica in Spinoza*, Roma 2006, pp. 47-100.

<sup>31</sup> Cfr. E. Balibar, *Spinoza et la crainte des masses*, in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, a cura di E. Giancotti, Napoli 1985, pp. 293-320, poi rielaborato come *Spinoza, l’anti-Orwell*. *La crainte des masses*, «Temps modernes», 41 (settembre 1985), pp. 353-398 [tr. it. di A. Catione in E. Balibar, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Milano-Udine 2001].

<sup>32</sup> Cfr. *Et.* IV, XXXVII, sch. 2.

<sup>33</sup> E. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris 1985, p. 50.

<sup>34</sup> *Et.* IV, L sch., cit., p. 1018.

<sup>35</sup> L. Bove, *Il desiderio di non essere comandati. Moltitudine e antropogenesi in Spinoza*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, a cura di R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, Cesena 2007, p. 85.

teorico ed epistemologico implicito nello sforzo di dedurre dalla stessa condizione della natura umana quello che negli scritti dei Politici è dettato dall'esperienza e dal bisogno di stabilire accorgimenti contro il conflitto e l'instabilità»<sup>36</sup>.

Egli costruisce la sua definizione di essenza umana nella terza parte dell'*Etica*, legandola indissolubilmente alle definizioni di *conatus* e *cupiditas*. L'essenza individuale è data solo se è già data l'esistenza del singolo, in quanto è espressione di certe modificazioni degli attributi di Dio. La sussistenza individuale non è più garantita dall'essere sostanza, ma dal *conatus*, dall'appetito e dal desiderio:

La cupidità è la stessa essenza dell'uomo, in quanto è concepita come determinata ad agire da una sua qualunque affezione data.

Spiegazione. Nello scolio della P9 di questa parte abbiamo detto che la cupidità è un appetito associato alla coscienza di averlo; l'appetito poi è la stessa essenza dell'uomo, in quanto è determinata a operare quelle cose che servono alla sua conservazione. Ma, nello stesso scolio, ho anche osservato che, in realtà, non riconosco alcuna differenza tra l'appetito umano e la cupidità. Infatti, che l'uomo sia o no consapevole del proprio appetito, l'appetito resta tuttavia uno e medesimo<sup>37</sup>.

Risulta qui necessario un passo indietro. L'ontologia spinoziana prende forma nella prima parte dell'*Etica*, in quelle proposizioni in cui egli dimostra l'impossibilità di concepire l'uomo come una sostanza, ma si compie nella terza parte, diventando una «ontologia delle relazioni» e una «teoria generale della comunicazione»<sup>38</sup>:

PROP. VI. *Ciascuna cosa, per quanto è ad essa possibile, è spinta a perseverare nel suo essere.* [...] PROP. VII. *La pulsione dalla quale ciascuna cosa è spinta a perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa.* [...] PROP. VIII. *La pulsione dalla quale ciascuna cosa è spinta a perseverare nel suo essere non implica un tempo finito, ma indefinito.* [...] PROP. IX. *La mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte sia in quanto ha idee confuse, è spinta a perseverare nel suo essere per una certa durata indefinita ed è consapevole di questa sua pulsione.* [...] PROP. X. *Un'idea che escluda l'esistenza del nostro corpo non può darsi nella nostra mente, ma le è contraria*<sup>39</sup>.

Questo è il vero superamento della fisica cartesiana, il fatto che l'unità di mente e corpo sia derivante dalla coscienza delle affezioni del corpo stesso. Il desiderio, la *cupiditas*, è «appropriazione del corpo e delle sue modificazioni»<sup>40</sup>. Va sempre ricordato che la definizione di *affetto*, idea dell'affezione del

<sup>36</sup> F. Piro, *Affetti e stabilizzazione dell'ordine politico dal Trattato teologico-politico al Trattato politico*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, cit., p. 311. Cfr. *TP*, I, 4: cosa intende qui Spinoza quando afferma che le passioni sono proprietà della natura umana? «Le passioni non sono le proprietà di una natura data, ma le relazioni costitutive dell'individuo umano: il luogo originario su cui agiscono le passioni non è l'interiorità, ma lo spazio tra gli individui di cui l'anteriorità stessa è un effetto» (V. Morfino, *Incursioni spinoziste*, cit., p. 186).

<sup>37</sup> *Et.* III, def. degli affetti, I, cit., p. 955.

<sup>38</sup> E. Balibar, *Dall'individualità alla transindividualità*, in Id., *Spinoza. Il transindividuale*, Milano 2002, p. 106.

<sup>39</sup> B. Spinoza, *Etica*, cit., pp. 905-907.

<sup>40</sup> F. Bonicalzi, *L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, Napoli 1999, p. 26.

corpo, fa sì che in Spinoza, come in Descartes, la teoria delle passioni sia legata indissolubilmente al piano gnoseologico<sup>41</sup>. Ma, ai fini di una lettura 'contemporanea', è necessario chiarire il rapporto tra desiderio e passioni: la passione è un desiderio la cui causa non è determinata soltanto dall'essenza dell'uomo, ma da fattori esterni. L'essenza dell'uomo lo spinge inesorabilmente al confronto con il mondo esterno, facendo sì che egli sia facilmente preda delle passioni e dell'incertezza. Francesca Bonicalzi parla di uno Spinoza che «mostra il fondo cognitivo del *pathico*»<sup>42</sup> tramite la separazione tra coscienza e conoscenza, tra le leggi del *conatus* e la ragione, due cose diverse, non contrarie<sup>43</sup>. Alla fine della parte terza appare chiaramente come l'essenza dell'uomo sia legata alla determinazione del singolo individuo, determinato ad agire «da qualche affezione» e come la tendenza naturale, ossia divina<sup>44</sup>, dell'esistenza sia l'attività. Scrive Etienne Balibar:

Niente può essere *isolato*, inoltre niente può trovare una connessione *a posteriori*, dall'«esterno». Perché il risultato sono individui che tendono ad aumentare indefinitamente il loro grado di autonomia, o ad agire adeguatamente, in questo senso l'idea di un vero e proprio processo isolato di individuazione è propriamente impensabile. Ciò si mostrerà decisivo quando si tratterà di comprendere perché il *conatus* dell'essenza individuale (o il *conatus* essenziale dell'individuo), che per definizione è un'*autoaffermazione*, comporti immediatamente una resistenza alla sua potenziale distruzione da parte di altri enti, e richieda *intrinsecamente* un'associazione o coalizione con cose 'simili' e 'convenienti' contro altre 'avverse'. [...]

Quando Spinoza dichiarò la *cupiditas* 'vera essenza dell'uomo' (e la paragonò alla *virtus*), egli non aveva intenzione di sostenere le visioni antropologiche pessimistiche sull'egoismo individuale, né di opporle a morali puramente altruistiche; egli intendeva mostrare che le 'oscillazioni' affettive tipiche della *psiche* umana (*fluctuatio animi*) sono originariamente costituite all'interno da una relazione transindividuale, che è sempre reale e al tempo stesso immaginaria. Così l'obiettivo del naturalismo di Spinoza è definire la modalità di 'divenire necessario' della libertà stessa: la vera 'legge' di questo processo prescrive che la liberazione dell'individuo moltiplichi attualmente il potere collettivo, così come la libertà collettiva moltiplica il potere individuale<sup>45</sup>.

Ritornando al contesto iniziale, quello della riflessione critica sulla psicanalisi, quale è allora l'effettivo peso di Spinoza? Ciò che colpisce Deleuze è

<sup>41</sup> Cfr. *Passioni dell'anima*, art. 17, 27; *Et.* III, def. 2. Sull'argomento, cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano 2007; S. James, *Passion and Action: the Emotions in seventeenth-century Philosophy*, Oxford 1997.

<sup>42</sup> F. Bonicalzi, *L'impensato della politica*, cit., p. 46.

<sup>43</sup> A tal proposito, cfr. l'imprescindibile testo di L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris 1996, in part. pp. 241-301.

<sup>44</sup> Cfr. *Et.* I, XXIX: «tutto è determinato dalla necessità della natura divina a esistere e a operare in un certo modo» (cit., p. 817). «Nella misura in cui gli uomini immaginano di vivere in un mondo abitato da individui isolati e contrapposti, essi ritengono anche di agire seguendo i dettami di una volontà indipendente dalle circostanze esterne, nonché sovrana sul proprio corpo e sulle proprie passioni» (S. Visentin, *Paura delle masse e desiderio dell'uno. Considerazioni sull'ambivalenza della potentia multitudinis*, in *Storia politica della moltitudine*, cit., p. 189).

<sup>45</sup> E. Balibar, *Dall'individualità alla transindividualità*, cit., pp. 108, 129. Cfr. *TP*, II, 11.

la centralità sistemica del *conatus*, una sorta di «campo magnetico»<sup>46</sup>, finalizzata non alla razionalizzazione delle passioni (morale) ma a delineare il modo in cui l'*eccedenza* del corpo e degli affetti sulla capacità della mente di conoscerli possa fondare un'etica<sup>47</sup>. Questo passaggio deleuziano è particolarmente suggestivo:

L'*Etica* di Spinoza non ha nulla a che vedere con una morale, egli la concepisce come una etologia, cioè come una composizione di velocità e lentezze, di capacità di affettare e di essere affetti su questo piano d'immanenza. Ecco perché Spinoza lancia vere e proprie grida: voi non sapete ciò di cui siete capaci, nel bene e nel male, non sapete in anticipo ciò che può un corpo e un'anima, in un dato incontro, in una data concatenazione, in una certa combinazione. [...] Non vi è più forma, ma solo rapporti di velocità fra particelle infime di una materia non formata. Non vi è più soggetto, ma solo stati affettivi individuanti la forza anonima<sup>48</sup>.

L'etica spinoziana viene costruita nel passaggio dalla potenza di patire e immaginare alla potenza di agire: «ciò che può un corpo, corrisponde alla natura e ai limiti della sua capacità di essere affetto»<sup>49</sup>. L'affezione è un'«immagine corporea» che genera gli affetti, a loro volta «idee che implicano il rapporto fra il presente e il passato, secondo una durata continua: implicano le variazioni di un modo esistente che dura»<sup>50</sup>. Scrive Spinoza negli assiomi III-IV della parte II:

III. I modi di pensare come l'amore, la cupidità o qualunque altro sia designato con il nome di affetto dell'animo, non si danno se nello stesso individuo non si dà l'idea della cosa amata, desiderata ecc. Un'idea invece si può dare anche se non si dà nessun'altro modo di pensare.

IV. Noi sentiamo che un certo corpo è affetto in molti modi<sup>51</sup>.

Come interpretare questi assiomi? Noi sentiamo, percepiamo di avere un corpo tramite l'immediata percezione delle sue affezioni. Deleuze lega il discorso sulle affezioni al tempo. L'affezione è «un taglio nel tessuto compatto del presente. È la relazione orizzontale che lega azione e immagine»<sup>52</sup>. Senza questa capacità, un modo non può esistere<sup>53</sup>. Ancor più semplicemente, gli affetti possono essere definiti come «reazioni del singolo corpo-mente al suo processo di socializzazione»<sup>54</sup>. La definizione dinamica di un corpo fa sì che quest'ultimo

<sup>46</sup> Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 180.

<sup>47</sup> Cfr. G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., pp. 55, 73. Deleuze batte a lungo sulla differenza tra morale e etica in Spinoza, soprattutto in *Spinoza. Philosophie pratique* (cfr. Id., *Spinoza*, cit., pp. 27-41). Sulla questione, cfr. anche F. Cerrato, *Stili di vita. Fonti, forme e governo nella filosofia spinoziana degli affetti*, Milano-Udine 2016, p. 148.

<sup>48</sup> Id., *Spinoza*, cit., pp. 154-155, 158.

<sup>49</sup> Id., *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 169. Per una ricostruzione dettagliata del ruolo del corpo in Spinoza, cfr. F. Toto, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Milano-Udine 2014.

<sup>50</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 171.

<sup>51</sup> B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 836.

<sup>52</sup> G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 107.

<sup>53</sup> Su cosa si intenda per «corpo morto», cfr. *Et.* IV, XXXIX.

<sup>54</sup> F. Piro, *Affetti e stabilizzazione dell'ordine politico dal Trattato teologico-politico al Trattato politico*, cit., p. 320.

sia definito attraverso la sua capacità di essere affetto. Questo significa concepire l'*Etica* come un'etologia:

ora si tratta di sapere se dei rapporti (quali?) possono comporsi direttamente per formare un nuovo rapporto più 'esteso', o se dei poteri possono comporsi direttamente per costruire un potere, una potenza più 'intensa'. Non si tratta più di utilizzazioni o di catture, ma di sociabilità e di comunità. In che modo degli individui si compongono per formare un individuo superiore, all'infinito? In che modo può un essere prenderne un altro nel suo mondo, pur conservandone o rispettandone i rapporti o il mondo a lui propri?<sup>55</sup>

Le affezioni nascono innanzitutto come passioni, a cui l'uomo è «sottoposto» (*Et.* IV, IV) in quanto legato all'ordine della natura. 'Trasformare' le passioni in affezioni è il problema principale di tutta l'*Etica*: come può l'essere affetti essere un'azione? Sarebbe a dire, come produrre idee adeguate? Propriamente, l'etica spinoziana viene costruita nel passaggio dalla potenza di patire e immaginare alla potenza di agire, tenendo sempre presente che le passioni in quanto tali, derivanti dal necessario e costante rapporto di un corpo con una causa esterna, sono ineliminabili. Ciò che caratterizza l'agire in base a idee adeguate è il «separare gli affetti dal pensiero della causa esterna»<sup>56</sup> (*Et.* V, XX *sch.*). Deleuze, nelle sue *Lezioni su Spinoza*, definisce l'affezione come «l'effetto immediato che un'immagine ha su di me» e gli affetti come «transizione vissuta, implicata dalle affezioni ma avente un'altra natura rispetto ad esse», ossia «aumento e diminuzione di potenza»<sup>57</sup>.

La *multitudo* è un soggetto politico in quanto «attraversata dagli affetti», proprio come un corpo singolo. Il *Trattato politico* parte proprio da questo indispensabile riferimento all'*Etica*<sup>58</sup>. Nella terza parte dell'*Etica*, infatti, più precisamente nelle proposizioni che vanno dalla XVI alla XXVII, Spinoza espone la teoria che può essere considerata come il punto di partenza della sua riflessione politica: l'*imitatio affectuum*. Qui la relazione a un oggetto esterno, posto come «res nobis similis»<sup>59</sup>, diventa relazione affettiva con un altro individuo, un altro corpo percepito come simile al nostro. La proposizione XXVII fonda «una comunità di soggetti desideranti (e tale è anche la *multitudo*) dal cui *conatus* derivano le forme desideranti e confliggenti della comunità politica»<sup>60</sup>. Questa somiglianza tra afficiente e affetto produce il *cum-afficere*, che fa sì che l'uomo possa essere più libero quanto più rifugge tutte le condizioni di solitudine in

<sup>55</sup> G. Deleuze, *Spinoza*, cit., p. 156.

<sup>56</sup> B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 1068.

<sup>57</sup> G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 109.

<sup>58</sup> Cfr. *TP*, I, 5. Andrea Sangiacomo definisce il *Trattato politico* «la sesta parte dell'*Etica*» (A. Sangiacomo, *Homo liber. Verso una morale spinoziana*, Milano-Udine 2011, p. 87).

<sup>59</sup> Cfr. *Et.* III, XXVII.

<sup>60</sup> D. Bostrenghi, *Varium multitudinis ingenium. Pratica politica e pratica delle passioni in Spinoza*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, cit., p. 63. In questo saggio, Daniela Bostrenghi si sofferma sulle «radici biologiche» della similarità, base della teoria dell'*imitatio*.

favore di una condivisione di un «decreto comune»<sup>61</sup>. È questa la *humanae naturae conditio* che Spinoza pone come oggetto del *Trattato politico* (TP, I, 4).

In una celebre conferenza tenuta a Milano nel 1973, poi intitolata *Cinque proposizioni sulla psicoanalisi*, Deleuze sembra riprendere, adattandolo al suo pensiero, un passaggio fondamentale di Spinoza:

Il fatto è che la psicoanalisi ci parla molto dell'inconscio, ma in un certo modo si tratta sempre per essa di ridurre l'inconscio, di distruggerlo, di scongiurarlo, di concepirlo come una sorta di parassitaggio della coscienza. Dal punto di vista della psicoanalisi si può dire che ci sono sempre troppi desideri. [...] Quanto a noi, il nostro punto di vista è contrario. Non ci sono mai abbastanza desideri. Non si tratta, con un metodo o con l'altro, di ridurre l'inconscio; si tratta per noi di produrre dell'inconscio: non c'è mai dell'inconscio che sia già lì, l'inconscio è da produrre ed è da produrre politicamente, socialmente, storicamente<sup>62</sup>.

Nell'intervista citata sopra, Burnier si domanda:

Ma qual è allora la natura di questo desiderio profondo, fondamentale, che vediamo essere costitutivo dell'uomo e dell'uomo sociale, e che si lascia tradire costantemente? Perché va sempre a investirsi in macchine antinomiche rispetto alla macchina dominante e tuttavia simili a essa? Vorrebbe dire che questo desiderio è condannato all'esplosione pura e senza futuro o al tradimento perpetuo? Insisto a chiedere: un bel giorno nella storia, ci può essere un'espressione collettiva e durevole del desiderio liberato, e in che modo?<sup>63</sup>

«Se lo sapessimo, non staremmo qui a dirlo: lo faremmo»<sup>64</sup>, chiosa Deleuze, che poco prima aveva sottolineato come:

Che le persone in una società desiderino la repressione, per gli altri *e per se stessi*; che ci siano sempre persone che vogliono fregarsene degli altri e che abbiano la possibilità di farlo, il «diritto» di farlo, è questo che rende evidente il problema di un legame profondo tra il desiderio libidinale e il campo sociale. Un amore «disinteressato» per la macchina oppressiva<sup>65</sup>.

Le masse che ora desiderano la repressione capitalistica hanno, del resto, *desiderato* i fascismi. È possibile trovare nella lunga riflessione novecentesca sulla natura del consenso una risposta alla questione spinoziana?

L'impostazione sociologica che si basa unicamente sull'uso dell'economia come fattore di lettura della realtà fallisce di fronte all'irrazionalità delle masse. Lì comincia l'indagine della psicanalisi, soluzione al fatto che la 'socio-economia', ricorda Reich, «non conosce la struttura caratteriale delle masse umane»<sup>66</sup>:

---

<sup>61</sup> Et. IV, LXXIII.

<sup>62</sup> G. Deleuze, *Cinque proposizioni sulla psicoanalisi*, cit., p. 348. Cfr. Et. IV, XXXVII.

<sup>63</sup> *Sul capitalismo e il desiderio*, cit., p. 342.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 333.

<sup>66</sup> W. Reich, *Psicologia di massa del fascismo*, cit., p. 52.

Questo significherebbe tenere in scarsa considerazione le masse ritenendole tanto deboli da farsi completamente offuscare. Il problema è che ogni ordinamento sociale produce in seno alle proprie masse quelle strutture di cui ha bisogno per raggiungere i suoi obiettivi principali<sup>67</sup>.

Spinoza, in effetti, sarebbe stato accusato da Reich di non considerare abbastanza le masse. L'indagine di quest'ultimo si sposta comunque sulla «situazione storica o sociologica che ha permesso la nascita di queste strutture di massa»<sup>68</sup>, non sulla sua natura in sé. Anche quando si chiede perché gli uomini si lascino così facilmente ingannare, il discorso è finalizzato a delineare il quadro politico della presa di potere di Hitler, all'atteggiamento della classe borghese e alla borghesizzazione delle 'classi lavoratrici'. Anche in Herbert Marcuse il tema del consenso risulta centrale ed è da subito legato indissolubilmente ai meccanismi repressivi della società 'tecnologica', nelle sue varie declinazioni: «se vi è qualcosa di totalitario nel nazionalsocialismo, questo non è certamente lo Stato»<sup>69</sup>. Il consenso, seppur trasversale, resta *völkisch*, «facilmente manipolato e controllato dall'alto»<sup>70</sup>: proprio come nella *Prefazione del Trattato teologico-politico*, e a differenza di quanto sostiene Reich, non vi è un'adesione che possa essere definita 'volontaria', ma soltanto la capacità del regime di incanalare gli «istinti frustrati prodotti dal malcontento latente nei confronti della civiltà»<sup>71</sup> contro un nemico esterno. È la nuova faccia dell'atteggiamento superstizioso. Ma con la fine dei fascismi in Europa si assiste alla nascita di nuove forme di controllo sociale. Nel 1966, Marcuse scrive una nuova *Prefazione politica a Eros e civiltà*, atta a rettificare l'ottimismo di dieci anni prima:

Nella società opulenta, le autorità non hanno quasi più bisogno di giustificare il dominio che esercitano. Esse provvedono al continuo flusso dei beni; esse provvedono a che siano soddisfatte la carica sessuale e l'aggressività dei loro soggetti; come l'inconscio, il cui potere di distruzione esse personificano con tanto successo, esse rappresentano insieme il bene e il male, sicché il principio di contraddizione non trova alcun posto nella loro logica. [...] La democrazia di massa fornisce l'armamento politico per realizzare questa introiezione del principio di realtà; essa non solamente permette al popolo (fino a un certo punto) di scegliere i propri padroni e di partecipare (fino a un certo punto) al governo, ma consente anche ai padroni di scomparire dietro la cortina tecnologica dell'apparato di produzione e distruzione da essi controllato, e nasconde i costi in uomini (e in materiali) dei benefici e dei comfort che essa riversa su quanti

---

<sup>67</sup> Ivi, p. 54.

<sup>68</sup> Ivi, p. 67. «Ancora più essenziale è l'identificazione degli individui che fanno parte della massa con il «Führer». Più l'individuo compreso nella massa, in seguito alla sua educazione, è diventato imponente, e più accentuata sarà l'identificazione con il capo, più il bisogno infantile di appoggiarsi a qualcuno assumerà la forma di sentirsi-tutt'uno-con-il-capo. Questa tendenza all'identificazione è la base psicologica del *narcisismo nazionale*, cioè la coscienza di sé presa a prestito dalla «grandezza delle nazioni». Il piccolo borghese reazionario scopre *se stesso* nel capo, nello stato autoritario, si sente, in base a questa identificazione, di disprezzare contemporaneamente «la massa» assumendo nei suoi confronti un atteggiamento individualistico» (ivi, p. 96).

<sup>69</sup> H. Marcuse, *Stato e individuo sotto il nazionalsocialismo*, cit., p. 17.

<sup>70</sup> Id., *La nuova mentalità tedesca*, in Id., *Davanti al nazismo*, cit., p. 59.

<sup>71</sup> Ivi, p. 59.



sono disposti a collaborare. La gente, efficacemente manipolata ed organizzata, è libera: ignoranza, impotenza e eteronomia introiettata costituiscono il prezzo della libertà<sup>72</sup>.

Ma è con Deleuze e Guattari che la psicanalisi diventa definitivamente un «pericolo politico»<sup>73</sup>, l'arma conservatrice tramite cui il capitalismo applica la sua repressione. Ciò che Deleuze aggiunge prepotentemente al dibattito in corso è la consapevolezza che «l'attuale, il fenomeno, è infinitamente più povero del virtuale, del potenziale»<sup>74</sup>. Ne *L'anti-Edipo* così viene definita la schizoanalisi:

La tesi della schizoanalisi è semplice: il desiderio è macchina, sintesi di macchine, concatenazione macchinica: macchina desiderante. Il desiderio è dell'ordine della *produzione* e ogni produzione è desiderante e sociale insieme. Noi rimproveriamo dunque alla psicoanalisi di aver schiacciato quest'ordine della produzione, di averlo ripiegato sulla *rappresentazione*. Lungi dall'essere l'audacia della psicoanalisi, l'idea di rappresentazione inconscia segna sin dall'inizio il suo fallimento o la sua rinuncia: un inconscio che non produce più, ma si accontenta di *credere*<sup>75</sup>.

La domanda che sembra sottostare a questo uso di Spinoza è se egli possa essere o meno considerato un teorico della servitù volontaria<sup>76</sup>. Senza avere la possibilità di attingere alle pagine nietzschiane «sul trionfo permanente degli schiavi, sul modo in cui i risentiti, i depressi e i deboli ci impongono il loro modo di vivere»<sup>77</sup>, «l'individuazione di un simile desiderio richiede che venga ricostruito il percorso attraverso il quale le passioni tristi indirizzano il desiderio

---

<sup>72</sup> H. Marcuse, *Prefazione politica*, in Id., *Eros e civiltà*, a cura di G. Jervis, Torino 2001, p. 34. La linea tra una massa governata dalla paura e dalla superstizione e una 'servitù volontaria' è sempre più sottile; la *multitudo* 'una veluti mente' di Spinoza diventa inutile e non conveniente e l'individualismo atomizzato trionfa, creando una nuova natura umana, non immediatamente sociale. Il secondo '900 è caratterizzato da una società in cui «gli uomini liberi non hanno bisogno di essere liberati e gli oppressi non sono forti abbastanza per liberarsi» (ivi, p. 37); il conflitto viene democraticamente tenuto a bada. Le forme di dominio si basano necessariamente sulla democrazia, svuotandola della sua potenza liberatrice. Ma la liberazione non è semplicemente la lotta di Eros contro Tanathos, «perché la società opulenta ha anch'essa il suo Eros, che protegge, perpetua e moltiplica la vita. E non è una brutta vita per coloro che stanno alle regole e si autoreprimono. Ma in definitiva, si deve generalmente supporre che l'aggressività in difesa della vita sia meno dannosa agli istinti di vita dell'aggressività nell'aggressione. In difesa della vita: l'espressione ha un significato esplosivo nella società opulenta. Essa comporta la protesta contro le guerre e i massacri del neocolonialismo, il rifiuto delle cartoline precetto a rischio della prigione, la lotta per i diritti civili, ma anche il rifiuto di parlare il linguaggio privo di vita dell'opulenza, di indossare vestiti puliti, di godere degli accessori dell'opulenza, di sottoporsi al sistema educativo creato per l'opulenza» (ivi, p. 41).

<sup>73</sup> G. Deleuze, *Cinque proposizioni sulla psicanalisi*, cit., p. 348.

<sup>74</sup> L. Bazzicalupo, *Capitalismo e macchina desiderante tra linee di fuga e dualismo*, in *Legge, desiderio, capitalismo*. *L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, a cura di F. Vandoni, E. Radaelli, P. Pitasi, Milano 2014, p. 168.

<sup>75</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 337.

<sup>76</sup> Per la trattazione del tema classico in relazione a Spinoza, cfr. S. Visentin, *Dalla servitù volontaria alla libertà necessaria. Alcuni temi laboëtiani in Spinoza*, in *Figure di «servitù» e «dominio» nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, a cura di N. Panichi, Firenze 2010, pp. 269-284.

<sup>77</sup> *Sul capitalismo e il desiderio*, cit., p. 333.

a piegarsi alla volontà di uno solo»<sup>78</sup> o di una minoranza. Questo percorso, strettamente individuale e in quanto tale errato, all'interno della logica della *potentia multitudinis*, diventa collettivo e comune nel Novecento, quando la *multitudo* come soggetto politico attraversato dagli affetti si trasformerà definitivamente nella *massa*.

Seguendo una definizione che procede dalla *Natura naturans* alla *Natura naturata*, un corpo è una *res* definita da un'essenza, essenza del modo<sup>79</sup>. L'essenza dell'uomo, il *conatus*, è in prima battuta un bisogno di compensazione del «processo di dissoluzione della forma»<sup>80</sup>. François Zourabichvili, in un breve ma denso paragrafo de *Una fisica del pensiero*, parla di «unione» dei *conatus*. Prendendo in considerazione la dimostrazione della proposizione VII di *Et. III*, si può notare come Spinoza parli indistintamente di un'essenza declinata al singolare e al plurale:

La potenza o pulsione di ciascuna cosa, per la quale la cosa stessa, o da sola o insieme ad altre, agisce o è spinta a fare alcunché, cioè la potenza o pulsione dalla quale la cosa è spinta a perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza data e attuale della cosa stessa<sup>81</sup>.

Con questa proposizione, sempre seguendo l'interpretazione di Zourabichvili, Spinoza fonda la quarta parte dell'*Etica*, in cui spiega quanto e in che modo per gli uomini sia «utilissimo legarsi con quei vincoli per mezzo dei quali formino tutti un'unità»<sup>82</sup>. «L'unione dei *conatus* esiste solo nell'idea od oggettivamente per il fatto che la convergenza delle parti è solo una coincidenza – un caso persistente grazie alla «pressione di ciò che sta intorno»? Come sarà possibile parlare di un *conatus*?»<sup>83</sup>.

### 3. Lo Spinoza di Antonio Damasio. Fondazione neurologica degli affetti e risvolti politici

Una volta data per assodata l'importanza e la funzione della relazionalità affettiva in Spinoza, resta da chiedersi cosa siano effettivamente *conatus*, *appetitus* e *cupiditas*. Quanto incide la fisiologia sul comportamento dell'uomo? I percorsi attraverso cui affezioni e passioni *indirizzano il desiderio* possono essere spiegati

<sup>78</sup> S. Visentin, *Paura delle masse e desiderio dell'uno. Considerazioni sull'ambivalenza della potentia multitudinis*, in *Storia politica della moltitudine*, cit., p. 188.

<sup>79</sup> Per un quadro completo su cosa sia l'essenza in Spinoza, cfr. il recente lavoro collettaneo *Essentia actuosa. Riletture dell'Etica di Spinoza*, a cura di A. Sangiacomo, F. Toto, Milano-Udine 2016.

<sup>80</sup> F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Mantova 2012, p. 97.

<sup>81</sup> B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 906.

<sup>82</sup> *Et. IV, App.*, XII (ivi, p. 1043). Sul carattere 'vincolante' dei legami relazionali, cfr. F. Piro, *Vincoli. Esiste una teoria spinoziana della relazionalità politica?*, «Quaderni materialisti», 5, 2012.

<sup>83</sup> F. Zourabichvili, *Spinoza*, cit., p. 107.

in termini neurobiologici? Questo è stato il tentativo di Antonio Damasio nel suo celebre *Looking for Spinoza*. Egli 'usa' Spinoza per parlare di emozioni e sentimenti proprio perché in lui vi è una fondazione affettiva della relazionalità, ossia dell'etica e della politica. In breve, perché in Spinoza l'individuo cessa di essere una sostanza e diviene un corpo attraversato dagli affetti e, in quanto tale, ogni aspetto del suo agire può essere indagato da un punto di vista fisiologico e neurologico: dietro a ogni pensiero c'è necessariamente sempre un corpo. Dimostrare come la relazionalità affettiva sia fondata anche da un punto di vista biologico diventa allora la vera sfida che Damasio si propone di affrontare: se l'appetito indica uno «stato comportamentale di un organismo assorbito da un particolare impulso», il desiderio (*cupiditas*) «si riferisce invece al sentimento cosciente di avere un appetito e alla sua consumazione o al suo soffocamento finali»<sup>84</sup>. La particolarità che Damasio vede in Spinoza è proprio l'intuizione che i 'sentimenti' si fondino su «occasioni di piacere – piacere fisico, che altro? – indotte dal pensiero di un particolare oggetto»<sup>85</sup>. Come il cervello crea la mente? Cosa sono e che funzione hanno emozioni e sentimenti?

Poco importa che l'emozione compaia come risposta a uno stimolo fissato dall'evoluzione (come spesso avviene nel caso della compassione) o a uno stimolo appreso (come nel caso del timore acquisito per associazione a uno stimolo primario della paura): le emozioni – positive o negative – e i sentimenti che ne conseguono diventano componenti obbligate delle nostre esperienze sociali<sup>86</sup>.

È evidente come qui ci sia una notevole distanza dal linguaggio del sistema spinoziano<sup>87</sup>. Allora perché riferirsi al filosofo olandese? Totalmente spinoziane sono le premesse: 1) il dominio delle passioni non avviene solo tramite la ragione, ma attraverso la produzione di 'emozioni' opposte; 2) il corpo è l'oggetto dell'idea che costituisce la mente. Inoltre, lo studio sulla natura dei sentimenti è finalizzato a «disporre di una visione dell'essere umano più accurata»<sup>88</sup>, esattamente l'obiettivo esposto nella Epistola XXX a Henry Oldenburg<sup>89</sup>. L'interesse di Damasio per Spinoza trae la sua origine da un punto preciso dell'*Etica*, il fondamentale scolio della proposizione XVIII della parte

<sup>84</sup> A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, cit., p. 47. Per una spiegazione del desiderio da un punto di vista neurobiologico, cfr. pp. 117-120, 151-153.

<sup>85</sup> Ivi, p. 121. Per uno studio recente, cfr. C. Bottici, M. de Bestegui, *Spinoza and the Hydraulic Discipline of Affects: From the Theologico-Political to the Economic Regime of Desire*, in *Spinoza's Authority*, vol. II. *Resistance and Power in the Political Treatises*, ed. by K. Kordela, D. Vardoulakis, London 2017.

<sup>86</sup> Ivi, p. 178.

<sup>87</sup> Come l'autore stesso ammette, non si è certo in presenza di uno studio su Spinoza (cfr. ivi, pp. 27, 312-314).

<sup>88</sup> Ivi, p. 19. «Il successo o il fallimento dell'umanità dipende in larga misura dal modo in cui la gente e le istituzioni incaricate di governare la vita pubblica includano nei propri principi e nelle proprie politiche una visione corretta dell'uomo» (*ibid.*).

<sup>89</sup> Cfr. B. Spinoza, *Epistolario*, in Id., *Opere*, cit., p. 1286. In riferimento a questa lettera, cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa 2001, pp. 21-31.

quarta, in cui viene posto il legame tra felicità e conservazione del proprio essere e delineata la base della vita in comune:

Poiché la ragione non esige nulla contro natura, essa esige che ognuno ami se stesso, cerchi il proprio utile, quel che è realmente utile, appetisca tutto ciò che conduce realmente l'uomo a una maggiore perfezione e, in assoluto, che ognuno sia spinto a conservare il suo essere, per quanto dipende da lui. [...] Inoltre, poiché la virtù non è altro che agire per le leggi della propria natura, e nessuno è spinto a conservare il proprio essere se non dalle leggi della sua propria natura, segue in primo luogo che il fondamento della virtù stessa è la stessa pulsione a conservare il proprio essere e che la felicità consiste in questo, che l'uomo può conservare il proprio essere. [...] Nulla, dico, gli uomini possono desiderare di più efficace per conservare il proprio essere quanto concordare tutti in tutto, in modo tale che le menti e i corpi di tutti compongano quasi una sola mente e un solo corpo e tutti, per quanto possono, siano spinti a conservare insieme il proprio essere e tutti, simultaneamente, cerchino per sé l'utile comune di tutti<sup>90</sup>.

#### Commenta Damasio:

Perché mai l'interesse per se stessi dovrebbe essere la base della virtù, a meno che quella virtù non abbia a che fare solo con il sé individuale? Oppure, in modo più diretto: in che modo Spinoza muove dal singolo individuo a tutti i sé a cui la virtù deve applicarsi? Egli compie quella transizione ricorrendo, ancora una volta, a fatti biologici. Ecco la sua procedura: la realtà biologica dell'autoconservazione conduce alla virtù perché, nel nostro inalienabile bisogno di perseverare, noi stessi siamo necessariamente costretti a contribuire alla conservazione di altri individui, di altri sé. [...] Essa [ndr. *la proposizione IV, XVIII*] contiene il fondamento di un sistema di comportamenti etici – un fondamento neurobiologico, derivante da una scoperta basata sull'osservazione della natura umana, e non dalla rivelazione di un profeta<sup>91</sup>.

Spinoza è sì il «protobiologo»<sup>92</sup>, ma è ancor più rilevante che questo discorso sia immediatamente e primariamente usato nella fondazione di un sistema etico e, di conseguenza, politico. Questo lo schema 'evolutivo' dei sentimenti: dal metabolismo, dai riflessi elementari e dal sistema immunitario si passa ai comportamenti spontanei associati a piacere o dolore; dall'*appetitus* e dalla *cupiditas* si passa alle emozioni e ai relativi sentimenti. Tutto è retto dal *conatus*, ciò che conserva l'ipseità dell'individuo. Dal punto di vista biologico esso è «l'insieme dei dispositivi contenuti nei circuiti cerebrali, che, una volta attivati dal verificarsi di particolari condizioni interne o esterne, puntano alla sopravvivenza o al benessere dell'organismo»<sup>93</sup>, in una parola *omeostasi*.

---

<sup>90</sup> B. Spinoza, *Etica*, cit., pp. 989-990.

<sup>91</sup> A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, cit., p. 208.

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

<sup>93</sup> Ivi, pp. 50-51. «Negli esseri umani, la costruzione di quella che chiamiamo etica potrebbe aver avuto inizio nell'ambito di un programma generale di regolazione biologica» (p. 197). Qui la lettura di Damasio rischia di essere parziale, non considerando come l'etica sia il risultato di una costruzione, di concatenamenti logico-geometrici atti a dimostrare la necessità del comportamento etico. Questa esigenza sistemica abbraccia sì la fisica e la biologia, ma altrettanto la metafisica, l'ontologia e la gnoseologia.

Bisogna, tuttavia, fornire alcune definizioni: le emozioni sono ciò che primariamente ci permette di relazionarci a un oggetto esterno e «reagire in modo adattivo»<sup>94</sup>; un sentimento, invece, è la «percezione di un certo stato del corpo, unita alla percezione di una particolare modalità di pensiero nonché di pensieri con particolari contenuti»<sup>95</sup>. Essi hanno dunque come oggetto il corpo, poiché sono espressione di una «mappa di un particolare stato corporeo»<sup>96</sup>. I sentimenti principali, gioia e dolore, *laetitia* e *tristitia*, possono essere definiti come «rivelazioni mentali dello stato in cui versano i processi vitali»<sup>97</sup>, non solo di un singolo, ma anche in una comunità di individui, perfino in una *multitudo*, direbbe Spinoza. Anche alla luce di queste definizioni, è facile intuire come sia centrale la funzione omeostatica del *conatus*. Essa è il principio ordinatore della vita sociale, la quale si forma dall'estensione dei dispositivi omeostatici, spontanei o meno. Al di là dei meccanismi spontanei che permettono ai viventi di sussistere, la complessità delle relazioni umane richiede lo spingersi oltre queste soluzioni. Spinoza avrebbe detto che anche nello Stato dei Turchi la vita biologica è garantita e tutelata, ma lo è a discapito dell'umanità. «La nostra vita deve essere regolata non solo sulla base dei nostri desideri e dei nostri sentimenti, ma anche del nostro *interesse* per i desideri e i sentimenti altrui, interesse espresso sotto forma di convenzioni sociali e norme di comportamento etico», ossia l'insieme di quei «meccanismi per esercitare l'omeostasi a livello del gruppo sociale»<sup>98</sup>. Ciò che ci differenzia da un bonobo, o da tutti gli animali capaci di produrre 'emozioni sociali', è la coscienza del sentimento della compassione; dunque, ciò che risulta fondamentale è la riflessione sull'oggetto che induce l'emozione, che affetta, ai fini di «usare un abbinamento ragionato di *circostanze* e *sentimenti* come guida al comportamento umano»<sup>99</sup>. In seguito alla comparsa di uno stimolo esterno, di qualcosa che ci affetta, l'oggetto dell'emozione è sensorialmente presente in noi; la fase successiva è lo stato emozionale, che ha luogo nelle regioni cerebrali e crea il sentimento<sup>100</sup>.

Quali sono allora le principali emozioni che caratterizzano la vita politica, ossia gli affetti che divengono immediatamente collettivi<sup>101</sup>? Molto è stato scritto sulla riflessione spinoziana riguardo particolari emozioni sociali indotte, come l'indignazione, l'ammirazione, la riconoscenza. Tralasciando il quadro generale

<sup>94</sup> Ivi, p. 72. Per un quadro definitorio più esteso, cfr. *Handbook of Emotions*, ed. by M. Lewis, J.M. Haviland-Jones, L. Feldman Barrett, New York 2008.

<sup>95</sup> Ivi, p. 108. Per una definizione aggiuntiva, cfr. pp. 216-217.

<sup>96</sup> Ivi, p. 111.

<sup>97</sup> Ivi, p. 170.

<sup>98</sup> Ivi, p. 202. Bisogna sottolineare come questi meccanismi non possano in alcun modo esistere senza la 'spinta' dei sentimenti. Sull'argomento, cfr. M. Portera, *Spinoza «protobiologico». Emozioni e sentimenti secondo Antonio Damasio*, «Aisthesis», I (2008), pp. 49-62, in part. p. 56.

<sup>99</sup> A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, cit., p. 217.

<sup>100</sup> Per la spiegazione dettagliata dei processi neurologici, cfr. ivi, pp. 76-86, 123-127.

<sup>101</sup> Cfr. *Handbooks of Sociology of Emotions*, ed. by J. Stets, J.H. Turner, New York 2014; *Social Emotions in Nature and Artifact*, ed. by J. Gratch, S. Marsella, Oxford 2014; G. A. Van Kleef, *The Interpersonal Dynamics of Emotion. Toward an Integrative Theory of Emotions as Social Information*, Cambridge 2016, in part. pp. 37-78.

degli affetti, per rispondere alla domanda ripresa da Deleuze e Guattari ne *L'anti-Edipo*, si potrebbe indagare la dinamica di relazione tra *obbedienza* e *sottomissione*. L'atto di sottomissione è propriamente la base 'fisiologica' di emozioni quali la vergogna e il senso di colpa ed è associata alla paura. Scrive Damasio:

Il tratto della dominanza – come il suo complementare, la sottomissione – è una componente importante delle emozioni sociali. La dominanza ha un aspetto positivo, in quanto gli individui dominanti tendono a inventare soluzioni ai problemi della comunità. [...] In modo analogo, i tratti della subordinazione – senz'altro utili nel raggiungere accordo e consenso in una situazione conflittuale – possono anche rendere gli individui codardi dinanzi a un tiranno, accelerando la caduta di un'intera collettività per un semplice eccesso di obbedienza<sup>102</sup>.

Le forme di auto-assoggettamento, di innaturale desiderio verso forme di servitù (spinozianamente negazione della virtù), possono essere ridotte a un «semplice eccesso di obbedienza»? Questo argomento non è in realtà approfondito da Spinoza, che avrebbe trovato alquanto improduttiva una riflessione sul desiderio di essere soggiogati, ossia sul desiderio di non assecondare il proprio *conatus*, la propria essenza. Nessun uomo, come detto, desidera essere suddito dei Turchi, lo è perché non possiede un grado di conoscenza adeguata che gli permetta di agire seguendo qualcos'altro che non sia paura e superstizione. Possiamo definire 'servitù' quella presente in uno Stato che non è vincolato in alcun modo a tener conto degli interessi dei cittadini, al di fuori della loro sussistenza biologica. Del resto, cosa sia esattamente uno Stato libero è la domanda fondamentale del *Trattato teologico-politico*, concluso così da Spinoza (cap. XX, 4):

Se pertanto nessuno può cedere la propria libertà di giudicare e sentire ciò che vuole, ma ciascuno è padrone dei propri pensieri, ne consegue che in uno Stato non si potrà mai tentare di ottenere, se non a prezzo di un grave insuccesso, che gli uomini parlino su comando dei poteri sovrani, benché pensino cose diverse e contrarie. È vizio comune degli uomini confidare i propri piani agli altri, anche se si dovrebbero tacere; sarà dunque violentissimo quello Stato in cui è negata a tutti la libertà di dire e insegnare ciò che sentono; sarà invece moderato quello in cui questa libertà è concessa ad ognuno<sup>103</sup>.

Al contrario, cosa sia esattamente un *uomo* libero è la domanda fondamentale dell'incompleto *Trattato politico* (bisogna sempre ricordare che tra le due opere politiche Spinoza completò l'*Etica*). Quali allora le cause dell'illibertà? Si potrebbero tracciare due percorsi paralleli. Il primo, che conduce alle pratiche di vita comune e alla 'libertà necessaria', parte dal *conatus* come essenza dell'uomo, la quale, come si è visto sopra, non è soltanto individuale; si arriva dunque in maniera immediata alla transindividualità e alla sua espressione affettiva, la teoria della *imitatio*. Tuttavia, Spinoza non smette mai di sottolinearlo, la maggior parte

---

<sup>102</sup> A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, cit., p. 199. Sul tema, cfr. S. James, *Freedom, Slavery, and the Passions*, in *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, ed. by O. Koistinen, Cambridge 2009, pp. 223-241, in part. pp. 226-228.

<sup>103</sup> B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 726.

degli uomini non agisce in base ad una conoscenza adeguata delle cause e percorre un'altra strada: l'ambizione<sup>104</sup>, il cieco desiderio individualistico di essere imitati, porta all'interruzione del legame transindividuale, alla negazione delle forme comuni del *conatus* e, quindi, alla negazione della natura e della virtù<sup>105</sup>, alla *tristitia*. Ecco l'individuo isolato, il solipsismo della condizione individualistica del Novecento, che, nella sua forma più corrotta, arriva a far desiderare di essere sudditi. La «moltitudine schiava» di cui parla Spinoza nel *Trattato politico* (V, 6) non è stata assoggettata, «non è il padrone a produrre lo schiavo, bensì è quest'ultimo a costruire da sé il proprio padrone, nella misura in cui la finitezza del desiderio induce una moltitudine disgregata ad affidare la propria sicurezza alle decisioni di un solo individuo»<sup>106</sup>.

Com'è noto, il *Trattato politico* si interrompe a causa della morte improvvisa di Spinoza, senza che egli sia riuscito a delineare definitivamente il carattere della democrazia e della conseguente libertà. Ma nell'etica, nella relazionalità, finanche nelle dinamiche biologiche sottese, si possono trovare sufficienti risposte al discorso politico. La domanda implicita di Damasio è profondamente politica, strettamente spinoziana. Nonostante le dinamiche del *conatus* siano iscritte nel nostro *pool* genetico e nell'architettura del nostro sistema cerebrale, non tutti gli uomini si comportano allo stesso modo e godono della potenzialità della propria essenza. Damasio parla di «una dimensione tragica esclusivamente umana»<sup>107</sup>, in cui i «doni della biologia», coscienza e memoria, non conducono necessariamente alla felicità e al benessere. La 'soluzione di Spinoza' viene esposta in maniera un po' semplicistica, ma innegabilmente appropriata:

La neurobiologia dell'emozione e del sentimento ci spiega, in termini suggestivi, che la gioia e le sue varianti sono preferibili al dolore e agli affetti simili, e sono inoltre più favorevoli alla salute e allo sviluppo creativo del nostro essere. Dovremmo dunque cercare la gioia, per decisione ragionata, e senza preoccuparci di quanto stupida e poco realistica possa sembrare quella ricerca. Se, pur non vivendo in condizioni di oppressione o di miseria estreme, non riusciamo a convincerci di quanto siamo fortunati a essere al mondo, forse non ci stiamo impegnando abbastanza<sup>108</sup>.

Alessio Lembo, Università degli Studi di Salerno

✉ a\_lembo@hotmail.it

<sup>104</sup> «Questa pulsione a compiere o a omettere qualcosa per il solo motivo di piacere agli altri si chiama *ambizione*, specialmente quando siamo spinti così intensamente a piacere al volgo da compiere o da omettere certe cose con danno nostro o degli altri; altrimenti suole chiamarsi *umanità*» (*Et.* III, XXIX *sch.*, cit., p. 924); «perciò vediamo che ognuno, per natura, desidera che gli altri vivano secondo la sua propria indole, e che, mentre tutti desiderano ugualmente la stessa cosa, si ostacolano l'un l'altro; e mentre tutti vogliono essere lodati o amati da tutti, si odiano a vicenda» (*Et.* III, XXXI *sch.*, cit., pp. 926-927).

<sup>105</sup> Cfr. S. Visentin, *Paura delle masse e desiderio dell'uno*, cit., pp. 188-189.

<sup>106</sup> Ivi, p. 191.

<sup>107</sup> A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, cit., p. 319.

<sup>108</sup> Ivi, p. 320.





*Contributi/7*

## ***La Politica della Befindlichkeit*** **Da Heidegger a Patočka**

Matteo Angelo Mollisi

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 15/09/2018. Accettato il 28/02/2019.

---

The aim of this paper is to try to suggest some political potentialities of the heideggerian concept of *Befindlichkeit*, as it is presented in his main work *Being and time*. Our thesis is that these potentialities can be found out through the analysis of Jan Patočka's thought, which has to be read at the same time as continuous with and independent of Heidegger's one. In particular, we'll try to suggest that wide divergences in political praxis between the two philosophers rest on a 'phenomenological basis' – clearly evident at the beginning of Patočka's work *Heretical Essays in the Philosophy of History*, and fully developed in his phenomenological papers – in which Heidegger's *Befindlichkeit* and other existentiell categories are rethought by Patočka in order to deepen their factual and intersubjective meaning, and so to reinterpret Heidegger's thought in a more communitarian and practical dimension.

\*\*\*

### **Introduzione**

È possibile parlare di una 'politica della *Befindlichkeit*', della 'situazione emotiva'<sup>1</sup>? Una risposta affermativa a questa domanda presuppone anzitutto la possibilità di attribuire un valore pratico e comunitario ad un concetto che, nell'elaborazione esplicita che Martin Heidegger ne dà soprattutto in *Essere e tempo*, si colloca ad un livello del discorso filosofico apparentemente ben lontano da questa dimensione: quello dell'analitica esistenziale e dell'indagine fenomenologica intesa come ontologia fondamentale; un livello che viene ripetutamente definito «preliminare», radicalmente antecedente (ma con ciò

---

<sup>1</sup> Seguiamo, in questo come negli altri casi, la traduzione di *Sein und Zeit* proposta da Pietro Chiodi anziché quella di Alfredo Marini (che invece traduce «*Befindlichkeit*» con «trovarsi», privilegiando la dimensione 'formale' dell'«esser disposto» (in un qui ed ora fattuale) che risuona nel *sich befinden* tedesco, trascurando però, a nostro avviso, l'inerente componente emotiva della *Stimmung* che viene invece salvaguardata dalla traduzione di Chiodi). Le citazioni dall'opera saranno dunque tratte da M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Milano 2014.

anche *fondativo*) rispetto alle ramificazioni ontico-esistentive del pensiero come la psicologia, l'antropologia, la storiografia e anche, per l'appunto, la 'politica'<sup>2</sup>.

Le pagine che seguiranno si propongono di mostrare come una tale risposta affermativa sia per così dire implicata, seppure non letteralmente, dalla riflessione di un filosofo che negli ultimi anni sta conoscendo una grande fortuna, e che di Heidegger, oltre che di Husserl e di Fink, è stato allievo<sup>3</sup>: Jan Patočka. L'accostamento politico di Patočka ad Heidegger – e cioè di un martire per la democrazia e i diritti umani di Charta 77, impegnatosi al termine della sua vita nella pratica del dissenso contro socialismo reale<sup>4</sup>, ad un filosofo che invece si compromise con il «nazismo reale»<sup>5</sup> – appare tanto delicata quanto potenzialmente feconda in un periodo in cui, nel contesto della ridiscussione del lascito e dell'eredità heideggeriana seguita alla pubblicazione dei *Quaderni neri*, è stata addirittura sottolineata la necessità di «riscrivere il capitolo 'Heidegger e la politica', che promette di essere ben più complesso di quel che sinora si è supposto»<sup>6</sup>. La motivazione che ha mosso la scelta di questo nostro accostamento si può articolare in tre ragioni, distinte ma in buona parte pure connesse tra loro: i) l'indiscutibile compresenza, nell'atteggiamento con cui Patočka si rapporta ad Heidegger, di una profondissima e onnipervasiva continuità del filosofo tedesco col pensatore ceco – un'influenza che, come ha notato Derrida, è spesso tanto più presente quanto più viene taciuta<sup>7</sup> – e del tentativo di guadagnare un'altrettanto netta autonomia da esso, una divergenza della quale gli esiti politici non sono che un'espressione particolarmente eloquente; (ii) l'assiduo sforzo di Patočka di declinare la fenomenologia in una riflessione sulla storia e come principio di una prassi politica, ponendosi così in una direttrice ampiamente frequentata all'interno della 'galassia fenomenologica' novecentesca<sup>8</sup> – declinazione che, come vedremo, trova la sua espressione privilegiata nel progetto dei *Saggi eretici*

<sup>2</sup> *Essere e tempo*, cit., p. 29.

<sup>3</sup> Più precisamente, Patočka fu 'soltanto' uditore dei corsi di Heidegger nel 1933 a Friburgo, mentre fu fisicamente molto più vicino a Husserl e soprattutto a Fink, col quale lavorò a stretto contatto, tentando di discutere i problemi husserliani alla luce degli spunti heideggeriani e viceversa.

<sup>4</sup> Per una prima presentazione da parte di Patočka del senso del suo impegno politico, cfr. J. Patočka, *Che cos'è e che cosa non è Charta 77*, in Id., *La superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, Milano 2012, pp. 173-176. Tra gli studi su Charta 77 che tengono particolarmente in conto il ruolo teorico di Patočka nel movimento, cfr. ad es. A. Tucker, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel*, Pittsburg 2000.

<sup>5</sup> L'espressione si trova in S. Žižek, *In difesa delle cause perse*, Milano 2013, pp. 180-181.

<sup>6</sup> D. Di Cesare, *Heidegger & sons. Eredità e futuro di un filosofo*, Torino 2015, p. 79.

<sup>7</sup> J. Derrida, *Donare la morte*, Milano 2002, pp. 75 sgg.

<sup>8</sup> Come ad esempio da Enzo Paci e da Guido Davide Neri. Un confronto tra le figure di Patočka, Paci e Neri si può trovare in F. Tava, *Il rischio della libertà. Etica, fenomenologia, politica in Jan Patočka*, Milano-Udine 2014, pp. 169-184. Sul tema della storia e della storicità come naturale sbocco della meditazione fenomenologica cfr. le riflessioni sviluppate in R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Soveria Mannelli 2009. L'espressione 'galassia fenomenologica' è tratta dalla terza parte di E. Franzini, P. Spinicci, V. Costa, *La fenomenologia*, Torino 2002, alla quale si rimanda per un inquadramento introduttivo della posizione di Patočka nel contesto delle molteplici linee di pensiero sviluppatesi a partire dalla fenomenologia husserliana.

sulla filosofia della storia, l'opera più nota di Patočka, nella quale le meditazioni sull'origine e il senso della storia e della politica riposano dichiaratamente su una base fenomenologica; (iii) la centralità delle tematiche heideggeriane connesse all'introduzione della nozione di *Befindlichkeit*, e quindi della rivalutazione della dimensione emotiva dell'esserci ad essa conseguente, nel contesto di questo rapporto di continuità-divergenza di Patočka col filosofo tedesco e del suo sviluppo storico-politico della fenomenologia e dell'analitica dell'esistenza.

Coerentemente con queste motivazioni, si è scelto di configurare il nostro percorso privilegiando non tanto gli scritti e i temi più esplicitamente filosofico-politici di Patočka, bensì tentando di mettere in luce, tenendo la *Befindlichkeit* come filo conduttore, queste radici fenomenologiche della meditazione storico-politica che ne costituiscono senza dubbio la peculiarità, e senza le quali la comprensione di essa risulterebbe senz'altro compromessa.

### 1. Patočka fenomenologo: mondo naturale e movimenti dell'esistenza umana

Una buona parte degli sforzi filosofici di Patočka converge verso il tentativo di determinare una nozione originaria di *movimento*. Tale operazione, sulla quale influisce un assiduo confronto intrattenuto soprattutto con Heidegger e Aristotele<sup>9</sup>, si colloca senza dubbio al cuore della riflessione del filosofo ceco, quantomeno nella sua fase matura. A sua volta, essa è da ricomprendersi nell'ambito della macro-questione di quello che Patočka chiama «mondo naturale», vero e proprio orizzonte problematico del filosofo fin dai primi anni del suo percorso speculativo<sup>10</sup>. L'indagine sul mondo naturale, erede soprattutto delle problematiche sollevate dall'ultimo Husserl con il concetto di *Lebenswelt*<sup>11</sup>, vorrebbe rispondere all'esigenza, tipicamente fenomenologica, di ricercare un fondo originario del nostro essere nel mondo, uno strato della nostra esperienza anteriore a quelle costruzioni (*in primis* scientifico-obiettiviste) che nel corso del tempo si sono sedimentate al di sopra di esso, e che da esso continuano a trarre il proprio senso: il mondo naturale, difatti, è «il mondo così come si mostra, nella sua manifestazione *primordiale* (pre-teorica)»<sup>12</sup>. Ma una simile dimensione originaria non può essere dischiusa se si prescinde dal movimento, vera e propria porta d'accesso e sua componente essenziale: «il mondo naturale è il mondo del

<sup>9</sup> Su questo tema si può vedere l'esauritivo studio di D. Duicu, *Phénoménologie du mouvement. Patočka et l'héritage de la physique aristotélicienne*, Parigi 2014.

<sup>10</sup> Il mondo naturale, indagato in una versione ancora troppo husserliana che sarà oggetto di autocritica da parte del suo autore, era già al centro della tesi di abilitazione di Patočka del 1936, ora edita in francese (J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, Parigi 2016).

<sup>11</sup> Una storia della questione del mondo naturale, che affonda le sue radici nel positivismo, è presentata da Patočka nel saggio *Il mondo naturale e la fenomenologia*, contenuto in italiano nell'omonima raccolta (Milano-Udine 2012<sup>2</sup>, pp. 73-126).

<sup>12</sup> Id., *Papiers phénoménologiques*, Grenoble 1995.

movimento, la sua chiave è il *movimento nel mondo*, il movimento di un essere mondano»<sup>13</sup>.

A costituire la base di queste analisi di Patočka su mondo naturale e movimento è quella stessa correlazione di uomo e mondo, già punto di partenza della fenomenologia nella sua versione husserliana, che Heidegger aveva radicalizzato come tale grazie alla sua insistenza sullo *in-der-Welt-sein*, sull'essere-nel-mondo dell'esserci inteso come sfondo imprescindibile sul quale impostare l'indagine fenomenologica. Al pari di Heidegger, se non addirittura con un'attenzione e un'ostinazione ancora più spinte, Patočka ha di mira proprio quella dimensione nella quale uomo e mondo si coappartengono, il campo del loro incontro incessante e inaggrabile. Il movimento è appunto «il filo conduttore dei nostri incontri nel mondo»<sup>14</sup>; esso riguarda un ente che è fin dall'inizio considerato nel suo rapporto essenziale col mondo: «si tratta di un movimento di un essere alla cui essenza appartiene il mondo, il movimento di un essere nel mondo»<sup>15</sup>, a differenza di una pietra, di una pianta, di un animale – ma anche di un soggetto artificialmente staccato dal mondo come quello cartesiano. In conseguenza di questo suo approccio, Patočka tenta di svincolare il movimento tanto dal polo del soggettivismo – e cioè del vissuto, dell'interiorità, della sfera psichica alla Bergson<sup>16</sup> – tanto (e soprattutto) da quello dell'obiettivismo. Proprio su quest'ultimo versante si rende possibile proseguire quella battaglia filosofica, iniziata da Husserl e da Heidegger, contro il cartesianesimo e il dominio oggettivante del mondo che contraddistinguono la modernità, propagandosi fino all'età della tecnica. Questa battaglia assume in Patočka l'originale forma di uno sforzo compiuto per svincolare la nozione di movimento dalla sua interpretazione moderna, frutto di una «oggettivazione sofisticata e di vasta portata»<sup>17</sup>: in virtù di una tale interpretazione, il movimento viene ridotto dalla filosofia e dalla scienza al significato di cambiamento di luogo, e con ciò vincolato all'ambito del mondo oggettivo e della *res extensa*; astratta com'è, questa determinazione del movimento rimane cieca nei confronti di quelle accezioni 'esistenziali' di quest'ultimo che pure abbiamo costantemente sulla bocca: moti dell'animo, emozioni, commozioni, ma anche movimenti e viaggi della letteratura come quelli dell'*Odissea* o della *Commedia* di Dante. Un simile discorso, peraltro, racchiude e prefigura perfettamente quella tensione filosofica 'totale' che è tipica di Patočka, e che lo conduce a riconoscere profonde implicazioni pratiche a questioni apparentemente teoriche, sterili, confinate alla scienza e all'accademia: essenziale è invece, egli dice, sottolineare la rilevanza per la vita di problematiche come quelle del mondo naturale e del movimento<sup>18</sup>. Soltanto sulla base della considerazione della metafisica meccanicista e cartesiana

---

<sup>13</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, p. 122.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>16</sup> *Id.*, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht 1988, pp. 102-103.

<sup>17</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 61.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 81.

che esse tentano di smascherare, infatti, è possibile giungere ad un'autentica comprensione dell'«inaudito slancio della potenza umana» che ha contraddistinto l'età moderna e dei «cataclismi storico-sociali di immensa portata» da essa causati; meccanicismo, legge del calcolo e atteggiamento oggettivistico nei confronti della realtà umana, ad esempio, rappresentano il fondo metafisico che Patočka crede di poter ritrovare al di sotto del fenomeno del capitalismo, nonché della versione del «supercapitalismo monopolistico» nel quale esso si presenta nella contemporaneità e dei fenomeni di alienazione che sempre più iniziano a palesarsi anche all'interno del suo rivale critico, il socialismo<sup>19</sup>.

Al centro di questa analisi del mondo naturale come mondo del movimento, anteriore al processo di oggettivazione, si trovano tre 'configurazioni' del rapporto dell'uomo al mondo, tre fondamentali *movimenti dell'esistenza umana*. Tutta la nostra vita, secondo Patočka, si dispiega infatti secondo tre forme di movimento: anzitutto, un movimento di *radicamento*, o di accettazione, mediante il quale possiamo appunto radicarci del mondo, ancorarci ad una dimensione di senso preliminare nella quale risultiamo gettati, onnipresente sfondo di passività della nostra individuazione; sulla base di questo ancoraggio al mondo, poi, la vita dovrà *prolungarsi* nella soddisfazione periodica dei suoi bisogni, nell'inserimento nell'ambiente, nell'organizzazione funzionale e sistematica dei rapporti e delle attività, nella *reifificazione* delle persone e del mondo che il processo di soddisfacimento di queste esigenze richiede; a fronte di questa vera e propria «alienazione» che il secondo movimento dell'esistenza comporta, infine, si dà per Patočka la possibilità di *ridestarsi* mediante l'assunzione della propria finitudine, della morte, dell'apertura all'avvenire e alla verità che l'esistenza porta essenzialmente con sé: è questa la fondamentale opportunità che ci viene offerta dal terzo movimento, definito appunto 'dell'esistenza', 'della verità' o 'di apertura'<sup>20</sup>.

Non è difficile notare come lo schema dei tre movimenti dell'esistenza di Patočka sia ispirato a quello dei tre esistenziali fondamentali – *Befindlichkeit*, *Verfallen* e *Verstehen* – che in *Essere e tempo* venivano 'raccolti', in virtù della loro «cooriginarietà», nella struttura unitaria della *Cura*<sup>21</sup>. È per questo che il secondo e il terzo movimento, rispettivamente associabili all'esistenziale della deiezione e a quello della comprensione, riecheggiano palesemente i temi della contrapposizione tra vita inautentica e vita autentica, come lo stesso Patočka dichiara esplicitamente<sup>22</sup>. Il nesso tra esistenziali e movimenti, inoltre, diventa impossibile da ignorare se si considera la base sulla quale sia gli uni che gli altri sono tracciati: la temporalità originaria. Proprio come le strutture

<sup>19</sup> Ivi, pp. 82-83.

<sup>20</sup> Tra i vari passi dedicati da Patočka ai tre movimenti dell'esistenza, oltre a quelli che prendiamo in considerazione, cfr. anche *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, cit., pp. 107-124.

<sup>21</sup> Cfr. *Essere e tempo*, §§ 28-42. Sul rapporto tra esistenziali heideggeriani e movimenti patočkiani, cfr. R. Terzi, *Il tempo del mondo*, cit., pp. 230 sgg.

<sup>22</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., pp. 123-24.

heideggeriane, infatti, i movimenti di Patočka possono coappartenersi senza escludersi soltanto in quanto «ognuno di questi movimenti comprende in sé un complesso di temporalità, senza il quale non sarebbe nemmeno un movimento», il che significa che «in ognuno di essi domina una diversa 'estasi', un orizzonte diverso»<sup>23</sup>: il passato nel primo movimento, il presente nel secondo e il futuro nel terzo. Essendo riconducibile a questo dispiegamento estatico, e non ad una successione cronologica, la natura dei tre movimenti non può dunque essere compresa se non «mediante la *considerazione della temporalità* della vita»<sup>24</sup>.

Al tempo stesso, tuttavia, la considerazione di questa linea di continuità tra l'analitica esistenziale e le riflessioni di Patočka implica la valorizzazione delle divergenze, delle integrazioni e delle critiche che il filosofo ceco muove a quest'ultima: si tratta, per lui, di ripetere «su una base nuova» il progetto heideggeriano di presentare una fenomenologia dell'esistenza, del mondo, dell'intramondano<sup>25</sup>. Diversi sono gli aspetti sotto i quali Patočka tenta questo superamento del pensatore che forse più di tutti gli ha offerto materiale dal quale prendere le mosse nelle sue indagini; coerentemente col percorso che scegliamo di intraprendere in questa sede, prenderemo le mosse da due 'assi' sui quali avviene la reinterpretazione patočkiana degli esistenziali heideggeriani come movimenti: i) la riconfigurazione dell'esistenziale della *Befindlichkeit* nell'elaborazione del primo movimento dell'esistenza; ii) l'importanza della *Stimmung* dell'*angoscia* nella tematizzazione del terzo movimento come versione della vita autentica. Su questa base, poi, saremo pronti a volgerci all'influenza che l'appropriazione della 'svolta emotiva' heideggeriana da parte di Patočka esercita sulle tesi dei *Saggi eretici* che hanno di mira l'origine e lo statuto del politico e della comunità, nonché dei lineamenti di filosofia della prassi da esse implicati.

(i) *Befindlichkeit e primo movimento*. Il fatto che il primo movimento dell'esistenza di Patočka venga tematizzato su ispirazione del concetto heideggeriano di *Befindlichkeit* si rende palese a partire da una serie di rimandi diretti, quasi letterali, ad essa che il filosofo ceco introduce nella sua descrizione: l'ambito del radicamento nel mondo, egli dice, è quello che riguarda «l'originario rapportarsi totalmente a sé, la disposizione emotiva, il 'come stiamo', il 'come ci sentiamo'»<sup>26</sup>; la sua dimensione è quella «della passività, dell'essere esposti»<sup>27</sup>; il rapporto con la totalità che in essa ci è concesso avviene «nell'affettività, nel modo in cui si 'intonano' con noi, nel *come* le siamo esposti, come siamo aperti e sensibili nei suoi confronti»<sup>28</sup>. Anche il fondamento temporale del primo movimento di Patočka, come si è accennato, rimanda a quello che in *Essere e*

<sup>23</sup> J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, a cura di M. Carbone, prefazione di P. Ricoeur, con uno scritto di R. Jakobson, Torino 2008, p. 38. Cfr. anche *Papiers phénoménologiques*, p. 113.

<sup>24</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 65.

<sup>25</sup> Id., *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble 2002, p. 168.

<sup>26</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 112.

<sup>27</sup> Ivi, p. 113.

<sup>28</sup> Ivi.

*tempo* Heidegger ritrova al di sotto della *Befindlichkeit*<sup>29</sup>: al radicamento, infatti, corrisponde «il carattere temporale del passato, la dimensione temporale di ciò che è già globalmente aperto in una passività preliminare, il ‘come ci troviamo, come stiamo’»<sup>30</sup>.

Della *Befindlichkeit* di *Essere e tempo*, insomma, Patočka mantiene sia il nesso strutturale che Heidegger aveva individuato tra la dimensione ontologica passiva, fattuale, gettata dell’uomo e la componente emotiva di quest’ultimo come ‘volto ontico’ di questa stessa dimensione, sia il rimando all’estasi temporale del passato come fondamento del carattere preliminare di questa struttura. Un altro aspetto decisivo che Patočka ricalca da questo snodo dell’analitica esistenziale è la ‘derivazione’ della vita inautentica da questa componente passivo-emotiva dell’uomo: così come per Heidegger la *Befindlichkeit* causa la fuga presso l’ente che l’esserci compie nella deiezione<sup>31</sup>, anche per Patočka il primo movimento è «punto di partenza» del secondo<sup>32</sup>, dal momento che è proprio la necessità di prolungare il radicamento nel mondo mediante la soddisfazione sistematica dei bisogni a far sì che la vita tenda in definitiva verso una reificazione di sé e uno scadimento presso le cose e il mondo obiettivo.

Proprio a partire da quest’ultimo punto è possibile notare una prima, fondamentale differenza tra l’analisi dell’esistenza di Patočka e quella di Heidegger. È evidente, infatti, come il discorso del filosofo ceco, pur ricalcando l’architettura concettuale dell’analitica esistenziale, si muova in una dimensione in parte diversa da quest’ultima: una dimensione nel complesso che è sì in una certa misura formale, volta al riconoscimento fenomenologico di forme e strutture dell’esperienza, ma che al contempo tende a lasciare molto più spazio al concreto, all’empirico, ai *fatti* che riempiono queste strutture. Uno degli intenti che Patočka dichiara con maggiore forza, e che segna nettamente tutto il suo rapporto con lo Heidegger del periodo di *Essere e tempo* in relazione alla problematica del mondo naturale, è appunto quello di *de-formalizzare* l’impianto dell’analitica esistenziale in vista di una determinazione più concreta dell’essere-nel-mondo dell’uomo, determinazione che Heidegger avrebbe relegato nel campo dell’ontico:

La concettualità dell’ontologia dell’esserci è sufficiente per intraprendere una descrizione del mondo naturale? La concettualità dell’ontologia dell’esserci è essenzialmente vuota, formale (...). Il mondo naturale, tuttavia, è un apriori antropologico, *materiale, ontico*. L’intenzione fondamentale di *Sein und Zeit* non è il problema del mondo naturale (...). La descrizione del mondo naturale non si limita all’ontologia. Le è necessario anche prendere in considerazione le strutture ontiche, antropologiche.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> *Essere e tempo*, § 68b.

<sup>30</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 66.

<sup>31</sup> «La situazione emotiva apre l’esserci nel suo esser-gettato e, innanzi tutto e per lo più, nella forma della diversione evasiva» (*Essere e tempo*, p. 169).

<sup>32</sup> *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 109.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 137-142.

Nel caso del primo movimento dell'esistenza, questo sforzo di «modificare la linea di confine stabilita da *Sein und Zeit* tra l'ontico e l'ontologico, il trascendentale e l'empirico, l'ontologico e l'antropologico»<sup>34</sup> permette a Patočka di innestare sullo schema ancora troppo formale della *Befindlichkeit* l'analisi di alcuni fenomeni radicalmente empirici, mettendoli in stretta relazione con la dimensione ontologica dischiusa su ispirazione di quest'ultima. L'ambito di passività del radicamento, ad esempio, arriva ad esprimersi persino nel «semplice, empirico fatto dell'umana impotenza in età infantile»<sup>35</sup>; al contempo, tuttavia, quest'ultimo «non è un mero, rozzo fatto», dal momento che esso «si trova in connessione con la legge che inerisce all'essere stesso dell'uomo»<sup>36</sup>. La questione è appunto quella del rapporto tra fatto e struttura, tra la pienezza dell'esperienza e la fondamentale vacuità della legge: Patočka, rispetto ad Heidegger, vorrebbe radicalizzare la prima componente, ma sempre tenendo ferma la seconda. Se consideriamo, inoltre, che proprio l'analitica esistenziale heideggeriana aveva segnato un inaudito spostamento dell'analisi filosofica dell'esperienza in direzione della componente della *Faktizität*, della «vita effettiva»<sup>37</sup>, e che proprio l'introduzione della *Befindlichkeit* aveva rappresentato una delle mosse più decisive in tal senso, comprendiamo come quello di Patočka si configuri come un approfondimento di Heidegger sullo stesso terreno dischiuso da quest'ultimo, come un compimento della fenomenologia dell'esserci che si dispiega nella stessa direzione che Heidegger, pur non essendo riuscito ad andare fino in fondo, aveva indicato.

Un secondo elemento, forse ancora più evidente, mediante il quale Patočka ritiene di poter integrare l'analisi heideggeriana dell'esistenza è lo sviluppo della dimensione dell'intersoggettività, del con-essere (*mit-sein*) che in *Essere e tempo* veniva lasciata in sospenso<sup>38</sup>. Si tratta, come è noto, di un tema 'classico' di molti dei percorsi filosofici che, prendendo ispirazione dall'analitica esistenziale, mirano ad una sua ridiscussione o ad un suo approfondimento. Nei movimenti esistenziali di Patočka, esso assume dichiaratamente un'importanza estrema: il contatto con gli altri viene definito come il «vero e proprio centro del nostro mondo», capace di conferirgli «il suo contenuto più proprio e anche il suo senso principale, e forse addirittura *tutto* il suo senso»<sup>39</sup>. Nel caso del primo movimento della vita umana, questa componente intersoggettiva della nostra esistenza si mostra più che mai nella sua essenzialità: è infatti proprio questa dimensione, di radicamento nel mondo ma anche, come si è detto, di *accoglienza*, quella

<sup>34</sup> R. Terzi, *Il tempo del mondo*, cit., p. 202. Per un'analisi (qui impossibile da sviluppare) del tema della *corporeità*, fondamentale su questo versante della critica di Patočka ad Heidegger, cfr. Ivi, pp. 178 sgg.

<sup>35</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 65.

<sup>36</sup> Ivi.

<sup>37</sup> Su questo tema cruciale, cfr. G. Bruni, *Heidegger e l'essere come fatticità. Vol. 1: La temporalità vuota, il dominio della celatezza, l'Eclissi dell'«Altro»*, Pisa 1997, e Id., *Heidegger e l'essere come fatticità. Vol. 2: Il primato della celatezza*, Pisa 1999.

<sup>38</sup> *Essere e tempo*, § 26.

<sup>39</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 103.



che «mostra, con evidenza ancora maggiore che non tutta la successiva mobilità umana, che il movimento dell'uomo è in realtà un *co*-movimento in reciprocità con gli altri»<sup>40</sup>. Passività ontologica e apertura essenziale all'alterità, insomma, sono l'una lo specchio dell'altra: la disposizione emotiva è intesa da Patočka come via privilegiata per entrare in contatto col 'co-' che ci struttura, una consapevolezza da ottenersi, ancora una volta, con e oltre Heidegger. Che altro è l'accoglienza, infatti, se non una *Geworfenheit* vista 'al contrario', un esser-gettato che si rivela come tale soltanto nella necessità di essere accolti dall'altro, un esistenziale il cui senso non solo non si esaurisce nel mero solipsismo dell'individuazione, ma che proprio in quanto appartenente ad un ente ontologicamente 'solo', individuato nella *Jemeinigkeit*, rimanda più che mai a coloro che sono chiamati a 'reggere' questa sua solitudine? «L'uomo non è solo gettato nella realtà, è anche accettato; non è gettato se non in quanto accettato; l'accettazione è una componente dell'esser-gettato»<sup>41</sup>.

(ii) *Angoscia e terzo movimento*. Molto simile è il discorso per quanto riguarda la derivazione del terzo movimento dell'esistenza di Patočka dall'analitica esistenziale di Heidegger, e cioè nello specifico dalla descrizione heideggeriana della vita autentica e del primato di quella dimensione, legata soprattutto all'esistenziale del *Verstehen*, nella quale trovano spazio temi come l'assunzione della comprensione dell'essere che contraddistingue l'esserci, l'autentico progettarsi in possibilità, la preminenza dell'avvenire in contrapposizione al dominio del presente che contraddistingue la vita inautentica, deietta presso le cose e dispersa. Su questa linea, anzi, Patočka è ancora più esplicito nel riconoscere il suo debito nei confronti di *Essere e tempo*:

Nel momento in cui la vita si dimostra capace di affrontare faccia a faccia la propria finitezza, essa è in grado – come ha cercato di dimostrare Heidegger – di superare la sua precedente dispersione, la sua 'caduta' nelle cose e il loro potere su di sé, cioè la sua propria cosificazione<sup>42</sup>.

Gli echi dell'heideggeriano essere-per-la-morte, inteso come atteggiamento esistenziale in grado di invertire la diversione dell'esserci dalla propria finitudine, segnano profondamente la tematizzazione patočkiana di questo versante della vita umana: la «mortificazione», e cioè l'azione della morte che assoggetta l'uomo tanto più quanto questi tenta di prescindere da essa, paradossalmente «può essere sconfitta unicamente attraverso *l'adesione aperta alla mortalità*»<sup>43</sup>, affrontando dunque a viso aperto quella possibilità eminente che struttura l'esistenza e che quest'ultima «conferma proprio con la sua fuga» da essa.

Nella tematizzazione della vita autentica svolta in *Essere e tempo*, Heidegger aveva ribadito, e anzi portato al suo culmine, quella 'rivoluzione emotiva' della considerazione filosofica dell'uomo che l'introduzione della *Befindlichkeit* tra

<sup>40</sup> Ivi, p. 66.

<sup>41</sup> Id., *Le monde naturel*, cit., *Postface*, p. 176.

<sup>42</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 67.

<sup>43</sup> Ivi, p. 118.

gli esistenziali condensava: egli aveva infatti affidato proprio ad una tonalità emotiva, e cioè all'angoscia (*Angst*), il ruolo fondamentale che consiste nel distogliere l'esserci dalla fuga deiettiva presso l'ente, di metterlo di fronte al «mondo in quanto mondo»<sup>44</sup>, all'essere-nel-mondo come tale, di rivelare nell'esserci, autenticamente isolato nella sua «spaesatezza» costitutiva, «l'essere-per il più proprio poter-essere, cioè l'esser-libero-per la libertà di scegliere e possedere se stesso»<sup>45</sup>. Due anni dopo, nella prolusione *Che cos'è metafisica?*, egli aveva rilanciato questa funzione dell'angoscia come 'porta d'ingresso emotiva' all'autenticità: definita ora come «esperienza fondamentale del Niente»<sup>46</sup>, e perciò della differenza ontologica, essa assurgeva a vero e proprio momento fondativo – in un'implicita contrapposizione con Husserl e la sua *epoché*<sup>47</sup> – di una filosofia in grado di disporsi ad un livello più profondo e originario tanto della scienza quanto della logica in virtù della sua capacità di prendere in considerazione questo ni-ente, impalpabile eccedenza rispetto alla totalità dell'essente e al contempo ambito della sua fondamentale provenienza, che la logica e la scienza per loro natura tralasciano. Il terzo movimento di Patočka riecheggia indubbiamente entrambi questi momenti del percorso heideggeriano, nei quali alla dimensione emotiva viene riconosciuta un'importanza difficilmente eguagliabile. Dell'angoscia di Heidegger, infatti, vengono apertamente ripresi diversi aspetti: la necessità di guadagnare l'autenticità in una sorta di 'isolamento ontologico', ripiegamento abissale e quasi eroico verso il fondo singolare del proprio essere mediante la possibilità massimamente individualizzante della morte, di contro al misconoscimento e allo sgravamento dal peso dell'individualità che contraddistingue la tranquillizzante fuga verso le cose: «*essere* significa essere nell'assoluta singolarità, nell'esposizione al pericolo assoluto»<sup>48</sup>; la sensazione di 'sospensione', di perdita di un terreno sotto ai piedi, del venir meno di un fondo di significatività e di un rassicurante fondamento di senso che si prova in questo movimento di distacco dagli enti e dalle dinamiche che assorbivano la nostra fuga nel mondo, facendoci sentire a casa<sup>49</sup>: terra e cielo, «referenti»<sup>50</sup> del movimento esistenziale, cessano ora di offrire «un punto d'appoggio definitivo, un radicamento, uno scopo o un perché definitivi»<sup>51</sup>, sicché la situazione viene ad assomigliare ad un «terremoto»; la connessione, infine, di tale situazione emotiva con il 'mostrarsi' di un'eccedenza rispetto all'ente, di «qualcosa di totalmente

<sup>44</sup> *Essere e tempo*, p. 229.

<sup>45</sup> Ivi.

<sup>46</sup> Id., *Che cos'è metafisica?*, Milano 2001, p. 47.

<sup>47</sup> Critica implicita ad Husserl che Patočka, oltre ad esplicitare nella sua interpretazione di *Che cos'è metafisica?*, condivide pienamente: cfr. il saggio *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, Verona 2009, pp. 313-346.

<sup>48</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 118.

<sup>49</sup> «Non rimane nessun sostegno [...]. Noi 'siamo sospesi nell'angoscia» (M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 50). «Nell'angoscia ci si sente 'spaesati'» (*Essere e tempo*, p. 230).

<sup>50</sup> Su terra e cielo come referenti, tema importante della fenomenologia di Patočka, cfr. *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., pp. 62 sgg. e pp. 97 sgg.

<sup>51</sup> Ivi, p. 67.

diverso da tutto ciò che è essente»<sup>52</sup>, una differenza che, nel contesto del dominio dell'ente che contraddistingueva la vita decaduta presso le cose e la reificazione, veniva obliata.

Ma anche qui, a fronte di questa continuità col pensiero heideggeriano, Patočka si sente in dovere di attuare un superamento radicale del maestro sotto certi aspetti. Tra essi, spicca ancora una volta quello dell'intersoggettività, dell'apertura all'altro: il nesso singolarità-finitudine-differenza dall'ente, infatti, lasciato a se stesso, non basta affatto ad esaurire il senso di questo terzo movimento e dell'autenticità che mediante esso l'uomo può conquistare. Anche in questo caso il cuore della dinamica esistenziale va ritrovato nel rapporto con l'altro: un rapporto che è «individualizzante in un senso più profondo», e cioè in un modo tale che dal raccoglimento su di sé che esso implica «non si può dedurre che non sia presente anche l'altro»<sup>53</sup>. Singolarità e finitudine, per Patočka, riguardano propriamente soltanto una prima fase, «meramente negativa»<sup>54</sup>, di questo movimento, mediante la quale io mi rendo conto di non essere una cosa, di essere, a differenza di un qualsiasi altro ente, esistente e mortale, e perciò chiamato ad assumere il peso delle mie possibilità – ma nulla di più. Per compiere il movimento dispiegandone le possibilità positive è necessaria una seconda fase, nella quale la vita prende coscienza del fatto che essa «non può rivolgersi a nient'altro che a un'altra vita», di «essersi conquistata soltanto per *dedicarsi* (...), per consegnarsi agli altri»<sup>55</sup>. Mediante questa dedizione di sé io posso addirittura raggiungere «*la coscienza di me stesso come essere essenzialmente infinito*»<sup>56</sup>: una conquista dell'infinità mediante la vita per l'altro nella quale, forse, risiede in assoluto la massima divergenza di Patočka rispetto ad Heidegger, compiuta deroga alla 'dittatura della finitudine' di quest'ultimo e al suo essenziale legame con l'invalidabile solipsismo esistenziale. In questa seconda fase del terzo movimento, infatti, si ha un vero e proprio «superamento della finitezza», il quale va inteso, hegelianamente, «nel senso del *superare e conservare*»<sup>57</sup>, sintesi esistenziale che è quanto di più lontano ci sia dall'atmosfera kierkegaardiana dell'analitica di Heidegger, e che pure, ancora una volta, si configura come compimento di un percorso che proprio in Heidegger aveva affondato le proprie radici. E come nel caso della riconfigurazione della gettatezza tra *Befindlichkeit* e primo movimento, anche qui la dialettica di appropriazione e di integrazione che segna il confronto di Patočka con Heidegger si esplica sull'asse solipsismo-alterità, e precisamente nel ricavare dal fondo singolarissimo e massimamente individualizzante delle strutture dell'esistenza le più radicali implicazioni

<sup>52</sup> Ivi, p. 118. La questione della differenza ontologica in Patočka andrebbe affrontata in riferimento al fondamentale progetto della «fenomenologia asoggettiva» e del tema dell'«apparire in quanto tale» sviluppati da quest'ultimo, cosa che in questa sede non è possibile fare. Tra i testi di Patočka, si rimanda soprattutto alla seconda parte dei *Papiers phénoménologiques*.

<sup>53</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 116.

<sup>54</sup> Ivi, p. 111.

<sup>55</sup> Ivi, p. 68.

<sup>56</sup> Ivi, p. 111.

<sup>57</sup> Ivi, p. 119.

intersoggettive, direttamente proiettate verso la dimensione *comunitaria*: col terzo movimento, infatti, dice Patočka, può formarsi «una comunità di coloro che si comprendono nella rinuncia e nella dedizione»<sup>58</sup>.

Se queste ultime considerazioni ci paiono particolarmente proiettate verso quella messa a tema della comunità e del politico che, come vedremo, viene attuata nei *Saggi eretici*, altrettanto si può dire di un ulteriore aspetto che risalta in questo ramo dello sviluppo patočkiano di Heidegger, peraltro direttamente connesso al tema dell'intersoggettività. Dopo aver ammesso esplicitamente come proprio all'analisi heideggeriana si debba la scoperta della dicotomia tra perdita di sé e riconquista di sé, e quindi tra secondo e terzo movimento, Patočka associa criticamente le sue carenze nella tematizzazione della dimensione intersoggettiva e corporea ad un complessivo errore di impostazione che consiste nel ricondurre le dinamiche strutturali dell'esistenza e del mondo ad un «destino metafisico di cui siamo diventati vittime e al cui pericolo dobbiamo rimanere esposti»<sup>59</sup>: in uno dei suoi attacchi più espliciti al pensiero heideggeriano, il filosofo ceco afferma di volersi tenere lontano dal rischio di cadere «nell'irrazionalismo di quell'essere preliminare alla cui grazia e disgrazia si troverebbe esposto il senso stesso dell'essere umano»<sup>60</sup>. La volontà di salvaguardare questa 'esposizione' dell'uomo e del suo senso dall'ambito in cui questa impostazione – riconducibile soprattutto allo Heidegger successivo alla *Kehre*, che comunque Patočka non manca di valorizzare<sup>61</sup>, e alla *Seinsgeschichte* – la relegherebbe ha come motivazione l'esigenza di preservarne l'essenziale natura *pratica*, il vero e proprio invito alla prassi che tutte queste analisi fenomenologiche sul mondo naturale devono essenzialmente offrire. Nel caso dell'ipotesi 'irrazionalistico-destinale', infatti, il movimento

non avrebbe alcuna implicazione umana, nessun valore pratico, e si ridurrebbe a un mero dialogo tra ciò che è superiore e la terra di cui l'uomo sarebbe intermediario; ma rimarrebbe totalmente emarginato da questo processo ciò che l'uomo è e ciò che può essere per l'uomo<sup>62</sup>.

Questo fondamento pratico che il discorso descrittivo del mondo naturale di Patočka vorrebbe implicare emerge in particolar modo nel discorso sul terzo movimento dell'esistenza. In misura ancora maggiore rispetto agli altri due, infatti, esso rappresenta per Patočka il campo di una teoria e di una contemplazione essenzialmente chiamata a superare se stessa per divenire azione: «il fatto di vivere in una possibilità è qui anche un afferramento, una realizzazione di questa possibilità e, pertanto, una modalità della prassi»<sup>63</sup>. Limitarsi a descrivere il terzo movimento senza *compierlo* nell'esistenza, in altre parole, non corrisponderebbe

---

<sup>58</sup> *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, cit., p. 123.

<sup>59</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 124.

<sup>60</sup> Ivi, p. 124.

<sup>61</sup> Cfr. ad es. J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., pp. 282-283.

<sup>62</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 125.

<sup>63</sup> *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, cit., p. 119.

affatto alla natura del compito filosofico per come Patočka lo intende, finanche nei recessi apparentemente più teoreticisti della sua attività di fenomenologo.

## 2. I *Saggi eretici*: origine e senso della storia, della filosofia e della politica

La mossa fondamentale mediante la quale Patočka, al principio dei suoi *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, riconfigura la tematica fenomenologica in un'indagine sul senso della storia e della politica è la reinterpretazione del mondo naturale come mondo *pre-istorico*, alla quale è dedicato il primo dei *Saggi*. Per attuare questa riconfigurazione, Patočka si serve di quei medesimi concetti e riflessioni da lui sviluppate su un piano apparentemente storico, orientato ad un'analisi dell'uomo e del mondo che si asteneva dal porre in questione le coordinate cronologiche. Così, a subire questa traslazione sono anzitutto i tre movimenti dell'esistenza umana, vera e propria chiave della prima importante tesi sostenuta nei *Saggi*: quella sull'origine della storia dal mondo pre-istorico, che per Patočka coincide nientemeno che con la nascita della filosofia e della politica. Come spartiacque tra queste due fasi, infatti, egli chiama in causa proprio il terzo movimento, quello dell'apertura e della verità, e più precisamente la sua *emersione*. Caratteristica essenziale della vita pre-istorica è appunto quella di essere priva di questa possibilità di apertura, del contatto con la problematicità, con l'incessante messa in discussione di ogni senso consolidato che il terzo movimento porta con sé; il mondo naturale inteso come mondo pre-istorico, insomma, è anzitutto «il mondo prima della scoperta della sua problematicità»<sup>64</sup>. In realtà, la possibilità dell'apertura non è meramente *assente* nel mondo pre-istorico: essa è, più precisamente, «rimossa», ossia «presente in una forma indeterminata, che è fornita proprio dall'attività che con il suo dinamismo nasconde il suo stesso tema»<sup>65</sup>. La vita pre-istorica è dunque quella forma di esistenza che per così dire ricaccia continuamente nel buio le possibilità che il movimento di apertura porta con sé, impedendone il pieno dispiegamento. Compiutamente sviluppati, in essa, sono invece il primo e il secondo movimento, il radicamento e il prolungamento della vita nel mondo: è per questo che tale modo di esistere appare a Patočka come «incatenamento della vita da parte della vita stessa»<sup>66</sup>, mera riproduzione fisica e sopravvivenza fine a se stessa, conservazione della fiamma vitale, assoggettamento al progetto di «vivere semplicemente per vivere»<sup>67</sup>.

Non stupisce, pertanto, ritrovare in queste pagine sulla storia quelle stesse tendenze che si potevano riscontrare nei testi esclusivamente fenomenologici di Patočka, e che sono così rilevanti ai nostri fini: radicale appropriazione e al

---

<sup>64</sup> *Saggi eretici*, cit., p. 15.

<sup>65</sup> Ivi, p. 18.

<sup>66</sup> Ivi, p. 19.

<sup>67</sup> Ivi, p. 18.

contempo critica di Heidegger, maggiore insistenza sui temi dell'intersoggettività, della concretezza dei fenomeni, della fatticità e della corporeità, conseguente apertura verso la prassi e la fondazione della comunità; potremmo anzi dire che nei *Saggi eretici* la maggior parte di queste istanze viene portata a compimento. Per quanto riguarda la continuità con Heidegger, Patočka stesso riconosce il suo debito in almeno due passi decisivi: nel primo saggio sul mondo preistorico, laddove ammette che il concetto heideggeriano di apertura, pur non rappresentando la definitiva soluzione alla questione del mondo naturale, risulta, in virtù della sua capacità di valorizzare il carattere originariamente storico del manifestarsi delle strutture dell'essere, la «base più adeguata su cui una tale soluzione si possa fondare»<sup>68</sup>; alla fine del secondo saggio, dedicato all'inizio della storia, nella quale, dopo aver confrontato le due prospettive a suo parere più complete e avanzate a disposizione di una filosofia che voglia interrogarsi sulla storia, e cioè quelle di Husserl e di Heidegger, Patočka dichiara esplicitamente di ritenere quest'ultima «più adatta» dell'altra in virtù della maggiore valorizzazione che in essa trovano i temi della libertà e della responsabilità, veri «punti di partenza» della meditazione heideggeriana. Heidegger è infatti agli occhi di Patočka nientemeno che «il filosofo del primato della libertà»<sup>69</sup>, intendendo quest'ultima come «libertà di lasciare l'ente così com'è, libertà di non deformare l'ente»<sup>70</sup>, e dunque come vera e propria *responsabilità* nei confronti del «mistero eterno dell'ente», della differenza ontologica e del disvelamento che «produce necessariamente un mutamento non solo nella regione degli enti accessibili, ma anche nel mondo di una determinata epoca»<sup>71</sup>; la storia, ai suoi occhi, si mostra dunque come «una responsabile realizzazione di quel rapporto che è l'uomo»<sup>72</sup>: essa, pertanto, per Heidegger come per Patočka, «non è una visione, ma una responsabilità»<sup>73</sup>. È per questo che una sua comprensione autentica presuppone l'analitica dell'esistenza di *Essere e tempo*, a cominciare dagli esistenziali del progetto e della situazione emotiva: «senza di essi non è possibile capire la vita come libertà e come storia [*historie*] originaria»<sup>74</sup>; inoltre, anche il tema della deiezione gioca un ruolo fondamentale in questa comprensione: soltanto a partire da Heidegger, afferma Patočka, è possibile affrontare quel problema dello scadimento dell'uomo nelle cose e nel mondo capace di tenere «interamente prigioniero» le filosofie della storia dominanti all'epoca dei *Saggi* e con le quali essi si confrontano<sup>75</sup>.

---

<sup>68</sup> Ivi, p. 12.

<sup>69</sup> Ivi, p. 56.

<sup>70</sup> Ivi.

<sup>71</sup> Ivi, p. 57.

<sup>72</sup> Ivi, p. 56.

<sup>73</sup> Ivi.

<sup>74</sup> Ivi, p. 55.

<sup>75</sup> Ivi, p. 58. La polemica col marxismo, dunque, si configura su questo versante come sforzo di comprendere l'alienazione e la reificazione dell'uomo non a partire dai meri rapporti di produzione, bensì facendo riferimento ad una tendenza 'sottostante' riconducibile heideggerianamente alla struttura stessa dell'esistenza umana. Su questi temi, cfr. G. D. Neri, *Il mondo del lavoro e della fatica*, in Id., *Il sensibile, la storia, l'arte. Scritti 1857-2001*, Verona 2003, pp. 156-

Tuttavia, anche questa volta, e anzi a maggior ragione, Patočka ritiene di dover riorientare questo fondamento heideggeriano della propria indagine. Così come l'analisi ontologico-fondamentale del mondo naturale sviluppata in *Essere e tempo* rimaneva troppo formale, non sufficientemente diretta alla concretezza ontica dell'esperienza, anche nel caso in cui ci si rivolga al mondo pre-istorico non ci si potrà fermare ad Heidegger, ma bisognerà partire dalla sua impostazione per superarla: essa, infatti, si rivela in questo ambito troppo sbilanciata verso quelle «modalità dell'atteggiamento aperto dell'uomo che hanno il carattere di scoperta tematica degli enti e dell'essere» – come ad esempio il linguaggio, la filosofia, la tecnica, l'arte<sup>76</sup> – e dunque verso il terzo movimento dell'esistenza; l'orientamento heideggeriano non è in grado, invece, di concentrarsi pienamente «su quell'originario e primario progetto dell'uomo naturale e non problematico, su quella vita semplice che è contenuta nell'evidenza del senso accettato», una vita fatta di una serie di tradizioni e immersa in una concretezza riconducibile a quel dominio dei primi due movimenti che rende l'esistenza pre-istorica tutta impegnata ad esaurirsi nelle sue cieche funzioni di sopravvivenza. Un tale rimprovero ad Heidegger, come abbiamo visto, era già prefigurato nei testi fenomenologici di Patočka; riproponendolo nei *Saggi*, il filosofo ceco sceglie di ricollegarsi ad un'altra meditazione che prende le mosse da Heidegger (e da Aristotele) per poi distaccarsene proprio sotto questi aspetti: quella di Hannah Arendt. Rifacendosi direttamente a *The human condition* e alle riflessioni di ispirazione aristotelica sulla «vita pratica, attiva» lì sviluppate, Patočka afferma che una radicale carenza dell'analitica esistenziale di Heidegger – che pure aveva avuto il grande merito di sviluppare un'analisi dell'ente intramondano come mezzo (*Zeug*) e dell'utilizzabilità (*Zuhandenheit*) – consisteva nella mancata tematizzazione del tema del *lavoro*<sup>77</sup>. Quest'ultimo, per Patočka, è senz'altro il fenomeno eminente da interrogare per chi vuole prendere di mira questo ambito nel quale la vita si incatena a se stessa, esaurendosi nel movimento di radicamento e di soddisfacimento organizzato dei bisogni. È proprio mediante il lavoro, infatti, che l'uomo pre-istorico attua quella fuga e quella rimozione dell'apertura, della problematicità e della finitudine che caratterizza essenzialmente il suo stadio: «l'uomo è qui una vita continuamente minacciata e votata alla morte, consacrata a un lavoro che è quindi una continua lotta contro tale minaccia»<sup>78</sup>.

Il mondo pre-istorico, dunque, si rivela a Patočka come «mondo del lavoro e della fatica»<sup>79</sup>, definizione che condensa perfettamente lo scarto ontico e antropologico che il filosofo ceco riconosce tra l'analitica esistenziale heideggeriana e la propria indagine sul mondo naturale, qui trasposta sul piano della filosofia della storia; del resto, questa continuità tra le analisi dei *Saggi*

---

164. Sulle critiche di Patočka al marxismo e alla dialettica in generale è importante la seconda glossa ai *Saggi* (*Saggi eretici*, cit., pp. 160 sgg.).

<sup>76</sup> Ivi, p. 13.

<sup>77</sup> Ivi, p. 18.

<sup>78</sup> Ivi, p. 21.

<sup>79</sup> Ivi, p. 17.

*eretici* e le pagine più strettamente fenomenologiche di Patočka è testimoniata dal fatto che già in esse il lavoro si profilava come quel fenomeno-chiave che un'analisi concreta del secondo movimento dell'esistenza doveva prendere in considerazione<sup>80</sup>. Allo stesso modo, il radicamento non solo strutturale, ma anche empirico negli altri che caratterizzava il primo movimento si riconfigura nei *Saggi* in un'analisi storica di quella «catena dell'accettazione» che nelle civiltà pre-istoriche coinvolge il senso della tradizione, il rapporto tra vivi e morti e tra divini e mortali, la famiglia come struttura chiamata ad accogliere il singolo nel suo uscire dalla «notte dell'individuazione»<sup>81</sup>; così, se già nei testi fenomenologici di Patočka l'unità strutturale heideggeriana di passività e passato esistenziale espressa dalla gettatezza subiva una netta trasformazione nel senso dell'intersoggettività e della concretezza ontica, ora questo processo viene portato all'estremo: una riconfigurazione dei rapporti tra fatto e struttura, tra ontico e ontologico che costituisce dunque il presupposto fenomenologico della descrizione di questo «paesaggio di individuazione e lavoro» che è la pre-istoria di Patočka.

Eppure, coerentemente con il percorso che abbiamo fin qui ricostruito in breve, appare naturale che, nonostante queste sue divergenze da Heidegger, Patočka rimanga profondamente heideggeriano proprio nel punto maggiormente rilevante di questo discorso, e cioè il palese fondamento passivo-emotivo delle sue tesi. Anzitutto, questo fondamento trova espressione nella riproposizione di quella che era già l'immagine-chiave dell'analitica esistenziale heideggeriana (e prima ancora di una delle principali fonti di ispirazione di quest'ultima: le *Confessioni* di Agostino): quella del *peso* esistenziale. Tutto questo primo snodo dei *Saggi eretici*, infatti, viene ricondotto da Patočka proprio a questa constatazione essenziale, vero e proprio fondo inaggrabile e sempre presupposto di ogni discorso sull'esistenza e sulla storia: l'uomo (l'esserci), a differenza di altri enti, è 'di peso a se stesso', ossia costantemente chiamato ad assumere il peso del proprio essere, la responsabilità delle proprie possibilità. Ciò che nella vita pre-istorica viene rimosso, e che come tale determina alla radice questa forma di vivere per vivere, non è altro che questo «peso inerente alla vita umana in generale»; il carattere di peso che contraddistingue il lavoro è appunto fondato su quest'altro carattere più originario, il peso esistenziale<sup>82</sup>. E come in *Essere e tempo* l'esistenza si rivelava come peso anzitutto nella dimensione di gettatezza e di remissione della *Befindlichkeit*<sup>83</sup>, di modo che proprio a partire da qui la motilità dell'esserci si strutturava come *Verfallen*, come fuga deiettiva presso l'ente intramondano<sup>84</sup>, e dunque come tentativo di sgravarsi dal peso, allo stesso modo in Patočka il lavoro, inteso come eminente concrezione ontico-esistentiva della struttura ontologico-esistenziale dello scadimento presso le cose, rappresenta il termine medio di uno

---

<sup>80</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 70.

<sup>81</sup> *Saggi eretici*, cit., pp. 19 sgg.

<sup>82</sup> Ivi, p. 19.

<sup>83</sup> *Essere e tempo*, p. 167.

<sup>84</sup> Cfr. *supra*, n. 31.



schema strutturale non solo esistenziale, ma anche storico, la cui alfa e la cui omega – e cioè, da un lato, la remissione e la gettatezza che si esprimono nel radicamento, dall'altro il potenziale sconvolgimento insito nell'esperienza della libertà, della problematicità e della finitudine del senso – appartengono a quella stessa riconsiderazione dell'essenza dell'uomo che Heidegger esprimeva all'inizio di *Essere e tempo* caratterizzando l'esserci come un ente distinto dagli altri per il fatto che nel suo essere *ne va di* questo essere stesso<sup>85</sup>, e che Patočka riecheggia quando afferma che l'uomo, a differenza dell'animale, è essenzialmente destinato al lavoro per un unico motivo, e cioè per il fatto che «non possiamo prendere semplicemente la vita come qualcosa di indifferente, bensì [...] la dobbiamo sempre 'portare', 'condurre' – farcene garanti e rispondere per essa»<sup>86</sup>.

L'influenza della *Befindlichkeit* heideggeriana, poi, si fa sentire ancora più direttamente nelle pagine più specificamente dedicate all'origine simultanea della storia, della filosofia e della politica, nascita che per Patočka si configura come una vera e propria *reazione* nei confronti della pre-istoria, di modo che quest'ultima viene ad essere il «presupposto della storia»<sup>87</sup>. Anche nella tematizzazione di questo contrasto, di questa «cesura non soltanto qualitativa» tra una vita fine a se stessa e una nuova forma esistenziale nella quale invece «si ha la possibilità di vivere per qualcos'altro»<sup>88</sup>, e così nella conseguente contrapposizione, a storia iniziata, tra la sfera politica e pubblica e quella privata della casa e del lavoro il riferimento esplicito è alle tesi della Arendt e alla sua valorizzazione dell'esperienza della *polis* greca; tuttavia, Patočka attinge al contempo a piene mani da quello stesso serbatoio tematico heideggeriano dal quale lo abbiamo visto prendere le mosse nel momento di evidenziare le specificità del terzo movimento esistenziale. Questa forma di vita politica che per la prima volta rompe con la pre-istoria è infatti «una continua assenza di basi, di ancoraggio»<sup>89</sup>; essa è una vita «alla frontiera di tutto ciò che è», nella quale «emerge qualcosa di completamente diverso dalle singole cose, interessi e realtà che sono pure in essa»; si tratta perciò di un'esistenza eminentemente *libera*<sup>90</sup>. Questa nuova esperienza della libertà, dell'al di là dell'ente e della rottura problematica e traumatica del senso – nella quale, come accennato, «è contenuto anche il germe della vita filosofica»<sup>91</sup> – trova in Patočka una declinazione molto originale (soprattutto, come nota Ricouer, in rapporto alle tesi della Arendt fin qui condivise<sup>92</sup>) nell'esaltazione del *polemos* eracliteo, inteso come principio ad un tempo del cosmo e della comunità, «spirito nell'unità nella discordia e nella lotta» nella quale la *polis* greca si è forgiata: un principio che viene descritto, con accenti molto heideggeriani, come «lampo dell'essere che scaturisce dalla notte

---

<sup>85</sup> *Essere e tempo*, p. 24.

<sup>86</sup> *Saggi eretici*, cit., p. 19.

<sup>87</sup> Ivi, p. 41.

<sup>88</sup> Ivi, p. 43.

<sup>89</sup> Ivi, p. 44.

<sup>90</sup> Ivi, p. 45.

<sup>91</sup> Ivi, p. 46.

<sup>92</sup> Ivi, pp. XXVII-XXXVII, p. XXVIII.

del mondo», e che «lascia essere ogni singolo ente e gli permette di mostrarsi per quello che è»<sup>93</sup>. Ma ciò che più conta in questa sede è che la via d'accesso a questa nuova forma di esistenza, a questo «nuovo modo di essere dell'uomo» sia per Patočka eminentemente *emotiva*: essa, infatti, risiede in una particolare forma di «sconvolgimento» che nella lingua ceca l'autore esprime con una parola, *otřesenost*, nella quale sono racchiusi ad un tempo il significato della scossa, del crollo, e quello traslato di commozione, sconvolgimento emotivo e non meramente fisico<sup>94</sup>. Questa costellazione di significati viene esplicitamente ricondotta da Patočka all'angoscia heideggeriana nel saggio sul senso della storia: soltanto in questa situazione emotiva fondamentale, infatti, è possibile quel «passo indietro davanti alla totalità degli enti», quel «distanziarsi permanente rispetto alle cose essenti»<sup>95</sup> sulla base del quale è possibile conquistare un senso che non sia dogmatico (e perciò 'resistente' alla prova del nichilismo) né meramente relativo (caso in cui per Patočka, d'accordo con Weischedel e non con Nietzsche, si avrebbe in realtà un non senso), un senso che si configura, socraticamente (ma anche heideggerianamente), come ricerca e come domanda.

### 3. Fondazione emotiva della comunità: la «solidarità otřesných»

Tutto il discorso dei primi due saggi sull'origine della storia, della filosofia e della politica dalla pre-istoria, e così le riflessioni del terzo saggio sul senso della storia vengono sviluppate da Patočka nella prospettiva di assolvere il vero compito che egli si propone nei *Saggi eretici*: gettare le fondamenta per la creazione di un «potere spirituale»<sup>96</sup>, di una forma di prassi la cui responsabilità ricada su «quella parte di umanità che è in grado di comprendere che cosa è stato e che cos'è in gioco nella storia»<sup>97</sup>, e cioè di porsi «di fronte alla rivelazione di un aspetto di quel senso irriducibile della storia dell'umanità occidentale che diventa oggi il senso della storia umana in generale»<sup>98</sup>. Questa riattivazione dell'origine ed assunzione del destino dell'Europa prende la forma di un vero e proprio «socraticismo politico»<sup>99</sup>, chiamato ad agire sulla storia e ad indirizzare la comunità soprattutto mediamente ammonimenti e proibizioni, più che con programmi positivi<sup>100</sup>: una politica socratica nella quale si tratta, in sostanza, di proiettare l'intuizione della *cura dell'anima* sulla comunità, cosicché si renda possibile procedere all'edificazione di uno Stato basato sulla giustizia e

---

<sup>93</sup> Ivi, p. 49. Il tema del *polemos* è tutt'altro che estraneo ad Heidegger, anche in chiave politica. Cfr. a tal proposito G. Fried, *Heidegger's Polemos. From being to politics*, Yale 2000.

<sup>94</sup> Cfr. la nota del traduttore in *Saggi eretici*, cit., pp. 47-48.

<sup>95</sup> Ivi, p. 69.

<sup>96</sup> Ivi, p. 151.

<sup>97</sup> Ivi, p. 84.

<sup>98</sup> Ivi, p. 153.

<sup>99</sup> L'espressione è di Ricouer: Ivi, *Prefazione*, p. XXXV.

<sup>100</sup> Ivi, p. 151.

sull'educazione<sup>101</sup>. Siamo di fronte, insomma, all'esito 'pratico' di una meditazione sulla storia che, come abbiamo visto, era fin dal principio – e cioè dal materiale fenomenologico che essa presupponeva – orientata all'azione, nonché piegata verso una dimensione comunitaria che veniva introdotta dalla radicalizzazione della componente intersoggettiva delle strutture esistenziali. Del resto, in questa definitiva conversione politica del terzo movimento dell'esistenza, messa a tema soprattutto nel sesto e ultimo dei *Saggi* ma profilata già dal terzo, si ritrovano sia la natura estremamente singolare, individualizzante del movimento di apertura (quella più direttamente ricalcata sull'angoscia e sull'autenticità heideggeriane) sia il suo rovesciamento intersoggettivo e comunitario: la prima nella coscienza che il *sacrificio* del singolo<sup>102</sup>, e con ciò la sua esistenza finalmente restituita alla sua costitutiva finitudine e mortalità, esibisce un carattere di absolutezza del tutto incommensurabile con tutte quelle ideologie (comprese quelle del progresso e della pace) e quei programmi rispetto ai quali non può mai essere «punto di passaggio», avendo piuttosto «un significato *soltanto in se stesso*»<sup>103</sup>; la seconda nella comprensione della verità eraclitea secondo la quale *polemos* «non divide, ma unisce», e che perciò

solo in apparenza i nemici sono distinti gli uni dagli altri, mentre in realtà si compenetrano nel comune sconvolgimento della quotidianità; comprendono di aver rasentato ciò che dura in eterno e ovunque, perché è sorgente di tutto ciò che è, quindi è divino<sup>104</sup>.

Assolutezza della singolarità (a partire dalla 'scoperta' della finitudine) e unità degli antagonisti – entrambe rivelate dalla decisiva esperienza storica del combattimento al fronte, che Patočka riprende dalle descrizioni di Jünger e Teilhard de Chardin – ricalcano dunque tanto le implicazioni fenomenologiche del terzo movimento dell'esistenza (non solo l'individualizzazione e la dedizione all'altro, ma anche il tema stesso della lotta, centrale in queste ultime pagine dei *Saggi*, veniva riconosciuto come decisivo già nelle pagine fenomenologiche, al pari del lavoro per il secondo movimento<sup>105</sup>) quanto la loro declinazione storica nelle pagine dedicate all'origine della politica (la *polis* come comunità di mortali che si sviluppa e trova il suo senso *inter arma* e nel conflitto interno nel quale consiste la vita politica). Allo stesso modo, un perfetto condensato di questo percorso è

---

<sup>101</sup> Id., *Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*, in *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Stoccarda 1988, pp. 207-82, p. 262. Sull'importante appropriazione patočkiana del tema platonico della cura dell'anima, cfr. J. Patočka, *Platone e l'Europa*, Milano 1997.

<sup>102</sup> Il tema del sacrificio risulta assolutamente centrale in questa fase del pensiero di Patočka nella misura in cui viene inteso come unica via di salvezza capace di svincolare l'uomo dal dominio della tecnica e della calcolabilità. Quanto al rapporto di Patočka con Heidegger nello sviluppo di questo tema, cfr. L. Učník, *Patočka on Techno-Power and the Sacrificial Victim (Obet)*, in AA.VV., *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, a cura di I. Chvatík ed E. Abrams, New York 2010, pp. 187-201.

<sup>103</sup> *Saggi eretici*, cit., p. 145.

<sup>104</sup> Ivi, p. 153.

<sup>105</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 70.

rappresentato anche e soprattutto dalla nota formula con la quale Patočka sintetizza l'esito di queste sue meditazioni, e cioè la «*solidarita otřesených*», la solidarietà tra coloro che hanno provato lo *otřesenost*, lo sconvolgimento anzitutto emotivo che riconfigura problematicamente il senso<sup>106</sup>: l'unità del conflitto di coloro che sono passati da questa esperienza è appunto l'unico «mezzo per superare questa situazione»<sup>107</sup>, ossia lo stadio apocalittico di un'occidente incatenato al terrore in seguito al progressivo scatenarsi della Forza culminato nelle due guerre mondiali e messo in stallo dalla guerra fredda – un'apocalissi preparata dal dispiegamento del destino di quella 'civiltà della tecnica' cartesiana e obiettivista la cui piena comprensione, come accennato, per Patočka può essere demandata soltanto ad una meditazione fenomenologica.

#### 4. L'etica originaria di Patočka

Il versante più propriamente storico-politico del pensiero di Patočka consiste in una costellazione di diversi temi – come ad esempio le riflessioni sulla «superciviltà» o sulla «post-europa», o come lo sviluppo dei temi stessi del sacrificio, del conflitto e della cura dell'anima – ben lontani dall'essere esauriti dalle pagine qui prese in considerazione<sup>108</sup>. In linea col percorso fin qui intrapreso, vale piuttosto la pena di concludere accennando a quella dimensione di fondo capace di conferire un'unità ad un pensiero che, come abbiamo visto, è essenzialmente mosso dall'ambizione di tenere insieme teoria e prassi, fenomenologia e storia, descrizione della realtà e azione su di essa: un fondo unitario della filosofia che, a volerlo in qualche modo etichettare, potrebbe essere definito *etico*<sup>109</sup>, alludendo con ciò alla tensione verso l'assunzione di un *atteggiamento*, di una 'postura' implicata sia, come abbiamo visto, dalle urgenze che lo stesso Patočka ritrova esplicitamente alle spalle delle proprie analisi fenomenologiche, sia al di sotto degli esiti più marcatamente pratici dell'attività di un pensatore che ha concluso nella prassi politica la propria esistenza: proprio l'adesione alla pratica del dissenso di Patočka e in generale degli oppositori coordinatisi nel movimento di Charta 77, infatti, è stata interpretata come «conseguenza di un'etica», ovvero

---

<sup>106</sup> Sulla traduzione di questa espressione, cfr. la nota in *Saggi eretici*, cit., p. 146.

<sup>107</sup> Ivi, p. 151.

<sup>108</sup> Sul Patočka filosofico-politico si possono vedere, tra gli altri, E.F. Findlay, *Caring for the Soul in a Postmodern age. Politics anche Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, Albany 2002, e il recente AA.VV., *Thinking After Europe: Jan Patočka and Politics*, a cura di F. Tava e D. Meacham, Londra 2016.

<sup>109</sup> È questa la convinzione di partenza del già citato studio di F. Tava, *Il rischio della libertà*, nel quale l'indagine sull'etica patočkiana (il cui fulcro viene individuato per l'appunto nel carattere 'rischioso' della libertà per come Patočka la concepisce) ha precisamente lo scopo di cogliere un punto di mediazione tra il polo fenomenologico e quello politico, al di là di ogni partizione. Sul fondamento etico del pensiero di Patočka, visto in continuità con quello di Husserl e di Heidegger e in generale della fenomenologia, cfr. anche R. Terzi, *Il tempo del mondo*, cit., pp. 251 sgg.

come «effetto collaterale di un *ethos*, di una posizione e di una condotta, che si radicano saldamente nel ‘mondo della vita’ del singolo»<sup>110</sup>.

Verrebbe da pensare, per quanto riguarda la concezione di questo *ethos*, ad una radicale divergenza di Patočka dallo Heidegger che, a decenni di distanza dalla disillusione politica conosciuta con la collaborazione col nazionalsocialismo, si rifiutava, nella celebre intervista allo *Spiegel*, di indicare un cammino pratico in risposta alle sollecitazioni degli intervistatori, i quali, fattisi portavoce delle esigenze di «politici, semi-politici, cittadini, giornalisti ecc», richiedevano al filosofo un aiuto in tal senso<sup>111</sup>; a favore di una tale divergenza, del resto, parlerebbero le critiche patočkiane all’atteggiamento heideggeriano esposte sopra. Eppure, al netto di questa innegabile differenza nell’approccio all’azione politica, un nucleo comune tra i due pensatori potrebbe essere rintracciato proprio in questo fondo etico del pensiero, o quantomeno nell’esigenza di tenerlo fermo al di là delle diverse inclinazioni che esso può subire: un fondo che, per quanto riguarda Heidegger, è già ampiamente presente nell’analitica esistenziale di *Essere e tempo* e nella *Fundamentalontologie* lì sviluppata, nella misura in cui, seguendo le analisi di Jean-Luc Nancy, si riconosce nell’etica «ciò che c’è di fondamentale nell’ontologia fondamentale»<sup>112</sup>. Si tratta di un’«etica originaria»<sup>113</sup> nella quale, sempre rifacendoci a Nancy (e dunque sempre tenendo presenti anche i limiti del pensiero heideggeriano da lui rilevati nell’ottica di trarre da esso le categorie per un’ontologia dell’essere-assieme e della comunità), si possono ritrovare alcuni motivi essenziali, spesso soltanto potenziali, che ci sono sembrati particolarmente valorizzati e talvolta portati a compimento da Patočka: un certo primato della prassi, al netto dei ripetuti divieti heideggeriani di distinguere rigidamente un ambito teorico e uno pratico all’interno del pensiero<sup>114</sup>; la centralità della *responsabilità* (intesa non in senso moralistico, bensì esistenziale: responsabilità del senso e della propria esistenza) come preconditione dell’etica e della prassi<sup>115</sup>; la capacità di questa etica, nettamente precedente e più originaria rispetto ad ogni morale stabilita e ad ogni ‘tavola dei valori’, di «tener conto nel modo più rigoroso dell’impossibilità – manifestatasi con la modernità e come tale – di

<sup>110</sup> S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano 2012, p. 337.

<sup>111</sup> M. Heidegger, *Ormai soltanto un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, in Id., *Scritti Politici (1933-1966)*, Casale Monferrato 1998, pp. 263-96, pp. 288 sgg.

<sup>112</sup> J.-L. Nancy, *L’«etica originaria» di Heidegger*, in Id., *Sull’agire. Heidegger e l’etica*, Napoli 2005, pp. 9-56, p. 43.

<sup>113</sup> Il motivo dell’etica originaria è esposto da Heidegger nella *Lettera sull’«umanismo»*, in M. Heidegger, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano 1987, pp. 267-317.

<sup>114</sup> «Nel *Dasein* si tratta di dare senso al fatto di essere – o, più precisamente, nel *Dasein* il fatto di essere è: fare senso. Questo ‘fare senso’ non è né teorico né pratico, se per pratico si intende ciò che si oppone al teorico (ma, a conti fatti, se proprio si dovesse scegliere, chiamarlo ‘innanzitutto’ pratico si accorderebbe maggiormente col pensiero di Heidegger)» (J.-L. Nancy, *L’«etica originaria» di Heidegger*, cit., p. 17). Sulla *praxis* come fondo dell’esserci heideggeriano, cfr. anche le analisi di F. Volpi, come ad es. id., *È ancora possibile un’etica? Heidegger e la filosofia pratica*, «Acta philosophica», vol. XI, 2002, fasc. 2, pp. 291-313.

<sup>115</sup> J.-L. Nancy, *L’«etica originaria» di Heidegger*, cit., p. 29.

presentare un senso già dato e i valori che da esso deriverebbero»<sup>116</sup>, di modo che si possa affermare, richiamando espressioni ed esigenze che Patočka avrebbe certamente sottoscritto, che

l'etica che si impegna così, s'impegna a partire dal nichilismo – in quanto dissoluzione generale del senso – ma [...] essa è l'esatto rovescio del nichilismo – in quanto manifestazione del fare-senso come agire richiesto nell'essenza dell'essere [...]. Essa s'impegna, quindi, anche secondo il tema di una responsabilità totale e congiunta verso il senso e verso l'esistenza<sup>117</sup>.

E ancora:

L'uomo non è più il significato del senso (come era invece l'uomo nell'umanismo), ma è il suo significante, non perché ne designi il concetto, ma perché ne indica e ne apre il compito, come un compito che eccede ogni senso determinato dell'uomo<sup>118</sup>.

Parole che non possono che farci riprendere i passi finali del terzo dei *Saggi eretici*, ossia la conclusione della meditazione sulla questione: «la storia ha un senso?»

In realtà si tratta soltanto della scoperta di un senso che non può mai essere interpretato come una cosa, che non può essere dominato né limitato, non può essere colto positivamente e posseduto, perché è presente solo nella *ricerca* dell'essere. (...) Il fondamento di questo senso è [...] nei termini di Heidegger, il nascondimento dell'ente nella sua totalità come fondamento di ogni apertura e aprirsi. [...] In questo sconvolgimento del senso ingenuo sorge una prospettiva verso un senso assoluto e tuttavia non eccentrico all'uomo, a condizione che l'uomo sia pronto a rinunciare all'immediatezza del senso per ritrovarlo come cammino<sup>119</sup>.

Matteo Angelo Mollisi, Università degli Studi di Milano

✉ [matteoangelo.mollisi@studenti.unimi.it](mailto:matteoangelo.mollisi@studenti.unimi.it)

---

<sup>116</sup> Ivi, p. 25.

<sup>117</sup> Ivi, p. 26.

<sup>118</sup> Ivi, p. 32.

<sup>119</sup> *Saggi eretici*, cit., pp. 85-86.

*Contributi/8*

## ***Il luogo della politica: amico-nemico tra Arendt e Schmitt***

Stefano Berni e Verbena Giambastiani

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 01/09/2018. Accettato il 24/02/2019.

---

This article interrogates Hannah Arendt and Carl Schmitt's different notions of friendship. Arendt defines citizenship in terms of a horizontal commitment to friends. Friendship has political weight because it is only through friendship that the world is turned into a political one. At the heart of Schmitt's thought lies the strong connection between the friend-enemy distinction and sovereignty. For Schmitt each element of this relationship is internally related to the other. Politics exists as a direct consequence of the friend-enemy relationship. He insists that this distinction cannot be reduced to an economic, aesthetic, moral, or any other particular 'antithesis'. It is original and pre-political. The two philosophers mentioned above are increasingly convicted that politics is at risk from the improvements of consumerism, liberalism, and a mass culture of immediate gratification. The power of friendship seems to reestablish a sense of politics in society.

\*\*\*

### **Introduzione**

Se le passioni cosiddette tristi o negative hanno ricevuto poca attenzione nel corso dei secoli, ancor meno sono stati affrontati quei sentimenti alla cui base si potrebbero trovare delle azioni, per così dire, positive come la speranza, l'amicizia, l'amore, la simpatia.

In particolare, nostra intenzione è di analizzare il tema dell'amicizia, certo senza dimenticare il suo opposto, l'inimicizia, a partire da due autori importanti quali Arendt e Schmitt. Non si tratterebbe tanto di risalire a Aristotele passando da Spinoza e Hume, quanto di riuscire a comprendere quali passioni siano alla base dell'amicizia e in che modo essa possa giocare un ruolo decisivo nella politica, per individuare la forma che essa potrebbe assumere nel riconoscere questa filiazione materialistica e immanentistica.

Non possiamo non notare, infatti, che forse paradossalmente proprio il XXI secolo, caratterizzato dall'intelligenza artificiale, veda al contempo una fioritura di studi sugli istinti umani, sulla sua natura, e sulle sue implicazioni etiche e politiche. In un'epoca in cui il corpo umano, insieme con la natura stessa, rischia di sparire o di deformarsi per l'avvento delle nanotecnologie e

della robotica, sembra che le istanze del corpo richiedano urgentemente di essere salvate e apprezzate. Di qui sempre di più l'interesse della filosofia e della politica che si interrogano circa l'importanza che hanno le passioni, volontariamente o meno, nella scelta delle azioni degli attori sociali.

All'interno di questa cornice si inserisce la riflessione sul ruolo politico dell'amicizia. Secondo Hannah Arendt è l'assenza del legame amicale a caratterizzare un sistema totalitario. Perdere il senso dell'amicizia, non distinguere più l'amico dal nemico, impedisce l'azione politica e la possibilità di reagire. L'esperienza del totalitarismo è l'esperienza del venir meno della relazione e della capacità di intendersi. È quindi l'incapacità di discernimento tra le passioni a condurre inesorabilmente verso quella zona grigia descritta da Primo Levi, dove i ruoli sono confusi, mescolati, indistinti.

Da parte sua, Schmitt afferma che la condizione di possibilità dell'amicizia sta nel suo opposto, nell'individuazione del nemico. Per Schmitt l'amicizia politica (o la non-inimicizia) richiede sempre la controparte dell'inimicizia. Soltanto su questa base possono costruirsi le relazioni politiche.

Risulta quindi fondamentale riflettere su quanto siano necessarie le passioni che suscitano amicizia o inimicizia per sviluppare un pensiero e un senso del politico. Dove regna la confusione tra queste due condizioni emotive, quando non è più chiaro chi sia il nemico e chi l'amico, diventa impossibile parlare di comunità politica. Il sentimento di amicizia, a differenza dell'amore, esprime un rapporto con il mondo, con le cose, con gli uomini. L'amore, scrive Arendt in *Vita Activa*, è per sua natura estraneo al mondo. Non è solo apolitico, ma antipolitico. L'amore, muore, o piuttosto «si spegne nel momento in cui appare in pubblico»<sup>1</sup>, nell'«infra» che caratterizza lo spazio pubblico che lega gli uomini. Questo spazio intermedio, che ci separa e ci connette e che caratterizza la scena pubblica, è come bruciato, annientato dall'amore, che ha bisogno della vicinanza, in una dimensione che esclude quindi lo spazio mondano. Solo l'umanità creata dall'amicizia si adatta veramente a una piena e responsabile partecipazione al mondo. Nel suo senso più pieno, essa pone domande politiche e assicura il dialogo tra gli uomini.

## 1. L'amicizia e la virtù politica in Hannah Arendt

È fatto noto che Hannah Arendt in *Vita activa* descrivendo la relazione uomo-mondo, distingue nettamente tra condizione umana e natura umana. All'interno di questa distinzione, infatti, la natura umana viene vista come impossibile da indagare e da descrivere, e per questo esclusa dalla scena politica e pubblica. Ma c'è di più. In questa prospettiva, quando la vita irrompe nella politica, produce un effetto di depoliticizzazione irreversibile, destinato a compiersi nell'antipolitica totalitaria.

---

<sup>1</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano 2017, p. 79.



Così scrive Arendt in *Vita activa*:

La condizione umana, si badi bene, non coincide con la natura umana, e la somma delle attività e delle capacità dell'uomo che corrispondono alla condizione umana non costituisce nulla di simile alla natura umana [...]. Il problema della natura umana (*quaestio mihi factus sum* ["io stesso sono divenuto domanda"] come dice sant'Agostino) pare insolubile sia nel suo senso psicologico individuale sia nel suo senso filosofico generale. [...] In altre parole, se abbiamo una natura o un'essenza, allora certamente soltanto un dio potrebbe conoscerla e definirla, e il primo requisito sarebbe che egli fosse in grado di parlare di un 'chi' come se fosse un 'che cosa'. La difficoltà sta nel fatto che le modalità della conoscenza umana riferibili alle cose dotate di qualità 'naturali', compresi noi stessi nella misura limitata in cui rappresentiamo la specie più altamente sviluppata della vita organica, si rivelano inadeguate quando ci chiediamo: «E chi siamo noi?»<sup>2</sup>

La *natura umana* sarebbe quindi inconoscibile, insondabile e inutilizzabile per un pensiero prettamente filosofico. Tutto ciò che riguarda la vita, la natalità, la mortalità, non è mai in grado di spiegare cosa siamo o rispondere alla domanda su chi siamo, perché non ci condiziona mai in senso assoluto e definitivo.

Al contrario, la *condizione umana* conterrebbe una componente riflessiva, risultato di una declinazione esistenziale-culturale e di un orizzonte storico-evolutivo. La *zoe*, la nuda vita, è pertanto collocata all'esterno e in contrapposizione rispetto alla sfera propriamente politica. Non ha rilevanza politica essendo proprio ciò che ne rende impossibile l'espressione. Le esperienze del corpo, come il piacere, il dolore o la sofferenza – prosegue Arendt in *Vita activa* – sono sempre esperienze difficilmente condivisibili da altri, e destinate quindi a rimanere confinate in una sfera privata.

Non avendo connotazione politica il corpo, la vita, non avrà nemmeno una condizione giuridica. Fin dalla sua origine romana, il diritto non si riferisce all'uomo in quanto essere vivente, ma solo alla persona giuridica, cioè a un soggetto non coincidente con il proprio corpo. La differenza tra il soggetto politico e la sua semplice presenza in quanto essere umano si situa a livello trascendentale. Non è proposta nessun'altra relazione tra il diritto e il corpo, tra norma e vita, perché per farlo Arendt avrebbe dovuto rinunciare al presupposto anti-biologista. Pertanto, in questo testo la filosofa si limita ad assumere l'impoliticità della natura umana senza fondarla compiutamente.

Tuttavia, ne *La vita della mente*<sup>3</sup>, trattando delle facoltà 'spirituali' dell'uomo, ed in particolare riferendosi al *pensare* in quanto attitudine principale della mente, Arendt rimette in discussione la questione uomo-mondo e natura-condizione umana. Il pensiero si attua in un orizzonte mondano della 'forma vivente' uomo. Il pensare, il suo apparire e mostrarsi, conduce perciò l'analisi sul piano fenomenologico dove incontra il dato biologico prima escluso. La distinzione netta tra natura e condizione umana sembra così smorzarsi e

---

<sup>2</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 43.

<sup>3</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, Bologna 1987.

affievolirsi. Il pensiero è una pratica di senso che può realizzarsi soltanto nel mondo plurale degli uomini, in un contesto di libertà.

Arendt scrive in *incipit* de *La vita della mente*:

Il mondo in cui gli uomini nascono contiene molte cose, naturali e artificiali, vive e morte, caduche ed eterne, che hanno tutte in comune il fatto di apparire, e sono quindi destinate a essere viste, udite, toccate, gustate e odorate, ad essere percepite da creature senzienti munite degli appropriati organi di senso. Nulla potrebbe apparire, la parola *apparenza* non avrebbe alcun senso, se non esistessero organi ricettivi [...] In questo mondo, in cui facciamo ingresso apparendo da nessun luogo e dal quale scompriamo verso nessun luogo, Essere e Apparire coincidono. La materia inanimata, naturale e artificiale, immutabile e mutevole, dipende nel suo stesso essere, cioè, nel suo stesso apparire dalla presenza di creature viventi. Non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno spettatore. In altre parole, nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è, è fatto per essere percepito da qualcuno. Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra<sup>4</sup>.

La natura umana non è qui assunta come una qualità originaria, ma come una forma molteplice. Le forme viventi sono destinate ad apparire, a mostrarsi a qualcuno, in un'attività spontanea: «un'attività spontanea: ogni cosa che può vedere vuole essere vista, ogni cosa che può udire richiede di essere udita, ogni cosa che può toccare si offre per essere toccata»<sup>5</sup>. Le emozioni, i sentimenti e le passioni partecipano dello stesso gioco, ci sostengono, ci conservano, ci fanno apparire gradevoli o sgradevoli.

L'io che pensa, quindi, sussiste in una forma vivente, entro un processo vitale, nella vita della mente, e in quanto tale non può trascendere il mondo. Il pensiero nel suo apparire è comunicato all'*altro* da me, all'interno di un *noi-plurale*. Come afferma Davide Sparti<sup>6</sup>, il soggetto non può consistere esclusivamente in un gesto mediante il quale si raccoglie presso di sé, nell'intimità di un *dentro*. In Arendt è pertanto presente una profonda e continua ricerca del proprio simile e del suo riconoscimento. Dato che mi riconosco soltanto in quanto riconosciuto dall'altro, il ritorno a sé, la riflessività, non coincide con una presa su di sé, non si contrae in una identità, perché riporta sempre un elemento non assimilabile, eccedente, che impedisce al soggetto di chiudersi in se stesso. Bisognerà dunque ammettere che nell'io che si rapporta con l'altro «si è insinuata una differenza»<sup>7</sup>.

Ed è in questo quadro teorico sulla pluralità e sul rapporto con l'altro che si va a collocare la riflessione di Hannah Arendt sull'amicizia. Il presupposto della concezione politica dell'amicizia è quella teoria dell'apparire e del mostrarsi abbozzata ne *La vita della mente*, dove è affermato che l'io agisce e patisce in quanto è *del* mondo prima ancora che *nel* mondo, e mai quindi come un

---

<sup>4</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 99.

<sup>5</sup> Ivi, p. 110.

<sup>6</sup> D. Sparti, *Nel segno della pluralità: Arendt e la concezione non identitaria dell'identità*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», X, 2008, 1, pp. 97-115.

<sup>7</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 278.

soggetto singolo e isolato che si rivolge verso se stesso senza mai rivolgersi agli altri. Non esiste azione solitaria in quanto tale, e l'agire, all'opposto del lavorare e più ancora del fabbricare, si coniuga sempre al plurale.

Sono diversi i motivi che hanno spinto Arendt a trattare del tema dell'amicizia con costanza, in un modo che non ritroviamo in nessun altro scrittore politico del Novecento. Anzitutto, l'amicizia è vissuta dall'autrice in prima persona. È un'esperienza quotidiana che, come ben dimostra la lettura dei molti e densi epistolari che via via sono stati pubblicati negli ultimi anni, è in grado di fondare le problematiche politiche da lei approfondite<sup>8</sup>. In secondo luogo, l'amicizia viene analizzata come categoria filosofico-politica, ed è proprio su questo secondo aspetto che ci soffermeremo.

L'amicizia è un sentimento in grado di stare e apparire sulla scena pubblica. Anzitutto perché, secondo Arendt, il sentimento di amicizia esprime un rapporto con il mondo, con le cose, con gli uomini. L'amicizia, in quanto virtù politica, non è da vedersi tanto come un sentimento tra due persone, ma come fondamento dello spazio pubblico dell'*in-between*, dell'*in-fra*, che unisce e separa le persone.

È per questo che l'amico gioca un ruolo importante nella riflessione arendtiana: se la politica è relazione, questa relazione può essere definita come una relazione amicale. L'amico è colui che condivide con noi gli stessi interessi nel senso forte del termine:

tali interessi costituiscono nel senso letterale del termine, qualcosa che *inter-est*, che sta fra le persone e perciò può metterle in relazione e unirle. La maggior parte delle azioni e dei discorsi riguarda questo spazio relazionale, questo *infra* che varia in ogni gruppo di persone, così che gran parte delle parole e degli atti sono intorno a qualche realtà oggettiva del mondo<sup>9</sup>.

L'*inter-esse* è qualcosa che unisce e separa: sta *fra* le persone e mantiene una distanza, una differenza che impedisce una completa identificazione con l'altro o con la maggioranza. Il valore dell'amicizia arendtiana consiste proprio in questa capacità di mantenere un distacco persino verso l'amico stesso. L'amicizia non è una relazione confortevole, decisa una volta per tutte: un'adesione incondizionata significherebbe, infatti, ricadere in un comunitarismo radicale che la Arendt vuole evitare.

Lo spazio politico, quella pluralità che è condizione necessaria per ogni agire politico, l'*in-between*, non è una fusione con la collettività o con la maggioranza,

---

<sup>8</sup> Per approfondire il tema si vedano i seguenti testi: *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy 1949-1975*, Palermo 1999; H. Arendt, H. Broch, *Carteggio 1946-1951*, Milano-Genova 2006; H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Torino 2007. Si veda anche H. Arendt, *Quaderni e diari, 1950-1973*, Vicenza 2007; B. Hahn, *Reflections on Love and Friendship in Hannah Arendt's Denktagebuch*, Oberlin (Ohio) 2004.

<sup>9</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 201.

dato che «la fusione dei molti in un'unità è fundamentalmente antipolitica»<sup>10</sup>. Ed è per questo che Arendt, rispondendo alle aspre critiche di Scholem che la giudicava priva di amore per il popolo di Israele, affermava di non riconoscere nessun tipo di vincolo se non quello dell'amicizia. L'amicizia non è appartenenza a una nazione, a un popolo. L'amicizia trascende i confini nazionali, o meglio non li riconosce.

Arendt ricorda inoltre che il significato attribuito al concetto di amicizia nel periodo greco-romano era eminentemente politico. Le relazioni nella comunità sono caratterizzate da un legame amicale specifico, che estromette il contributo affettivo e particolare della soggettività individuale. Nel discorso *L'umanità in tempi bui* (1959), pronunciato in occasione del conferimento del premio Lessing ad Amburgo<sup>11</sup>, Arendt sottolinea che nel mondo antico il benessere della città dipendeva dall'amicizia tra i cittadini, un'amicizia che consisteva prima di tutto nel dialogo.

Nel testo su Socrate<sup>12</sup> l'amicizia viene vista come costituita da discussioni, dal dialogo su cose che stanno *tra* gli amici, su qualcosa che essi hanno in comune. Per il semplice fatto di discuterne, quel qualcosa che sta *tra* loro diviene ancora più comune. Soltanto il dialogo nell'amicizia poteva unire i cittadini in una *polis*. L'obiettivo di Socrate, nella riflessione di Arendt, era quello di fare dei cittadini ateniesi prima di tutto degli amici.

La pluralità di cui parla Hannah Arendt non ha quindi la forma di una comunità o di un gruppo, ma si basa sulla relazione amicale. Solo l'umanità creata dall'amicizia si adatta veramente a una piena e responsabile partecipazione al mondo. Nel suo senso più completo, essa pone domande politiche e assicura il dialogo tra gli uomini.

L'amicizia è quella simpatia per l'altro che nasce dal riconoscimento della sua alterità e che mette al centro del suo discorso il mondo, e così facendo lo umanizza, perché dove si realizza un'amicizia lì si «produce una scintilla di umanità in un mondo divenuto inumano»<sup>13</sup>.

L'agire politico, se inteso in quel senso amicale che abbiamo discusso poco sopra, permette il riconoscimento sociale. Il riconoscimento della nostra esistenza è la condizione preliminare di qualsiasi coesistenza. L'io sociale di un uomo è il riconoscimento che egli ottiene da parte dei suoi simili. La possibilità e la certezza di essere riconoscibili e riconosciuti è un elemento fondamentale per la costruzione dell'identità personale e della società stessa.

Possiamo affermare, riprendendo alcune considerazioni presenti ne *La condizione umana*, che l'amicizia è quella gioia di essere con l'altro nella vita quotidiana in un mondo la cui realtà è garantita dalla presenza dell'altro. Le

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 233.

<sup>11</sup> Cfr. B. Magni, *Divisioni che legano: Hannah Arendt e le "Riflessioni su Lessing"*, «Philosophy and Public Issues – Filosofia e questioni pubbliche», X, 2005, pp. 87-109; L. Boella, *Una politica dell'amicizia*, in H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, Milano 2006, pp. 7-36.

<sup>12</sup> H. Arendt, *Socrate*, Milano 2015.

<sup>13</sup> H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 83.

società vitali realizzano forme di adesioni che non sono mai identitarie, chiuse, ma si basano e si alimentano di idee e visioni comuni. La forma che queste società assumono è quella dell'amicizia, perché qui trova luogo e spazio il rispetto e la dignità della persona. La forma politica dell'amicizia permette la prossimità e la separazione: gli elementi fondanti l'agire politico stesso.

## 2. Il politico come amicizia in Carl Schmitt

Nel noto saggio sul politico<sup>14</sup> Schmitt definisce il rapporto amico-nemico come la relazione costituente di cui si deve occupare la politica. Come bello e brutto sono i concetti che delimitano lo spazio di competenza dell'arte, bene e male i due estremi entro i quali si inserisce la morale, così, appunto, amico e nemico sono i due margini in cui si racchiude lo spazio della politica.

La definizione di nemico è stata quella su cui si è incentrato maggiormente il discorso schmittiano, tutto volto a ridurre il politico ad un'antropologia negativa<sup>15</sup> di matrice hobbesiana, in cui l'uomo è definito come chi è in grado di riconoscere l'altro soltanto nella forma di una minaccia, reagendo nei termini politici della guerra, una guerra intesa come rituale giuridico, una sorta di sublimazione della forza. La politica, rovesciando il famoso detto di Clausewitz, non sarebbe altro che la guerra continuata con altri mezzi.

Il nemico, per Schmitt, non è un concetto che descrive solo ciò che sta all'interno della politica statale, ma serve anche per indicare ciò che sta al di fuori della politica dello Stato e del proprio territorio. Insomma, il nemico si identifica anche con l'*hostis*, lo straniero, colui che abita al di fuori del proprio recinto territoriale. Il nemico è soprattutto il nemico dello Stato sovrano e del suo popolo, la cui intrinseca nazionalità è definita dall'appropriazione di un territorio su cui abita da secoli. Il territorio – identificabile, quasi sempre nelle culture stanziali, con l'idea di nazione – è un costrutto che Schmitt sviluppa a partire dai suoi scritti quali *Terra e mare* e soprattutto ne *Il nomos della terra*.

Si capisce che in Schmitt il rapporto con l'*hostis* rientra nella sfera del diritto internazionale le cui leggi dovrebbero proprio regolare i rapporti con i nemici o con gli amici. La logica di Schmitt segue uno schema geopolitico in cui vi è un interno, la propria *polis*, e un esterno, gli altri territori statuali. (Non dimentichiamoci che Stato è un termine inventato da Machiavelli che

---

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Il concetto di politico. Le categorie del 'politico'*, Bologna 1972.

<sup>15</sup> Sull'idea di negazione in Schmitt si è soffermato recentemente R. Esposito, *Politica e negazione*, Torino 2018, pp. 3-12, per il quale Schmitt avrebbe delineato la sua filosofia, tutta incentrata sul nemico, sulla base di una politica negativa. Ma qui Esposito indica, con il termine negativo, una negazione, una mancanza, confondendo il piano morale sottinteso al termine negativo, con il piano logico, in cui negativo rimanda piuttosto ad un'assenza. Ora Schmitt, dal nostro punto di vista, usa il termine negativo inteso come qualcosa di critico, pericoloso, malvagio, ma ovviamente non intende 'negare' questo aspetto antropologico dell'umano; al contrario, per Schmitt, l'uomo è fondamentalmente un animale politico la cui natura tende a rapportarsi con gli altri in una relazione sia amicale sia aggressiva.

deriva da 'stare', 'abitare'). Il nemico è principalmente il nemico pubblico, spesso appartenente ad un altro Stato di cui si riconoscono i diritti in base a regole internazionali, attraverso le quali si dovrebbe fare rispettare il suo territorio, le sue leggi e le sue consuetudini.

Ma le guerre, con buona pace di Schmitt, non nascono quasi mai entro questa cornice di reciproco *riconoscimento*. Esse invece accadono proprio perché la maggior parte delle contese sono di natura prepolitica e vertono sull'accaparramento di spazi vitali. Si rivendicano, a torto o a ragione, parti del territorio in cui i vari popoli riconoscono la propria abitazione. Se qualcuno, privatamente, entra in un altro territorio, questi è tutt'al più un ospite (*hospes*), uno straniero che può essere accolto con benevolenza e anche con amicizia. Ma se questi vi entra per abitarvi e viverci o, peggio, per depredare e uccidere, colui che anticamente vi risiede vuole far prevalere i suoi diritti e reagisce come reagirebbe qualsiasi animale.

Il modello simbolico e tellurico su cui Schmitt fonda il suo ragionamento giuridico è minacciato da un altro modello che il giurista tedesco individua nel sistema inglese, liberalista ed economicista. Questo si sarebbe costituito storicamente sulla base di una concezione puramente marittima, talassica, nel momento in cui il popolo inglese ha iniziato a conquistare i mari e a dare vita ad un fenomeno coloniale e globalizzante. *L'homo economicus* avrebbe fondato un diritto diverso, in cui regola privatamente i rapporti individuali basati sulla concorrenza anziché sulla logica amico/nemico. Il concorrente, il *competitor*, non sarebbe altro che una persona giuridicamente riconosciuta come imprenditore di se stesso, pronto a competere con chiunque e a spostarsi ovunque vi sia possibilità di commercio e ricchezza. Questo secondo modello, per Schmitt, avrebbe prevalso (si notino su questo punto le forti convergenze con Marx) e distrutto l'intera architettura del diritto pubblico lasciando che le contese si regolassero non più tra Stati ma tra privati. La crisi del diritto pubblico è la crisi dello Stato e della sovranità perché i mercanti hanno bisogno soltanto di un diritto privato, soggettivo, individuale ma che nello stesso tempo sia riconosciuto, *mutatis mutandis*, ovunque: la *lex mercatoria*. La concezione dei diritti umani sorregge e sostiene il modello globalizzante, individualistico ed economicistico, e gli Stati nazionali ormai non debbono alimentare che questa necessità di governare il paese come si governa privatamente la propria casa (*oikos-nomos* significa, appunto, governo della casa) sottomettendosi da un lato, all'economico, ma dall'altro, provvedendo e occupandosi della vita delle persone, quella che Foucault avrebbe definito come biopolitica e che Arendt avrebbe definito come nuda vita (*zoe*)<sup>16</sup>.

La forte imposizione culturale ed economica dell'Occidente si estende ormai in tutto il globo; in nome dei diritti umani universali (ma che invece appartengono soltanto a determinate aree occidentali, il cui fondamento trova le sue radici non a caso nel cristianesimo), l'economia occidentale si è insinuata

---

<sup>16</sup> Sono note le forti critiche di Arendt a questa 'privatizzazione' dell'Occidente a scapito dell'agire politico. Sul punto si veda H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 130-138.

ovunque impoverendo interi continenti. La guerra si è camuffata da guerra giusta o da intervento di pace. L'idea di nemico è sparita, tutti sono diventati, o devono diventare, amici assoluti, e anche il nemico è diventato assoluto e ha preso il nome di terrorista. Non si riconosce la potenza costituente del politico negando che dietro l'idea della guerra (e della pace) 'giusta' si nasconde sempre una volontà di potenza in cui interessi economici, personali, privati deviano la discussione eminentemente politica su un piano morale i cui concetti non sono più riferibili alla coppia politica amico/nemico ma a categorie come bene/male, giusto/ingiusto.

Da questa breve descrizione del termine nemico in Schmitt si potrebbe provare a ricostruire un'idea di amico che il giurista tedesco non ha mai provato a delineare, tutto preso com'era ad analizzare lo *jus publicum europaeum*. Si potrebbe banalmente ipotizzare che per amicizia Schmitt intenda il contrario del nemico. Posto, come si è detto, che il nemico dovrebbe essere, per Schmitt, soprattutto il nemico pubblico, esterno, ostile, si dovrebbe intendere per amico ciò che risiede *dentro* lo Stato. L'amico (*freund*) è chi vive nella *polis* e condivide lo stesso territorio, la stessa lingua, gli stessi diritti. L'amicizia è *possibile* tra pari, tra simili. L'amicizia è un avvenimento pubblico. Seguendo Otto Brunner<sup>17</sup>, la cui ricostruzione storica risente delle posizioni schmittiane, si potrebbe considerare l'amicizia come un rapporto di affetto (*philia*) che lega individui che appartengono allo stesso clan, gruppo, fratria, famiglia, in cui essi condividono la stessa cultura, le stesse tradizioni, la stessa lingua. Soltanto in questo gruppo di pari e nello stesso orizzonte culturale può sorgere un rapporto di stima, di fiducia, di collaborazione, che conduce al dialogo e alla ricerca reciproca del bene collettivo. Del resto, la coppia amico-nemico, come tutte le coppie di antica provenienza etimologica, implicano un'origine comune<sup>18</sup>, un vocabolo comune che veniva usato sia in un senso positivo sia in un senso negativo. L'origine del termine 'amico', se seguiamo la ricostruzione fattane da Benveniste, si colloca in ambito familiare, in cui l'amico rimanda, sia in sanscrito sia in germanico, al clan di appartenenza<sup>19</sup>. Anche a Roma, l'amico diventa il *civis*, il concittadino. Il legame con la casa e con la famiglia si estende fino alla città<sup>20</sup>. L'amicizia è un sentimento che si allarga al gruppo sociale. Lo stesso termine greco *philos* indicava «le relazioni individuali con i membri del suo gruppo»<sup>21</sup>. Tuttavia, per la concezione monistica della lingua di cui parlavamo prima, e per l'umana *ambivalenza* delle relazioni umane, anche l'ospitato (*xenos*) è amico. Colui che giunge alla tua casa da un luogo lontano, può essere *philos*, come lo è l'ospitante.

<sup>17</sup> O. Brunner, *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale nell'Austria medievale*, Milano 1983.

<sup>18</sup> S. Freud, *Significato opposto delle parole primordiali*, in Id., *Saggi sull'arte la letteratura il linguaggio*, vol. 1, Torino 1981, pp. 61-71.

<sup>19</sup> É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. 1, *Economia, parentela, società*, Torino 2001, p. 257.

<sup>20</sup> Su questo ampliamento territoriale, familiare e sociale, si veda F. de Coulanges, *La città antica*, Firenze 1924, non a caso uno dei principali testi di riferimento di Arendt in *Vita activa*.

<sup>21</sup> É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., p. 261.

L'amicizia ha una natura obbligatoria, pattizia, reciproca, spesso sancita con un bacio, una stretta di mano, un abbraccio. *Philos* si collega anche alla propria terra, al focolare domestico – che indicava il centro della propria casa –, alla patria in cui si è nati. *Philia* rimanda anche ai sentimenti, al cuore, all'amore (*philotes*), così come in latino *amicus* è collegato ad *amor* (amore) e in germanico *frijon* che rimanda ad amico (*freund*) ma che si collega anche a *frei*, libero. L'uomo libero è colui che appartiene per nascita a una determinata famiglia e per estensione ad un particolare clan. In esso si collabora, si caccia, si fanno accordi, si decide per il bene della città. Come per il nemico anche per l'amico occorre fidarsi, riconoscerlo, costruire insieme la propria idea di città. Coloro che non appartengono a questa determinata cerchia non sono considerati ospiti ma stranieri o schiavi, ossia non-liberi o non cittadini come nell'antica Grecia:

Lo straniero è necessariamente un nemico e, correlativamente, che il nemico è necessariamente uno straniero. Proprio perché colui che è nato al di fuori della comunità è a priori un nemico, è necessario un patto reciproco per stabilire fra lui e ego, delle relazioni di ospitalità che non sarebbero concepibili all'interno stesso della comunità<sup>22</sup>.

Nella dialettica amico-nemico, un nemico può temporaneamente, in seguito ad accordi, patti sanciti, spesso attraverso riti o festeggiamenti, diventare un amico. L'amico però si riferisce, anche dal punto di vista politico, principalmente allo stesso gruppo sociale, culturale, statale e i cui rapporti sono regolati dal diritto pubblico e privato. Certamente non tutti possono diventare amici, benché siano auto-ctoni, con-terranei o con-nazionali; come nel caso dello straniero, non tutti diverranno nemici. In questo senso bisogna interpretare la frase di Aristotele: «amici, non vi è nessun amico»<sup>23</sup>. Infatti, laddove vi fosse un'amicizia universale non vi sarebbe più una vera amicizia.

Anche privatamente, dell'Altro si ha paura, lo si teme. Tutti possono essere amici o nessuno. L'essenza del politico, la sua antropologia negativa, la sua ontologia<sup>24</sup> risiede anche nel carattere amicale. Il vicino può sempre potenzialmente minacciare. Se l'*hostis* è riconosciuto tale per la sua diversità, l'amico si riconosce in base alla sua identità: politica, sociale, culturale. Non necessariamente un nemico diventa tale per una assoluta diversità, così come un amico non diventa tale per un'assoluta identità. Tuttavia, in un'amicizia occorre ritrovare un sentire comune, una stima reciproca, un interesse, una fiducia. Se nella politica internazionale, per Schmitt, il rapporto si risolve con la guerra e con la morte dell'altro – una guerra, si badi, non totale, che debba colpire indiscriminatamente donne e bambini, ma combattuta solo tra eserciti riconoscibili –, il rapporto con l'amico si risolve nel costruire e mantenere la pace. Alla messa in forma di una guerra, sorta di duello cavalleresco in cui,

---

<sup>22</sup> É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., p. 277.

<sup>23</sup> Sulla decostruzione semantica di questa frase si rimanda a J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Milano 1995.

<sup>24</sup> Sull'ontologia del politico insiste giustamente C. Resta, *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Genova 2008.



proprio nella guerra, si legittima l'altro, segue una messa in forma dell'amicizia. Essa è possibile nella misura in cui in ogni istante, sia su un piano inter-nazionale sia nazionale, potrebbe rovesciarsi in inimicizia. Pensare di estendere l'amicizia a tutti equivarrebbe a considerare la possibilità che un giorno l'umanità abbia solo un unico governo e un'unica cultura. Dire umanità significa andare oltre i limiti della politica. L'umanità è un concetto morale che non ha niente a che vedere con il politico.

Nella nazione si ha la possibilità dell'amicizia, che spesso, politicamente si collega ad un partito, ad una *parte* che coagula interessi e relazioni sociali. Nello Stato stesso, tuttavia, si possono rintracciare differenze e inimicizie che si producono solitamente sul piano internazionale. La guerra più dura è proprio con il nemico interno, che può degenerare in una guerra civile; l'amico di un tempo può rivelarsi il peggior nemico: la guerra fratricida. Ma la gravità di questa guerra è che il nemico diventa *assoluto*, è considerato alla stregua di un animale, di un terrorista. Il partigiano difende la sua *parte*, in una concezione dell'amicizia assoluta, fanatica, la cui idea è considerata giusta e buona. Ma qui, si è detto, in questa concezione assoluta, morale, la politica termina e lascia posto alla violenza più barbara e brutale. Solo quando il partigiano difende la sua terra è, per Schmitt, giustificato. Quando invece la politica si pone su un piano morale, e le parti non riconoscono i reciproci inter-essi, la guerra diventa totale. Ogni guerra «è la continuazione della politica» e questa può contenere in sé elementi di inimicizia. «La questione è dunque se l'inimicizia possa essere circoscritta e controllata, se cioè sia una inimicizia relativa o assoluta»<sup>25</sup>. L'essenza del politico è la distinzione fra amico e nemico e presuppone sia l'amico che il nemico, altrimenti il nemico diventa un bersaglio morale da annientare. La morale, se assolutizzata, si trasforma facilmente in fanatismo e in violenza.

L'inimicizia interna della *polis*, se assoluta, può trasformarsi in quello che i Greci definivano con il termine *stasis*, una «divisione delle opinioni» che conduceva ad uno «scontro sanguinario»<sup>26</sup>. Non citiamo i Greci per caso. In Schmitt, come in Arendt, il pensiero greco-romano è fortemente presente. Contro l'inimicizia tra i cittadini e il rischio delle faide e le lotte intestine, della *stasis*, occorre che la politica svolga un ruolo predominante di tessitura, accordo, dialogo, legame. Ogni relazione è sempre in equilibrio precario ed è possibile passare rapidamente dalla concordia alla discordia, dall'amicizia all'inimicizia, dalla *sin-patia* alla paura. «Amico e nemico sono due concetti che «si incrociano e non smettono più di scambiarsi»<sup>27</sup>. Essi si assomigliano, non solo perché ciascuno rimanda continuamente all'altro, ma anche perché ogni

<sup>25</sup> C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, Milano 2008, p. 84.

<sup>26</sup> N. Loraux, *La città divisa*, Milano 1997, p. 72. Sul tema ha riflettuto G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Torino 2015, per il quale *stasis* sarebbe il collettore conflittuale entro l'inimicizia tra amici e l'amicizia tra nemici o, per meglio dire, sarebbe il *relais* tra *polis* (politica, cittadinanza) e *oikos* (casa, economia, famiglia), che segna il passaggio dalla politica alla spolticizzazione e viceversa. Condividono questa ipotesi di spolticizzazione della società contemporanea sia Arendt sia Schmitt, citati ovviamente da Agamben.

<sup>27</sup> J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 91.

amicizia, come ogni inimicizia, si basa su interessi di parte ed è spinta da pulsioni affettive<sup>28</sup>. L'onestà consisterebbe in questo, che l'interesse andrebbe *di-chiarato* esplicitamente, dicendo di sì all'amicizia come all'inimicizia. I cittadini devono aspirare a collaborare *come* fratelli, e l'amicizia (come l'inimicizia) diventa un *affetto* sublimato in cui nell'altro si vede quello che vorremmo (non) essere: la parte migliore o peggiore di noi stessi.

Il rischio maggiore, per Schmitt, come per Arendt, è la spoliticizzazione. Spariti i nemici spariscono anche gli amici. La politica è morta, è diventata mera amministrazione, lasciata in mano a economisti o a burocrati di partito. I cittadini perdono qualsiasi legame comune con la realtà sociale, si atomizzano, diventano monadici, senza particolari legami affettivi, vivono soltanto per sopravvivere, si preoccupano esclusivamente dei propri affari privati. La solitudine è vissuta in mezzo alla folla anonima. Tutti sono considerati, nella realtà virtuale, amici, ma, in realtà, non vi è più nessun amico perché «l'individualismo metodologico che caratterizza il pensiero liberale preclude la comprensione della natura delle identità collettive»<sup>29</sup>. Di qui emerge anche l'ipocrisia di non dire ciò che si pensa e di non pensare fino in fondo ciò che si dice. All'amico come al nemico occorrerebbe invece dire la verità di quello che pensiamo, quello che Foucault ha indicato, riprendendo i filosofi greci, come *parresia*<sup>30</sup>, anche a costo che l'amico si offenda e possa trasformarsi nel peggior nemico. Solo in questo modo si può raggiungere «una democrazia degli affetti», una politica democratica che tenga conto delle passioni che animano i cittadini. «I teorici che vogliono eliminare le passioni dalla politica e pensano che la politica democratica debba essere intesa solo in termini di ragione, moderazione e consenso dimostrano di non comprendere le dinamiche del politico»<sup>31</sup>.

### Riflessioni conclusive

Si può concludere sostenendo che per Carl Schmitt<sup>32</sup>, così come per Hannah Arendt, prima della proposta politica nella logica amicale di cui si è

<sup>28</sup> Qui si aprirebbe la questione della scoperta dei «neuroni specchio» e di come biologicamente si innescherebbe l'empatia tra persone. Per un'introduzione al tema si rimanda a L. Boella, *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Milano 2018.

<sup>29</sup> C. Mouffe, *Sul politico. Democrazie e rappresentazione dei conflitti*, Milano 2007, p. 12.

<sup>30</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France*, Milano 2011.

<sup>31</sup> C. Mouffe, *Sul politico*, cit., p. 32. Già H. Plessner, *Potere e natura umana*, Roma 2006, aveva provato a riprendere i temi di Schmitt, amico-nemico, vere e proprie relazioni di potere da collegare a passioni «perturbanti» che ingenerano sentimenti di estraneità o familiarità all'interno di un fare e di un agire prettamente politico (p. 103).

<sup>32</sup> Non c'è mai stato un contatto diretto tra i due, ma sicuramente Arendt aveva letto i testi di Schmitt. Scrive infatti: «varrebbe la pena di studiare le vicende del gruppo relativamente esiguo di studiosi tedeschi che si spinsero oltre il semplice allineamento perché nazisti convinti. L'esempio più interessante è quello del giurista Carl Schmitt, le cui teorie veramente ingegnose sulla democrazia e sul governo legale richiedono tuttora un'attenta lettura» in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino 2004, p. 470.

parlato, vi sia al fondo un'analisi critica dell'economia capitalistica. Per Schmitt, come per Weber, il capitalismo risale alla modernità generando meccanismi concorrenziali, individualisti, antistatalisti; per Arendt è presente fin da subito nel primo cristianesimo e ha condotto alla scissione tra privato e pubblico a detrimento della sfera pubblica, favorendo un'economia i cui interessi hanno originato nel corso dei secoli una logica esclusivamente consumistica e intimistica. Insomma, per entrambi, la società occidentale si è andata progressivamente spoliticizzando. Allora, per essi il tentativo è quello di rivitalizzare il politico, un'istanza per certi versi presente da sempre nell'uomo ma neutralizzata e rimossa nella società capitalistica, tanto che alcuni interpreti non hanno esitato a parlare sia nei confronti di Arendt sia di Schmitt di un'autonomia del politico, di un'ontologia o di un'antropologia del politico<sup>33</sup>. Per Schmitt il politico è pensato prima e oltre lo Stato, come nudo conflitto amico-nemico. Se questa distinzione venisse a mancare non ci sarebbe né politica né Stato, ma solo visioni del mondo impolitiche. Per Arendt la politica è l'incontro dialogico tra uomini il cui scopo principale è quello di pensare e discutere assieme per migliorare la vita sociale.

Se Schmitt propone un'idea di politica che riconosca il politico e canalizzi la radice aggressiva, Arendt suppone che l'istanza politica possa sorgere direttamente dalla *polis*, seguendo lo spunto fornito dall'etimologia. Detto in altri termini, per Arendt, non si può assumere come fondamento della politica l'inimicizia perché questa rimanda immediatamente alla violenza e la mera violenza è muta, è prepolitica<sup>34</sup>. Lei esclude il conflitto dalla sfera pubblica in cui il nemico è espunto da ogni logica politica e diventa mera violenza<sup>35</sup>. Il nemico, in Arendt, è per così dire interno ad ogni soggetto, e scopo del soggetto è parlare socraticamente anche a sé stesso, a questo demone interiore. «Solo l'interiorizzazione individuale del principio di esclusione è la condizione di realizzabilità perpetua, e cioè di fondazione filosofica dell'unità della volontà. Siamo da un certo punto di vista anche oltre Schmitt»<sup>36</sup>. L'inimicizia è, in qualche modo, una funzione interna dell'amicizia. Questo ripiegamento, questa «piega» del soggetto, da parte di Arendt le consente heideggerianamente di incontrare politicamente se stessi e l'altro soltanto nella sfera del linguaggio.

<sup>33</sup> In riferimento ad Arendt, si veda almeno T. Serra, *L'autonomia del politico*, Roma 2005; M. T. Pansera, *Hannah Arendt e l'antropologia filosofica*, «Etica & politica», X, 2008, 1, pp. 58-74. In riferimento a Schmitt si vedano E. Castrucci, *Le radici antropologiche del politico*, Catanzaro 2016; S. Berni, *Potere e capitalismo. Filosofie critiche del politico*, Pisa 2019.

<sup>34</sup> Arendt si esprime in questo modo riguardo l'idea di una 'guerra giusta': «Ad guerra giusta: possono esservi solo guerre per la libertà, solo la libertà ha qualcosa a che fare con la violenza. Non può esservi, in effetti, nessuna guerra giusta, poiché ciò presupporrebbe che gli uomini fossero capaci di valutare se la sofferenza della guerra sia commensurabile al suo contenuto. Ma ciò è impossibile. In questo consiste l'errore capitale di Schmitt. Può esservi giustizia solo all'interno della legge. Ogni guerra si svolge però al di fuori della legge, anche una guerra di difesa, nella quale sono costretto a oltrepassare i limiti della recinzione della legge». H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, Vicenza 2007, p. 215.

<sup>35</sup> Per questo motivo S. Lukes, *Il potere. Una visione radicale*, Milano 2005, pp. 43-46, espunge il pensiero di Arendt dalla filosofia della politica tradizionale che vede il potere sempre e anche come violenza e non, come suppone Arendt, come capacità dialogica e consensuale.

<sup>36</sup> R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bologna 1988, p. 106.

In Arendt e Schmitt, ci sembra che la politica non sia un mezzo il cui fine è quello di realizzare o costruire qualcosa, ma è, immediatamente, *il* fine, il fine stesso della vita sociale. Per questo motivo, nella loro visione, non è solo la globalizzazione e lo stesso capitalismo a minacciare la dimensione politica, ma anche l'apparato burocratico statale che erode il fine della politica, come del resto la professione stessa del politico, dal momento che anche il mestiere politico nel sistema partitocratico non rappresenta altro che *la* fine della vita politica. Il partito, termine che deriva da *pars*, parte, è un'organizzazione che difende interessi di parte. Ma nel partito la pluralità dei singoli lascia il posto alla figura del dirigente, e in questo delegare viene a mancare la libertà al suo interno. Il partito è causa di «depressione immunologica per la democrazia»<sup>37</sup>. Se la politica diventa una professione, la libera partecipazione e il libero dialogo si riducono a esecuzione o amministrazione; alla spontaneità dell'agorà subentra l'organizzazione del palazzo. Il cittadino diventa poco più che un elettore e l'esercizio dell'unico diritto-dovere in suo possesso, il diritto di voto, depaupera il senso stesso della politica come partecipazione.

Certo, per entrambi l'idea di popolo mantiene una funzione essenziale ma declinata in modi molto diversi, tanto che Schmitt è contrario all'idea di uno Stato mondiale<sup>38</sup> che comprenda e abbracci tutta l'umanità, annullando così il *pluriverso* (Pluriversum) dei popoli e degli Stati e quindi la dimensione stessa del politico. Per questa ragione Schmitt si oppone anche all'idea di una guerra condotta a nome dell'intera umanità da parte di una super potenza come potrebbero essere gli Stati Uniti.

Questa deriva può essere evitata solo ricordando che proprio là dove le persone si incontrano e si riconoscono nasce la politica. Tuttavia, per Arendt l'azione politica può compiersi solo in uno spazio pubblico, che però non rimanda mai a una vera e propria determinazione territoriale<sup>39</sup>. Lo spazio politico non coincide con il territorio geografico dello Stato, a differenza di quanto affermato da Schmitt. Secondo quest'ultimo, infatti, a partire dalla pace di Vestfalia «Stato è lo *Status* politico di un popolo organizzato su un territorio chiuso»<sup>40</sup>. Arendt invece individua il fondamento del politico nel momento stesso del «nascere» affrancato da ogni territorialità e dato esistenzialmente come puro «inizio» e azione. «La politica è un destino» verrebbe da dire con Napoleone. Come questo destino si declini nel momento in cui il soggetto è gettato nel mondo è proprio lo scopo più nobile dell'agire politico.

Stefano Berni, Università di Siena  
✉ stefanoberni@hotmail.com

Verbena Gianbastiani, Università di Pisa  
✉ verbena.giambastiani@gmail.com

<sup>37</sup> P. Flores d'Arcais, *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, saggio introduttivo in H. Arendt, *Politica e menzogna*, trad. it. di S. D'Amico, Milano 1985, p. 30.

<sup>38</sup> Ricordiamo che nel 1927 Schmitt pone come massima al testo in *Begriff des Politischen* l'affermazione «Wer Menschheit sagt, will betrügen»: chi dice umanità, cerca di ingannarti.

<sup>39</sup> Cfr. L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Napoli 1995, p. 23.

<sup>40</sup> C. Schmitt, *Il concetto del 'politico'*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, trad. it. di P. Schiera, Bologna 1972, p. 101.

*Contributi/9*

## ***La passione per la politica e la politica sulle passioni***

Mario Sei

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 18/09/2018. Accettato il 15/03/2019.

---

As the Antoinette Rouvroy and Thomas Berns's research shows, in the era of automatic computation, is emerging an «Algorithmic Governmentality», based on traceability and profiling of individuals behaviours. These immense capacities of technologies are exploited by capitalism, which, in its current ultra-liberal version, has created a social dynamic based on competition, on the belief that the market is the total dimension of associated life and where permanent innovation is the law that directs the production system. In a constantly changing world, individuals are disoriented and experience a sense of helplessness and frustration. They often react with natural emotional responses such as fear, opportunism, cynicism and, on the cognitive level, with attitudes that vary from naive credulity to radical scepticism. Resentment, populisms, xenophobia, rigid identity, fundamentalisms, are precisely the symptoms of this situation. This article tries to think about how to transform these passive and sad passions into active and joyful ones.

\*\*\*

### **1. Il calcolo algoritmico delle passioni**

L'interesse e la fortuna accademica che da qualche anno suscita il tema delle emozioni in filosofia o nelle scienze sociali può sembrare paradossale in un'epoca caratterizzata dall'utilizzo, su scala planetaria, di tecnologie digitali basate su operazioni numeriche e computazionali che rendono automatica una serie sempre più vasta di processi produttivi o decisionali e che, almeno in linea di principio, nulla hanno a che fare con la dimensione aleatoria delle passioni, delle emozioni e degli affetti. Pare logico pensare, in effetti, che più le macchine s'incaricano di compiere, con procedure matematiche ed esatte, delle attività svolte in precedenza dall'uomo e più si riduce l'indeterminazione dell'agire umano, sempre subordinato a stati emotivi o passionali estremamente imprevedibili e variabili. Ci si può quindi chiedere se questo genere di ricerche non siano forse destinate a diventare pura speculazione, adatte per animare conversazioni da salotto ma del tutto prive di capacità euristiche per spiegare il funzionamento politico ed economico delle nostre società altamente industrializzate e tecnologizzate,

amministrate ormai da una normatività immanente in cui i margini per le scelte o le preferenze delle singole coscienze sarebbero minimi.

In un articolo pubblicato nel giugno del 2008 dalla prestigiosa rivista americana *Wired* e intitolato *La fine della teoria*, Chris Anderson<sup>1</sup>, che all'epoca era capo direttore, osservando le immense capacità di calcolo delle tecnologie numeriche e seguendo lo stesso tipo di logica, azzardava, per esempio, previsioni ancora più estreme. Suscitando un grande dibattito tuttora aperto, Anderson annunciava con entusiasmo che grazie al trattamento informatico di grandi masse di dati d'ogni tipo, ottenuti attraverso dispositivi di cattura installati sull'insieme del pianeta, i numeri avrebbero parlato da soli e quindi, in un futuro prossimo, il metodo scientifico tradizionale, basato sulla formulazione d'ipotesi o teorie per sottometterle poi al confronto con la realtà, sarebbe divenuto obsoleto. Tutte le teorie sul comportamento umano, dalla linguistica alla sociologia, scriveva Anderson, non sono più d'alcuna utilità. Tassonomia, ontologia, psicologia, sono ormai irrilevanti. È impossibile sapere perché le persone fanno quello che fanno, la sola cosa che conta è che lo fanno, e il fatto straordinario, concludeva, è che noi oggi possiamo tracciarlo e misurarlo con un'esattezza senza precedenti.

Nonostante la debolezza delle tesi di Anderson, incosciente soprattutto del fatto che ogni macchina, per quanto possa essere 'autonoma' e 'intelligente', presuppone sempre una teoria e contiene necessariamente le intenzioni, le visioni del mondo o le aspettative dei suoi ideatori, è però necessario riconoscere che da un punto di vista descrittivo l'autore osserva una tendenza innegabilmente reale. Governi, istituzioni pubbliche o private e multinazionali, per decidere dei piani d'azione, si avvalgono sempre più dei risultati ottenuti da immense banche dati che sulla base di procedure statistiche e grazie ad algoritmi relativamente semplici, calcolano in termini probabilistici comportamenti, scelte o desideri tendenziali di grandi masse d'individui. Il calcolo intensivo su grandi masse di dati costituisce oggi una vera sfida strategica che ha molteplici applicazioni e che in alcuni campi può anche essere di grande aiuto per la produzione di nuove conoscenze scientifiche. Non si tratta quindi di demonizzarne a priori l'utilizzo, ma di riflettere sui rischi e gli effetti perversi che può generare l'applicazione di questa sorta d'automatismo logico sull'intero corpo sociale da parte dell'economia e della politica.

Per inquadrare il rapporto esistente oggi tra politica e passioni, mi pare utile soffermarmi, in questa prima parte dell'articolo, sui lavori della ricercatrice belga Antoinette Rouvroy. Come ha giustamente fatto notare Rouvroy, il problema nell'uso generalizzato di tecniche di registrazione massiva e sistematica dei dati, di *datamining* (cioè estrazione, attraverso logaritmi, di strutture nascoste e relazioni sottili tra dati per inferire regole che permettono la predizione di stati futuri) e di profilatura, va ben al di là della minaccia per la *privacy* o la protezione dei dati personali. Queste tecniche integrate sono piuttosto da considerare come

---

<sup>1</sup> C. Anderson, *The End of Theory. The Data Deluge Makes Scientific Method Obsolete*, «Wired», VI, 2008.

uno strumento che trasforma in profondità le modalità d'esercitare il potere e le strategie dei governi. Sviluppando analisi molto lucide, spesso in coppia con Thomas Berns, Rouvroy ha formulato la nozione di «governamentalità algoritmica»<sup>2</sup>, che indica un

modo inedito di governo, perlopiù alimentato da segnali infra-personali, senza significato ma quantificabili (dati grezzi e metadati), che opera per formattare, anticipare e influenzare in anticipo i comportamenti possibili, e che s'indirizza agli individui attraverso stimoli, i quali agiscono sui loro riflessi piuttosto che sulla loro volontà o capacità di comprensione.

Usata in molteplici settori d'attività (finanza, marketing, persuasione elettorale, orientamento educativo, gestione delle risorse umane, prevenzione di atti criminali o terroristici, robotizzazione di conflitti armati...), la governamentalità algoritmica è una strategia che mira a neutralizzare l'incertezza, e in particolare l'incertezza generata dai comportamenti umani. Nel nostro mondo digitalmente iperconnesso, afferma Rouvroy, l'obiettivo del potere diventa la massima riduzione dell'incertezza in quanto tale, cioè l'eccesso del possibile sul probabile, e quindi lo sforzo consiste soprattutto nel predire, parafrasando il lessico di Deleuze, ciò che «i corpi possono o potrebbero fare»<sup>3</sup>. In questo tipo di governamentalità sono gli algoritmi che controllano le assunzioni e i licenziamenti nelle aziende, prevedono in quale luogo potrà compiersi un crimine, decidono operazioni di finanziamento, traducono operazioni di ordine pubblico in sistemi di rigida sorveglianza digitale, giudicano la qualità del lavoro di ricerca, regolano gli accessi a scuole e università, quantificano il valore di un campione sportivo in base alle sue prestazioni. Gli algoritmi sembrano fornire dati oggettivi e incontestabili, uno specchio fedele della realtà contro cui non pare logico opporsi, dimenticando però che le macchine ci restituiscono scenari futuri, non attuali, i quali possono essere calcolati soltanto su basi probabilistiche e che, per questa stessa ragione, contengono sempre un margine d'errore possibile. Resta il fatto che questo tipo di calcolo condiziona i processi decisionali ed è quindi legittimo parlare di una 'normatività algoritmica' che interviene in modo più o meno forte. In alcuni casi, come nel trading finanziario, i dispositivi agiscono in automatico, mentre in altri gli algoritmi si limitano a fornire raccomandazioni e la decisione finale spetta all'intervento umano, ma anche in questo caso è difficile sottrarsi ai risultati ottenuti. Riferendosi al sistema penale in vigore negli Stati Uniti e in Belgio, Rouvroy evoca un esempio che in questo senso è particolarmente indicativo. Gli algoritmi sono spesso usati, scrive, per valutare il rischio nelle domande di libertà condizionale dei detenuti e il calcolo è effettuato sulla base di criteri quali

---

<sup>2</sup>Tra le numerose pubblicazioni della ricercatrice, mi riferisco, in particolare a: 1) A. Rouvroy, T. Berns, *Le nouveau pouvoir statistique*, «Multitudes», LX, 2010/11, pp. 88-103 e 2) A. Rouvroy, T. Berns, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation*, «Réseaux, Politique des algorithmes. Métriques du Web», CLXXVII, 2013, pp. 163-196, testo disponibile in rete all'indirizzo: <https://www.cairn.info/revue-reseaux-2013-1-page-163.htm>.

<sup>3</sup>G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Verona 2007.

la recidività, l'estrazione sociale o l'etnia d'appartenenza. È chiaro che per un operatore di giustizia prendere una decisione contraria all'avviso dell'algoritmo significa assumersi responsabilità molti grandi e quindi, nella maggioranza dei casi, si preferisce sottostare alle valutazioni della macchina.

La forza del governo algoritmico, e le ragioni per cui incontra pochi ostacoli o resistenze, risiede nel fatto che stabilisce dei rapporti inediti sia con la temporalità (rivolgendosi non all'attuale, ma al potenziale, al virtuale), sia con gli individui (a cui si rivolge in modo indiretto ed è quindi percepito come inoffensivo), sia con la 'realtà' da cui governa e da cui sembra emanare spontaneamente, ricavandone così una sorta di legittimità 'naturale'. Il sapere su cui si fonda, che si riconfigura costantemente in tempo reale grazie all'incessante raccolta di dati metabolizzati dai sistemi informatici, è costituito dai comportamenti degli individui che, attraverso le tracce lasciate più o meno consapevolmente e volontariamente, sono governati da un sapere che essi stessi producono<sup>4</sup>. In maniera del tutto analoga a quanto avviene con la genetica, capace di predire la propensione di un corpo per certe malattie, gli individui diventano quindi portatori di una 'memoria del futuro'.

Nel funzionamento del governo algoritmico opera un tipo di razionalità statistica che in pratica sospende gli schemi classici del pensiero deduttivo, basato sulla selezione di fenomeni osservabili – una selezione che avviene in funzione di specifici criteri d'interesse, espliciti o impliciti – per poi collegarli alle loro cause. In questo tipo di razionalità statistica agisce, al contrario, una logica induttiva che si fonda sul trattamento automatico d'informazioni la cui sola qualità è l'aspetto quantitativo. Indifferente alle cause dei fenomeni, questa razionalità si basa sull'osservazione puramente statistica di dati raccolti in modo non selettivo da una varietà di contesti eterogenei gli uni agli altri. Se tradizionalmente il calcolo statistico era concepito come uno strumento per confrontare ai dati delle ipotesi in precedenza formulate, oggi, con un'inversione che trasforma i risultati statistici da indicatori *ex post* a indicatori *ex ante*, le ipotesi appaiono come la conseguenza che emerge da un lavoro di raccolta effettuato addizionando masse gigantesche di dati in sé 'neutri' e 'stupidi'<sup>5</sup>. Con questo tipo di razionalità algoritmica, che

---

<sup>4</sup> Non è questo il luogo per approfondire il tema, ma credo sia necessario sottolineare come questa estrazione di sapere dai comportamenti individuali sia anche, e nello stesso tempo, estrazione di ricchezza e di plusvalore da parte del capitale, che sfrutta la capacità produttiva-riproduttiva dei soggetti secondo modalità opache e sempre più sganciate da una relazione quantificabile in termini di forza-lavoro/salario. L'esempio di società quali Google, Facebook o Amazon è, in questo senso, emblematico.

<sup>5</sup> Il problema non è certo quello di negare ogni validità all'induzione, che nell'attività cognitiva, e dunque anche nel procedere scientifico, non è mai totalmente opponibile al pensiero deduttivo. La critica alla 'razionalità' statistica deriva piuttosto dal suo imporsi come criterio unico e assoluto di leggibilità del reale. È inoltre necessario notare che nell'applicazione generalizzata di questo calcolo probabilistico su basi statistiche, si evita totalmente di considerare un suo limite epistemologico che la storia della matematica aveva sempre tenuto presente, e cioè la questione dell'infinito, del numero illimitato di possibilità e della loro incalcolabilità. Su quest'aspetto è particolarmente chiarificatore un recente saggio del matematico Paolo Zellini: *La dittatura del calcolo*, Milano 2018.



seduce per la sua apparente oggettività e imparzialità matematica, alla selettività e soggettività delle percezioni, rappresentazioni e valutazioni umane si sostituisce l'immediatezza del trattamento automatico dei dati, dando luogo a un regime in cui le categorie con cui noi percepiamo e leggiamo il mondo non hanno più ragione per essere discusse o criticate, poiché sarebbero, appunto, un'emanazione diretta della realtà stessa.

Tornando a una dimensione più strettamente politica, se l'obiettivo di ogni governo è di produrre dei comportamenti regolari, con gli strumenti della razionalità algoritmica, la strategia non è più quella di spingere gli individui, unici e razionali, all'obbedienza delle leggi, ma piuttosto quella d'influenzarli, a uno stadio più che possibile precosciente, per anticipare ciò che potrebbero essere o fare. Lo scopo principale della governamentalità algoritmica non consiste tanto nella previsione esatta e senza scarti del futuro, cosa peraltro impossibile, quanto nella capacità di mobilitare e regolare gli orientamenti affettivi e comportamentali, individuali o collettivi, del presente verso il futuro. Siamo così passati, afferma Rouvroy, dalla coppia *normatività/repressione* alla coppia *anomalia/prelazione*, secondo modalità che vanno ben al di là della nozione di biopolitica sviluppata da Foucault o di quella delle società di controllo elaborata da Deleuze.

Sottolineare il fatto che l'azione del governo algoritmico non si realizza fisicamente ma soprattutto attraverso tecnologie numeriche e statistiche, chiarisce Rouvroy, non significa certo sostenere che gli individui siano ridicibili, ontologicamente o esistenzialmente, a una rete di dati ricombinabili a piacere dai dispositivi numerici né che questi abbiano la capacità di soggiogarli totalmente. Significa piuttosto osservare che gli individui, indipendentemente dalle loro facoltà di comprensione, di volontà o d'espressione, sono interpellati dal potere principalmente attraverso i loro 'profili' (come consumatori, come elettori, come pazienti, come soggetti a rischio di radicalizzazione politica, come studenti ad alto potenziale ecc.). Indirizzandosi ai singoli soggetti attraverso profili personalizzati, che sono in realtà il risultato di un calcolo statistico, la governamentalità algoritmica evita che gli individui si sentano trattati come dei semplici numeri e ottiene così una generale accettazione del suo intervento e della normatività che ne deriva, anche se più che di un consapevole accordo si tratta di un'adesione tacita che può determinare il declino della riflessività soggettivante e della necessaria distanza critica rispetto al sapere prodotto dalla pratica statistica del *datamining* e del *profiling*. L'inoffensività della governamentalità algoritmica è quindi soltanto apparente, poiché la sua azione non si limita a registrare la realtà. Grazie alla possibilità di rivolgersi direttamente agli individui con profili personalizzati nella forma di annunci pubblicitari o messaggi d'allerta, che li raggiungono attraverso molteplici interfacce (canali televisivi satellitari, *smartphone*, *tablet*, computer), la governamentalità algoritmica ha, infatti, una forza performativa senza precedenti. Eppure, nello stesso tempo, perlomeno nelle società occidentali, il potere sembra diventare sempre meno coercitivo e sempre più diluito, delocalizzato e invisibile, destabilizzando e frammentando

così le varie strategie di resistenza che non hanno più un potere identificabile contro cui lottare. Le nostre società appaiono sempre più governate da leggi immanenti che non dipendono da alcuna volontà specifica, inducendo quindi, nel sentire comune, una perdita d'interesse e di credibilità per la politica, che sembra svuotata d'ogni concreta capacità decisionale.

Se da un punto di vista descrittivo le analisi di Rouvroy hanno il merito di offrirci un quadro lucido della situazione in cui siamo immersi e materia su cui riflettere, altrettanto puntuale è il confronto che intrattiene con filosofi quali Simondon o Deleuze e Guattari, mobilitandone alcuni concetti fondamentali per sottoporli a una disamina critica e attenta. Dal confronto con tali autori emergono considerazioni che saranno importanti nel seguito di quest'articolo e mi pare quindi necessario esporne sinteticamente il contenuto. Nel suo funzionamento, osserva Rouvroy, la governamentalità algoritmica non s'interessa né dei soggetti né delle collettività, poiché la sola cosa che conta sono le relazioni tra dati, i quali sono frammenti infra-individuali, tracce numeriche che provengono dalla vita quotidiana e dalle interazioni, e che il *datamining* permette di correlare a un livello che è sovra-individuale. Muovendosi in una topologia spaziale che è unicamente orizzontale e di pura superficie, in cui sono assenti ogni profondità, ogni verticalità, ogni struttura gerarchica e ogni progetto, il solo e unico 'soggetto' della governamentalità algoritmica è un 'corpo statistico' costantemente riconfigurato e ricalcolato che è, in se stesso, moltitudine. Queste caratteristiche, fa notare Rouvroy, coincidono quasi interamente con i principi rizomatici enunciati da Gilles Deleuze e Felix Guattari, come se fossimo oggi confrontati a un'attualizzazione materiale di quei principi. La grande differenza è che mentre i concetti di *rizoma* e d'*immediatezza* erano stati formulati con intenzioni polemiche, per proporre un altro tipo di società e resistere alle strutture gerarchiche, la loro materializzazione non contiene alcuna prospettiva d'emancipazione, né individuale né collettiva, e nemmeno alcun progetto di società alternativa, ma sembra anzi produrre una chiusura monadologica del digitale su se stesso e la neutralizzazione delle temporalità diacroniche che ne sono al di fuori.

A partire dagli anni Settanta-Ottanta, sulle orme spesso trasfigurate del pensiero di Deleuze e ancora di più con l'euforia generata dallo sviluppo del web, il mito di una società totalmente trasparente a se stessa, basata sull'immediatezza delle relazioni tra i suoi appartenenti e senza alcuna mediazione gerarchica o istituzionale, trovò, in effetti, molteplici fautori. Che un tale mito fosse non soltanto una fantasia senza senso, ma persino una visione pericolosa da un punto di vista politico, fu però fatto notare, in quegli stessi anni, da alcuni autori. Penso, in particolare, a Cornelius Castoriadis che, ne *L'institution imaginaire de la société*, pubblicato nel 1975, con argomenti a mio avviso incontrovertibili, aveva già mostrato la sua inconsistenza. Se per società ideale o realmente comunista, scriveva, si pensasse a una società:

da cui sarebbe assente ogni resistenza, ogni spessore, ogni opacità; una società puramente trasparente a se stessa, in cui i desideri di tutti s'accordassero spontaneamente

o, per accordarsi, avessero solo bisogno di un dialogo alato mai appesantito dal simbolismo; una società che scoprisse, formulasse e realizzasse la propria volontà collettiva senza passare attraverso le istituzioni, o una società le cui istituzioni non avessero più nulla di problematico: ebbene, se si intende questo, allora è necessario dire con chiarezza che si tratta di una fantasticheria incoerente<sup>6</sup>.

È assolutamente insensato, continuava, pensare a una società che coincida interamente con le proprie istituzioni e dove si realizzi la presenza immediata di ciascuno in tutti e di tutti in ciascuno:

vi sarà sempre distanza tra la società istituyente e ciò che, volta per volta, è istituito. [...] Voler abolire tale distanza, in un modo o nell'altro, non vuol dire saltare dalla preistoria alla storia o dalla necessità alla libertà, ma voler saltare nell'assoluto immediato, cioè nel niente<sup>7</sup>.

I passaggi citati offrono diversi spunti di riflessione su cui tornerò in seguito, diciamo però che è proprio la sensibile riduzione della 'distanza' di cui parla Castoriadis ciò che per Rouvroy costituisce un problema ed è per questa stessa ragione che la metafora del rizoma non è pensata, come nelle intenzioni di Deleuze, per prospettare un'emancipazione della vita associata, ma al contrario come immagine diagnostica negativa per descrivere la situazione attuale. Se Rouvroy fa riferimento al pensiero di Simondon sul processo d'individuazione<sup>8</sup>, che d'altra parte fu per Deleuze una fonte centrale d'ispirazione, è per mostrare che la governamentalità algoritmica, concentrandosi sulle relazioni, abbandona, in effetti, la metafisica della sostanza giustamente criticata da Simondon (l'individuo da una parte o la società dall'altra come entità già date: individualismo metodologico nel primo caso, prospettiva olistica nel secondo), ma sostanzializza la relazione, appropriandosi tecnologicamente di quel livello che Simondon descriveva con i concetti di preindividuale e transindividuale, e diventa quindi un ostacolo per il processo d'individuazione stesso. L'incarnazione della metafora rizomatica non è per nulla propizia al formarsi di forme emancipate d'individuazione, è piuttosto il sintomo di una crisi che attraverso la calcolabilità delle tracce infra-individuali rischia di dis-integrare, nel senso stretto del termine, le esistenze individuali e collettive, la cui condizione può essere descritta, osserva Rouvroy, con un termine che gli stessi Deleuze e Guattari avevano impiegato per indicare un'evoluzione negativa della vita associata, e cioè il divenire «*dividuale*» delle esistenze<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup>Le citazioni riprodotte sono tradotte in italiano all'interno di un volume che raccoglie diversi scritti di Castoriadis: C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto*, Bari 1998, p. 177.

<sup>7</sup>C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto*, cit., p. 180.

<sup>8</sup>G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma 2001.

<sup>9</sup>Scrivendo Deleuze: «Il linguaggio digitale del controllo è fatto di cifre che segnano l'accesso all'informazione, o il rifiuto. Non ci si trova più di fronte alla coppia massa/individuo. Gli individui sono diventati dei 'dividuali', e le masse dei campioni statistici, dei dati, dei mercati o delle 'banche'» (G. Deleuze, *Pourparler*, Macerata 2000, p. 237).

Le analisi di Rouvroy fin qui esposte ci offrono, a mio avviso, degli indispensabili strumenti per leggere la situazione attuale e costituiscono, in quanto tali, un necessario punto di partenza per tentare di capire la natura delle passioni che agitano la nostra epoca e le coscienze che in essa si trovano a vivere.

## 2. Per una 'cartografia' delle passioni contemporanee

Ritenere che le ricerche di Rouvroy e la nozione di governamentalità algoritmica possano aiutarci a leggere l'epoca in cui viviamo non significa certo credere che l'intera realtà possa essere interamente assorbita da una tale prospettiva descrittiva. Sarebbe d'altra parte assurdo dimenticarsi del fatto che in molte parti del mondo il potere continua a essere esercitato attraverso forme di repressione e coercizione fisica anche particolarmente dure. È però innegabile che i processi d'individuazione, individuale o collettiva, sono oggi condizionati da dispositivi che agiscono a livello planetario attraverso una sincronizzazione che ha reso il mondo sempre più omogeneo. La tendenza a sincronizzare e omogeneizzare dimensioni della vita associata non è certo una prerogativa della nostra epoca, e non è sicuramente un fenomeno che, in sé, possa essere giudicato negativamente, poiché è la condizione stessa per la vita delle società umane. Calendari, coordinate spaziali, sistemi di misura o forme di scrittura sono appunto degli standard convenzionali che ritroviamo alle origini di tutte le civiltà storiche e la cui adozione ha avuto come effetto una certa sincronizzazione delle singole coscienze in un sentire comune. Il problema non è quindi la sincronizzazione in quanto tale, che svolge anzi un ruolo indispensabile per i processi d'individuazione personali o collettivi, ma i presupposti con cui essa si realizza oggi, che operano per annullare ogni diacronia, senza la quale la sincronia stessa si svuota della sua funzione. L'abolizione di ogni distanza tra costituito e costituente, di ogni scarto temporale tra stimolo e risposta, ci farebbe sprofondare, come giustamente osservava Castoriadis, nell'assoluto immediato, nella pura contingenza e cioè nel niente. In modo convincente, Simondon ci spiega<sup>10</sup>, d'altra parte, che l'individuazione psichica e collettiva è un percorso sempre in atto e mai concluso che si realizza necessariamente attraverso un'articolazione tra sincronia e diacronia, poiché se da una parte l'individuo non è mai una singolarità che può sorgere indipendentemente dalla comunità e da un fondo comune, preindividuale, dall'altra ogni singolo s'appropria di questo fondo secondo modalità proprie. È questa doppia temporalità ciò che dinamizza la vita sociale e permette, attraverso processi transindividuali, il costituirsi sia del singolo sia del gruppo.

Nella sincronizzazione di dimensioni della vita associata, lo sviluppo della tecnica ha sempre svolto, evidentemente, un ruolo determinante ed è altrettanto evidente che i media di massa, analogici prima e digitali poi, hanno agito come potenti fattori di sincronizzazione temporale delle coscienze, soprattutto con

---

<sup>10</sup> G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit.

la recente diffusione degli *smartphone* che hanno la capacità d'integrare i loro utilizzatori, cioè ormai la gran parte dell'umanità, in un solo sistema contabile. Se la tecnologia è lo strumento, il principio che governa la sincronizzazione in atto è però quello del capitale, che a partire dagli anni Ottanta, sfruttando le immense possibilità dell'informatica e della telematica, è riuscito a compiere una vera e propria contro-rivoluzione, generalizzando la propria logica basata sul calcolo e sul profitto a breve termine e ridefinendo gli individui in termini funzionali come semplici agenti economici a tempo pieno, che perdono così la loro unicità per divenire elementi interscambiabili di un tutto. Se a livello strettamente politico, la governamentalità algoritmica descritta da Rouvroy può essere un modello valido per i soli paesi occidentali, a livello dell'economia e del marketing è invece applicabile all'intero pianeta. Indicativo, a questo proposito, è un libro pubblicato recentemente dal giornalista americano Franklin Foer e intitolato provocatoriamente *World Without Mind: The Existential Threat of Big Tech*<sup>11</sup> in cui l'autore critica i giganti della Silicon Valley, che si presentano come i paladini dell'individualità e della diversità mentre con i loro algoritmi ci spingono al conformismo ed erodono la nostra vita privata. L'ideologia ultraliberale e il discorso della pubblicità non cessano, in effetti, di promuovere l'individuo nella sua ineffabile singolarità, incitandolo persino all'anticonformismo e alla trasgressione, mentre il vero obiettivo, in realtà, è di inquadralo meglio in attitudini al consumo standardizzate che sono statisticamente calcolate e predeterminate. A ragione, il filosofo Bertrand Stiegler può quindi affermare che considerare le nostre società come individualiste è un patente errore. Al contrario, scrive,

viviamo in società-gregge, come compreso e anticipato da Nietzsche. Alcuni pensano che questa società sia individualista perché, ai più alti livelli di responsabilità pubblica e privata, ma anche nei più piccoli dettagli dei processi di adozione segnati dal marketing e dall'organizzazione del consumo, l'egoismo è stato elevato a culmine della vita. Ma l'individualismo non ha alcuna relazione con questo egoismo. L'individualismo vuole il fiorire della persona, l'essere sempre e indissolubilmente un noi e un io, un io in un noi o un noi composto di è, incarnato da è. Contrastare l'individuo e il collettivo significa trasformare l'individuazione in atomizzazione sociale, producendo un gregge<sup>12</sup>.

Attraverso l'ipersincronizzazione dei flussi temporali delle coscienze, resa possibile da un'infrastruttura numerica mondialmente integrata, gli individui psichici diventano delle funzioni del sistema di produzione e di consumo. È questa integrazione funzionale degli individui ciò che secondo Stiegler<sup>13</sup> disintegra sia i sistemi sociali sia gli individui collettivi, e questo perché nessuna individuazione psichica può prodursi senza la partecipazione a un'individuazione collettiva e,

---

<sup>11</sup> F. Foer, *World Without Mind: The Existential Threat of Big Tech*, New York 2017.

<sup>12</sup> B. Stiegler, *Acting Out*, Stanford 2009, p. 48.

<sup>13</sup> In questo e nei successivi paragrafi riprendo argomenti che Stiegler ha sviluppato nei suoi numerosi saggi. Mi riferisco, in particolare, a *La société automatique*, Paris 2015; *Mécréance et discrédit*, Paris 2006 e *De la misère symbolique*, Paris 2004.

reciprocamente, nessuna individuazione collettiva è possibile senza le risorse diacroniche che vi apportano gli individui psichici. La condizione per una tale partecipazione reciproca dello psichico e del collettivo è che l'individuazione psichica non possa essere ridotta all'individuazione collettiva, cioè a condizione che il singolare non venga ridotto al particolare, al calcolabile, che non venga aggirato, anticipato e negato dall'operazione di calcolo effettuata sulle sue tracce. Perché ci sia vera individuazione, è necessario, infatti, che tra l'individuazione psichica e quella collettiva agisca una tensione dinamica che è la loro condizione mutua, mentre ciò che avviene a causa dell'attuale infrastruttura digitale è la dissoluzione dello psichico nel collettivo, cioè nelle folle numeriche convenzionali.

Descrivendo la decomposizione dei processi d'individuazione attraverso la sincronizzazione generalizzata, Stiegler, in sintonia su questo con diversi altri autori, sottolinea il fatto che la dinamica del capitalismo conduce al collasso del desiderio, il quale non è mai pulsione brutta ma sempre una configurazione sociale delle pulsioni, come composizione tra pulsione di morte e pulsione di vita, che si traduce poi socialmente in un processo che è al contempo sincronico e diacronico. L'attuale sistema economico, afferma Stiegler, è in realtà un'economia anti-libidinale perché non permette al desiderio di svolgere il suo ruolo essenziale, ovvero quell'attività di sublimazione in cui si formano i corpi psichici e sociali e che genera una memoria collettiva attraverso cui si costituiscono dei simboli, dei significati, dei supporti sincronici sui quali, in modo diacronico, si basa il processo d'individuazione e che conferisce a quegli stessi simboli o significati il loro senso, come condivisione collettiva sia sensibile che cognitiva e spirituale.

Il flusso ininterrotto di merci e prodotti culturali che le industrie immettono sul mercato, pubblicizzati dal sistema mediatico che ne organizza la diffusione e il consumo, impedisce, di fatto, che i simboli vengano praticati e condivisi. La conseguenza diretta di questo processo di fluidificazione, che è poi il dato forse più evidente della dinamica sociale che si è andata costruendo in questi ultimi decenni, è che nessun fenomeno o contenuto culturale riesce a costituirsi come vissuto collettivo e a iscriversi in una certa durata. Il ritmo del sistema produttivo inghiotte rapidamente i contenuti che esso stesso produce e di cui si alimenta, impedendo che questi si depositino e si sedimentino nella memoria sociale. Riflettere sui ritmi del processo produttivo non è solo una questione teorica, ma eminentemente pratica e politica poiché è ciò che caratterizza il mondo del lavoro e quindi i processi di produzione e riproduzione sociale. I prodotti del lavoro sono un insieme eterogeneo di cose, di strumenti, d'oggetti, di creazioni, comprese le creazioni artistiche o simboliche, in cui si deposita – si oggettiva – la memoria collettiva che è sempre solidificata in supporti materiali. È attraverso questa varietà di supporti, che incarnano, nello stesso tempo, delle pratiche, delle conoscenze, dei criteri e dei valori (estetici, etici, epistemologici), che l'individuo accede al deposito della memoria collettiva e che si appropria, in modo singolare, dei loro contenuti. La fluidificazione dei prodotti del lavoro, non permettendo ai diversi supporti di depositarsi nel corpo sociale, ostacola questa dinamica e

rischia quindi di produrre una moltitudine d'individui senza individualità, cioè incapaci, poiché impotenti, di far fronte alla realtà del mondo.

Senza alcuna durata, il flusso produttivo delle merci crea una massa impressionante d'obsolescenza che, come un brodo entropico o una fossa settica, divora ogni cosa, dando luogo non soltanto a enormi problemi di gestione ecologica, ma soprattutto a gravi scompensi sul piano cognitivo ed emotivo. A scomparire è, infatti, il sublime, l'esemplarità, il memorabile, lo straordinario, ossia ciò su cui il desiderio investe la propria energia e dà alla vita motivi per credere e sperare. La liquidazione del desiderio e l'assenza di riferimenti relativamente stabili ha come effetto il libero corso delle pulsioni, che essendo meccanismi biopsichici, non possono in alcun modo essere controllate e rischiano anzi di divenire più che mai contagiose e pericolose<sup>14</sup>.

Se l'idea di una fine della Storia ha perso, dalla sua formulazione, gran parte della sua attrattiva, l'estrema fluidificazione del ritmo produttivo accredita invece la tesi che vede nella perdita della temporalità storica, intesa come sentimento e coscienza vissuta, uno dei fenomeni specifici della nostra epoca. È la tesi avanzata dallo storico Eric Hobsbawm, che, a metà degli anni Novanta, evocava la distruzione del passato o, più precisamente, dei meccanismi che connettono i contemporanei alle generazioni anteriori<sup>15</sup>. Ed è la stessa tesi, sempre attuale, che Guy Debord ha spesso ripetuto nei suoi scritti, convinto che «nello spettacolo, una società di classe ha voluto, sistematicamente, eliminare la storia» e che, da questa perdita, nasce una «cupa malinconia»: schiacciati tra un non-più e un non-ancora, come cittadini senza città in metropoli senza cittadini «giriamo in tondo nella notte e siamo divorati dal fuoco»<sup>16</sup>. Nel breve periodo che ci separa dagli scritti di questi autori, la fluidificazione, grazie allo sviluppo tecnologico e alla contro-rivoluzione liberale, si è ulteriormente acuita e si è notoriamente accompagnata a una flessibilità generalizzata nei rapporti contrattuali del lavoro. Soprattutto per le nuove generazioni, non soltanto non esiste il passato ma è la proiezione verso il futuro che si è preclusa. Fluidità e flessibilità sono criteri che fino agli inizi di questo secolo, per i cantori del postmodernismo, erano considerati come istanze emancipative che contrastavano la logica lineare imposta dalla galassia Gutenberg ed esprimevano il rifiuto per una concezione rigidamente causale del tempo, in cui tutto è già programmato in anticipo e l'individuo non può scegliere il proprio percorso vitale e identitario. Oggi, dopo che la flessibilità si è imposta come norma temporale dominante, è ormai evidente per tutti che quando non è più possibile fare esperienza dello stabile e del permanente, a scomparire è la possibilità stessa d'immaginare il cambiamento. Trasformata in regola assoluta, la flessibilità non favorisce ma annulla la capacità di cambiare, sia se stessi sia il mondo, poiché fa sprofondare gli individui in una

---

<sup>14</sup> Pur partendo da presupposti diversi, le analisi di Stiegler sull'eclissi del desiderio convergono con quelle dello psicoanalista Massimo Recalcati. Cfr., in proposito, M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, Milano 2010.

<sup>15</sup> E. Hobsbawm, *Il secolo breve 1914-1991*, Milano 2014.

<sup>16</sup> G. Debord, *Oeuvres*, Paris 2006, pp. 1371 e 1592.

realtà ridotta a pura contingenza, dove ogni percorso di soggettivazione critica diventa estremamente difficile.

L'orizzonte temporale che caratterizza delle coscienze per cui il passato non esiste e il futuro è inimmaginabile si configura come un presente permanente in cui gli eventi che possono segnare la storia della vita appaiono sempre più determinati dal caso o da una logica eterodiretta e inintelligibile. Perché un individuo possa percepirsi come singolare e autonomo rispetto alla realtà che lo circonda, e che in ogni caso lo costituisce, è necessario che ci sia uno scarto tra il fluire del mondo e il flusso dei suoi pensieri o dei suoi stati di coscienza. È cioè necessario, per l'individuo, poter reperire delle regolarità, delle ripetizioni, delle sequenze temporali dotate d'un minimo di coerenza, tali da permettergli di stabilire delle relazioni significative tra se stesso e il mondo. Nel caso contrario, se tutto è fluido, flessibile, e niente si distingue dalla marea indifferenziata dei significanti, l'individuo non riesce a comporre i segmenti dei suoi vissuti in una storia che possa essere raccontata e a cui attribuire un senso.

In ambito sociologico, le ricerche che mostrano come la fluidificazione e la flessibilità generalizzate destrutturino i processi d'individuazione sono molteplici, ma basta qui ricordare i lavori del sociologo americano Richard Sennett, che da anni studia gli effetti provocati sugli individui dalle dinamiche ultraliberali del lavoro. In un testo pubblicato in italiano con il titolo *L'uomo flessibile*<sup>17</sup>, che raccoglie una serie di testimonianze e storie di vita, Sennett spiega, in effetti, come la flessibilità provochi un'inevitabile corrosione della coscienza di sé, poiché l'assenza del lungo termine disorienta l'azione, diluisce i legami di fiducia e dissocia la volontà del comportamento. In questa situazione gli individui si percepiscono in una condizione perenne di minorità<sup>18</sup>, impotenti e disorientati di fronte a una realtà cifrata, algoritmica, la cui calcolabilità attraverso sistemi numerici sempre più performanti e complessi rende ogni comprensione e lettura del mondo praticamente impossibile. Per orientarsi è ovviamente indispensabile leggere la realtà circostante, ma è possibile indicare almeno due modalità di lettura distinte a seconda che l'orientamento sia rivolto all'agire e al movimento, basato sull'istintualità vitale del corpo, o invece al fare, la cui logica è connessa alla prefigurazione di fini e obiettivi da raggiungere. Mentre nel primo caso, che coinvolge tutti i viventi dotati di mobilità, è sufficiente reperire degli indizi (un odore, un colore, un rumore, ecc.), nel secondo, più propriamente umano, bisogna saper interpretare dei segni, un'attività totalmente diversa che presuppone la conoscenza, almeno parziale, della sfera simbolica specifica di un particolare mondo storico. In un ambiente che non offre alcun riferimento stabile, questo secondo tipo d'orientamento diventa evidentemente impossibile e per sfuggire al senso di insicurezza l'unica alternativa che si presenta alla coscienza è quella di rifugiarsi in convinzioni irremovibili.

---

<sup>17</sup> R. Sennett, *L'uomo flessibile*, Milano 1999.

<sup>18</sup> Su questo tema si veda, per esempio, l'appassionante saggio di D. Giglioli, *Stato di minorità*, Bari 2015.



La condizione cognitiva ed emotiva dell'uomo contemporaneo è stata descritta con estrema chiarezza da Paolo Virno. In un saggio intitolato *Ambivalenza del disincanto*<sup>19</sup>, l'autore definisce la dinamica delle nostre società attraverso l'ossimoro di «stabile instabilità» e ci invita a vedere uno stretto legame, pressoché meccanico, tra la fluidità del mondo e una risposta emotiva basata sulla paura, sull'opportunismo e sul cinismo. Questo genere di risposta è, in effetti, il modo più adeguato per sopravvivere in un contesto caratterizzato da una crisi e da un'instabilità strutturali e coincide, d'altra parte, con le qualità che il sistema produttivo ed economico valorizza e attende da parte degli individui, cioè il loro essere flessibili, capaci di cogliere le occasioni e d'adattarsi rapidamente alle situazioni mutevoli. Paura, opportunismo e cinismo sono dunque le risposte 'naturali' per una coscienza che ha interiorizzato ciò che gran parte del pensiero del XX secolo ha descritto in termini di sradicamento e spaesamento. Virno spiega però anche come il fatto di non avere radici, di non appartenere a istanze quali una tradizione, un partito politico o un'ideologia non indebolisce affatto la logica dell'appartenenza ma, paradossalmente, la rinforza. Il sentimento d'appartenenza s'esprime spesso con forme d'adesione incondizionate, viscerali, totalizzanti, che includono anche l'adesione pura e irriflessa al presente immediato. Se sul piano emotivo la paura, l'opportunismo e il cinismo si presentano come risposte naturali, a livello cognitivo la risposta non può che oscillare tra uno scetticismo radicale e una credulità ingenua, che sono le attitudini più logiche per far fronte al flusso incessante delle informazioni e a un mondo il cui funzionamento è diventato incomprensibile e che non sembra retto da alcuna coerenza.

Profondo conoscitore del pensiero di Ernesto De Martino, Virno sembra adattare alla situazione contemporanea le ricerche che De Martino pubblicò nel 1977 e che si occupavano del mito escatologico della fine del mondo<sup>20</sup>. Analizzando il momento antropologico di un'apocalisse culturale, De Martino descrive due scenari simmetrici di concretizzazione del significato che possono presentarsi. In situazioni di crisi profonda d'una forma culturale di vita, spiegava, la sfera semantica può assumere una di queste due configurazioni: 1) si contrae per difetto in segni monocordi senza alcuna polisemia e, in questo caso, il comportamento dell'individuo è congelato in pratiche e gesti stereotipati; 2) esplose per eccesso in un vortice in cui non si sedimenta alcun significato e l'individuo è allora incerto nel suo comportamento a causa di un mondo amorfo ed enigmatico. Difetto ed eccesso della sfera semantica sono anche descritti come due generi d'angosce patologiche e antinomiche. Nel primo caso, la frontiera che separa il corpo individuale dal mondo è talmente rigida da non permettere alcuna comunicazione significativa; nel secondo, la frontiera è così fragile che il corpo è completamente attraversato dal mondo. Rigidità e crispazione o dissoluzione dell'individualità sono due condizioni opposte e simmetriche che

---

<sup>19</sup> Saggio contenuto in AA.VV., *Sentimenti dell'aldiqua*, Roma 1990, pp. 13-41 e ripubblicato in P. Virno, *Esercizi di esodo*, Verona 2002.

<sup>20</sup> E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Torino 2002.

possono tuttavia fluttuare l'una nell'altra, nello stesso modo in cui un eccesso di polisemia evolve spesso verso un ricorso compulsivo e reattivo a delle formule stereotipate. In una situazione d'apocalisse culturale, scriveva De Martino, diventa difficile associare al significante come pura possibilità un significato come contenuto reale e stabile. La conseguenza è che le cose non si trovano più nei loro limiti abituali, perdono la loro operatività quotidiana e appaiono sprovviste d'ogni memoria d'una condotta possibile.

Se il termine 'apocalisse' è forse fuorviante per descrivere la situazione contemporanea, è però certo che il concetto di crisi, ampiamente usato nel dibattito attuale, appare invece perfettamente idoneo<sup>21</sup>. Altrettanto valida è la descrizione della condizione emotiva e cognitiva dell'uomo d'oggi esposta da Virno. A quel quadro, e pensando a una sorta di cartografia che mescola attitudini emotive e attitudini mentali, così come, in realtà, sono mescolate e indistinguibili nei corpi concreti, è possibile aggiungere nuovi elementi che ci si offrono sulla scena del mondo. Alla lista che Virno elenca – paura, opportunismo, cinismo, credulità ingenua e scetticismo radicale – aggiungerei il senso d'insicurezza, il risentimento, i populismi di varia matrice, la xenofobia e il razzismo, le rigide rivendicazioni identitarie o nazionalistiche, i fondamentalismi di diversa natura. Evidentemente, nessuno di questi elementi è nuovo, essi covano nella psiche umana fin dalle sue origini e s'appoggiano spesso su pulsioni primarie insopprimibili che in particolari contesti, come la storia insegna, possono esplodere in modo virulento e pericoloso. La politica, più che contenere la potenza distruttrice che può emanare da queste pulsioni e invertendo, in un certo senso, il ruolo essenziale che Hobbes le attribuiva, sembra oggi attivarle ed esacerbarle. Il senso d'insicurezza e di risentimento, che si diffonde in modo passivo e reattivo nelle coscienze, viene poi canalizzato verso dei capri espiatori – l'emigrato, lo straniero, il musulmano – usati per spiegare i motivi di una crisi che è in realtà il risultato di un sistema economico insostenibile, diventato terreno di una guerra senza regole, dove civili e guerrieri non si distinguono più, dove i contratti privati si sostituiscono alle leggi e dove corruzione, pirateria e pratiche mafiose non scandalizzano più nessuno.

### **3. Il rovesciamento di pulsioni e passioni, tra passività e attività**

Alle analisi fin qui esposte, condivise non soltanto dagli autori citati, ma da un gran numero d'osservatori, se ne potrebbero affiancare molte altre che, a differenza della prospettiva per lo più seguita in queste pagine, si occupano meno del dispositivo con cui funziona il sistema mondo, cioè dell'apparato digitale che avvolge il pianeta in una rete, e si concentrano di più sull'ideologia, sulle convinzioni fideistiche che lo guidano. Il credo che legittima un tale sistema

---

<sup>21</sup> Limitandomi al contesto italiano, sul tema della crisi ritengo particolarmente rilevanti questi due volumi: AA.VV., *Le passioni della crisi*, Roma 2010 e F. Giardini, *I nomi della crisi. Antropologia e politica*, Milano 2017.

è chiamato, per convenzione generale e nonostante le ambiguità del termine, 'neoliberalismo', i cui padri fondatori sono individuati in alcuni economisti legati alla Scuola di Chicago. Ebbene, anche tra le molte analisi che cercano di deciptarne lo spirito, di delinearne i principi guida e di descriverne gli effetti sul funzionamento sociale, emerge spesso una 'cartografia' delle passioni molto simile a quella tracciata nel precedente paragrafo. L'aspetto descrittivo più ricorrente è quello che sottolinea la grande frammentazione sociale operata in questi ultimi decenni da uno dei presupposti fondamentali del neoliberalismo, e cioè l'idea che tutti i rapporti sociali debbano essere fondati sulla competizione, unico motore per far continuamente circolare capitali, merci o quotazioni di valore nel mercato, e produrre così, per questo stesso movimento, maggiore ricchezza. Questo presupposto 'metafisico' è in effetti riuscito, senza troppe resistenze, a farsi percepire come legge di natura e a modellare l'intero tessuto sociale, diventando non soltanto il pilastro di ogni attuale politica di governo, ma anche una convinzione interiorizzata a livello sia individuale sia collettivo, inscritta in coscienze che vivono e considerano la competitività e lo spirito d'impresa come il naturale e normale modello di comportamento. È stato giustamente osservato che più un tale presupposto si diffonde e più si autoriproduce<sup>22</sup>, perché è ovvio che in un mondo dove concorrenza e competizione costituiscono l'ossatura dei rapporti sociali, ogni singolo, per sopravvivere, è spinto a competere e a farsi imprenditore di se stesso. Il neoliberalismo funzionerebbe quindi attraverso una strategia di governo che induce gli individui a essere sostanzialmente egoisti. Anche in questo tipo d'analisi, come già abbiamo letto in Virno, l'egoismo è descritto come una risposta quasi meccanica, una conseguenza diretta delle ingiunzioni provenienti dall'attuale sistema di governo del mondo. Senza l'uso della forza, questo sistema, che è naturalmente una forma assunta dal potere, definibile oggi più che mai come la capacità di catturare la potenza della moltitudine canalizzandone affetti, passioni, credenze e comportamenti, è riuscito a frammentare gran parte delle strutture collettive che ostacolavano la logica del puro mercato.

Senza nemmeno esaudire le rivendicazioni che le alimentavano, il 'neoliberalismo' ha infatti dissolto, insieme alle loro richieste d'emancipazione, le grandi istanze della coscienza collettiva che hanno animato la dinamica sociale del secolo scorso. Non sono infatti scomparsi né gli operai né lo sfruttamento, ma è invece scomparsa la classe operaia come coscienza e come forza emancipatrice, insieme alla cultura e alle forme d'organizzazione che l'accompagnavano, quali i grandi sindacati e i grandi partiti di sinistra; non sono mutati i rapporti di forza e di sfruttamento tra il Nord e il Sud del mondo, ma è morta la spinta culturale e liberatrice dei movimenti anticoloniali; non è stata superata la discriminazione razziale nei confronti dei neri, ma sono implose le grandi organizzazioni politiche della comunità nera; non si sono realizzate, o perlomeno non nel senso

---

<sup>22</sup> Per questo genere di considerazioni, un'opera di riferimento è sicuramente P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberalista*, Roma 2013.

voluto, le aspirazioni libertarie dell'epocale contestazione giovanile iniziata nel Sessantotto, ma le giovani generazioni, che per di più vivono oggi in condizioni ben peggiori dei loro padri o dei loro nonni, non riescono a dare alcuna continuità e organizzazione al loro agire collettivo. Un discorso a parte andrebbe fatto per il movimento femminista, che, pur mantenendo una certa vitalità, ha comunque perso la sua portata sovversiva per limitarsi a rivendicazioni che s'inscrivono, per lo più, nell'ambito dei diritti civili. Dissolvendo tutte queste istanze collettive, lo spirito 'neoliberale' del capitale ha dissolto, nello stesso tempo, altrettante passioni politiche condivise dalle coscienze, e quindi altrettante forme del credere, del valutare e dell'agire. Costatare la dissoluzione di tutto questo non implica, naturalmente, una sterile nostalgia per il passato o l'idea che l'epoca fordista, regolata dalle fabbriche e dalla guerra fredda, fosse in assoluto migliore dell'attuale.

Anche se potrà forse risultare scontato, prima di proseguire mi sembra opportuno chiarire un aspetto che nel discorso fin qui svolto è rimasto nell'ombra. Nell'espone una 'cartografia' delle passioni contemporanee e nel descriverne la tipologia, le passioni che animano la nostra vita associata sono state generalmente considerate, in effetti, soltanto come una risposta, come una reazione passiva determinata dalla strutturazione sociale e dai rapporti di potere. È ovvio però che sarebbe insensato vedere nelle passioni umane soltanto pura passività e d'altronde, se il sistema 'neoliberale' si è diffuso su scala planetaria, ciò è avvenuto anche grazie alle passioni e alle credenze di tanti individui. Pretendere di stabilire una relazione di causa-effetto a senso unico è, in questo caso, come voler risolvere il dilemma dell'uovo e della gallina, cioè di un creato che è al tempo stesso creatore. Si tratta di una relazione che corre in entrambe le direzioni, in modo biunivoco, e questo può provocare, a livello teorico, un apparente cortocircuito: è l'individuo che produce il collettivo, ma ne è anche il prodotto; sono le passioni e i desideri, insieme alle idee e alle convinzioni, a generare le forme d'organizzazione, di produzione e di riproduzione sociale, ma le passioni, come le idee e le convinzioni, sono anche la diretta conseguenza di un certo tipo di strutture sociali. Le passioni stesse, d'altra parte, non sono in sé né reattive né attive, e non sono nemmeno buone in assoluto o cattive in assoluto, possono essere entrambe le cose a seconda delle loro attualizzazioni: Thanatos e Eros possono riversarsi l'uno nell'altro. Il dilemma, se si pretende arrivare al punto zero nella catena dei rinvii, è davvero insolubile, perché tale punto è inesistente e si perde in un regresso all'infinito. Ogni cosa contiene, fin dall'inizio, il suo contrario, così come i concetti di bello o di buono presuppongono, per essere pensati, i loro opposti. Eppure, pur non potendo decidere chi, tra l'uovo e la gallina, sia originariamente primo e pur sapendo che l'idea di buono è inseparabile dall'idea di cattivo, non smettiamo certo di distinguerli e di fare la differenza.

Nel caso delle passioni ci si ritrova in una situazione analoga: sappiamo che, in assoluto, sono sia attive sia passive, sia causa sia effetto, ma è tuttavia legittimo, per ogni circostanza data, fare la differenza e stabilire quale dei due aspetti sia prevalente sull'altro. Le passioni sono forze motrici la cui fonte è, ovviamente, l'animo umano e sono tali forze a determinare la nascita di strutture o istituzioni sociali le quali, a loro volta, retroagiscono sugli individui canalizzandone i vissuti passionali e le condotte in una direzione che tende a riprodurle, creando così un equilibrio metastabile che quelle stesse passioni, in quanto forze centripete o centrifughe secondo i casi, possono però far crollare e trasformare quindi lo stato di pace in stato di guerra. In questo schema che descrive una relazione biunivoca tra le strutture sociali e le passioni, insieme al legame indissolubile tra queste e la politica, lo sfondo teorico è senz'altro costituito dal pensiero di Spinoza<sup>23</sup>, che mi pare un riferimento più che mai fondamentale, ma la sua lezione può valere soltanto in termini generali, poiché sarebbe certo assurdo pretendere che un pensatore del XVII secolo possa aiutarci a comprendere la configurazione socio-affettiva della nostra epoca o gli specifici dispositivi di cui si avvale oggi il potere per orientare il comportamento degli individui e conservare il suo dominio. Mi è sembrato necessario soffermarmi sui processi causali che alimentano la dinamica delle passioni anche per sottolineare come non s'intenda qui sostenere alcuna visione rigidamente determinista, benché sia innegabile che la governamentalità odierna disponga di dispositivi tecnologici con una capacità d'intervenire sulla pura vita e di colonizzare le coscienze infinitamente maggiore rispetto al passato.

La radicale metamorfosi del mondo avvenuta in questi ultimi decenni, che le tecnologie digitali hanno senza dubbio contribuito a produrre, non si sarebbe però potuta realizzare senza quella profonda ristrutturazione del capitale iniziata negli anni Settanta<sup>24</sup>, che intensificando la sua azione di solvente universale ha dissolto, come si è prima evidenziato, grandi istanze della coscienza collettiva. Parallelamente alla scomposizione di questi soggetti sociali, è nel frattempo esplosa la questione identitaria, capace di mobilitare forti passioni in un proliferare di rivendicazioni, spesso attraverso i fenomeni inquietanti e rigidamente escludenti a cui oggi assistiamo, che hanno per lo più assorbito e depotenziato ogni spinta anti-sistema. È interessante notare come persino un importante indirizzo di riflessione critica, noto con l'appellativo di *Cultural Studies*, sia stato in gran parte sussunto dalla logica neoliberale e

---

<sup>23</sup> Non mi sembra casuale, d'altra parte, che anche un filosofo come Roberto Esposito, per affermare la differenza che intercorre tra una politica *sulla* vita e una politica *della* vita, faccia ultimamente ritorno proprio a Spinoza. Cfr. R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia dell'affermazione*, Torino 2018. Per un'attualizzazione del pensiero di Spinoza, una prospettiva ricca di spunti è quella seguita dall'economista-sociologo Frédéric Lordon. Tra le sue numerose pubblicazioni cfr. F. Lordon, *La société des affects*, Paris 2013 e Id., *Les affects de la politique*, Paris 2016.

<sup>24</sup> Ricordiamo, per sommi capi: l'abbandono del sistema aureo deciso da Nixon nel 1971, che aprì la strada alla finanziarizzazione dell'economia; le grandi riforme del sistema economico mondiale, assunte in seguito alla crisi petrolifera del 1973 e radicalizzate, nel decennio successivo, dai governi Thatcher e Reagan; l'implosione del blocco sovietico nel 1989 e, evento decisivo, la diffusione delle tecnologie digitali con la nascita del web nel 1992.

abbia ormai perso il suo originario potenziale d'emancipazione. Nati con il legittimo obiettivo di dar voce ai senza voce e alle culture subalterne, tali studi s'appoggiano sul concetto gramsciano d'egemonia per contrapporre il discorso dominante ai discorsi minoritari, ma evitano in genere d'analizzare che cosa permette al discorso egemonico di mantenere la propria egemonia e si limitano a erigere a valore la differenza o la particolarità in quanto tali. Senza per nulla essere in contrasto con l'appiattimento di ogni differenza in un assoluto relativismo, la corrente postmoderna ha poi pensato di 'risolvere' il problema dell'identità, considerato un retaggio di epoche passate, sostenendo la sterile e tautologica verità secondo cui ogni individuo è intrinsecamente il risultato d'ibridazioni e d'identità multiple, un discorso che è purtroppo ancora assai diffuso in ambito accademico e che non aiuta né a smontare le regressive rivendicazioni identitarie né tantomeno a comprendere perché l'identità costituisca oggi un così potente attrattore passionale. Nell'espone una verità così triviale, ci si dimentica, in effetti, che solo chi dispone di strumenti intellettuali, oltre che materiali, può riconoscersi in identità multiple e scegliere, in piena autonomia e consapevolezza, dei modelli valoriali di riferimento o il proprio stile di vita. La dissoluzione dei legami sociali e la diluizione delle società nel mercato globale hanno, al contrario, lasciato gli individui soli in un mondo che non offre alcuna certezza e dove la crisi economica permanente impoverisce e fragilizza nell'intimo della coscienza gran parte dell'umanità. Come le convincenti analisi di De Martino e di Virno ci mostrano, è piuttosto naturale che una simile situazione risvegli negli individui un bisogno regressivo di protezione e di appartenenza, che si fonda comunque su una necessità antropologica insopprimibile, e che l'acuirsi delle ineguaglianze provochi un forte risentimento.

Se l'insostenibilità del sistema attuale, a livello umano oltre che ambientale e non già solo sul lungo ma persino sul medio termine, è evidente per tutti, il problema è come invertire una tale tendenza nichilista ed entropica e come rovesciare collettivamente le passioni tristi e reattive in passioni gioiose ed emancipatrici, in grado di riaccendere nelle coscienze speranza e progettualità. Il risentimento, di cui si nutrono oggi numerose forze politiche, per lo più di destra, per ottenere consenso, è sicuramente la cifra che maggiormente descrive la condizione affettiva contemporanea ed è anche in cima alla lista delle passioni generalmente considerate come tristi e reattive. Una lunga tradizione, cominciata con Nietzsche, lo associa alla psicologia dello schiavo, che invece d'agire si autocompiace della propria condizione di vittima e individua un colpevole, con funzione di capro espiatorio, per assolvere e giustificare se stesso. Senza pretendere di ribaltare un tale giudizio, credo tuttavia che nella valutazione del risentimento come passione politica si possano e si debbano prendere in considerazione anche altri aspetti. Il fatto, innanzitutto, che non è certo sufficiente la sua esecrazione teorica per rimuoverlo dalle coscienze e che, data la sua diffusione, è in ogni caso una realtà con cui bisogna inevitabilmente fare i conti. Penso inoltre che non ci sia nessuna legge di natura a stabilire che il risentimento debba per forza essere rivolto contro un capro espiatorio o un falso colpevole (l'ebreo, l'immigrato, lo

straniero), ma che, in determinate condizioni, una tale passione collettivamente aggregata possa anche funzionare da motore per la trasformazione sociale e l'emancipazione. Per questo genere di considerazioni mi baso anche su esperienze personali. Ho infatti avuto la fortuna e il privilegio di vivere la rivoluzione tunisina del 2011 e ho potuto osservare come il risentimento verso un potere dispotico, a lungo covato singolarmente in tante coscienze, si è poi coagulato trasformandosi in rabbia e azione collettiva. In fondo questo evento concreto non è molto lontano da ciò che Spinoza descrive sul piano astratto quando, nel *Trattato politico*, sostiene che gli uomini, per accordarsi in una comunità politica, devono essere attraversati da uno stesso affetto e che anche il desiderio di vendicarsi di un torto subito può servire da leva per la ricomposizione del corpo politico<sup>1</sup>.

La politica, nella sua accezione più generica, è l'arte di garantire l'unità della *polis* nella sua volontà d'avvenire comune a partire da un *Noi*, cioè da una comunità del sentire e del desiderare comuni. La natura e la definizione del *Noi* hanno sempre costituito, evidentemente, il vero problema, che oggi però, a seguito della scomposizione sociale analizzata in precedenza, si presenta con estrema radicalità. Il dilagare di neopopulismi che mobilitano le masse unificandole nella nozione di popolo ne sono, in effetti, la dimostrazione. I recenti sforzi teorici per definire e caratterizzare la politica populista<sup>2</sup> hanno sicuramente ragione nel sottolineare che mentre il populismo di destra si rifà al popolo come a un'entità 'naturale' e preesistente che rinvia a radici etniche, razziali, religiose, culturali ecc., per un populismo di sinistra, il popolo che aspira a rappresentare è invece un qualcosa che si costruisce attraverso la prassi politica stessa. Benché ritenga del tutto sbagliato considerare il populismo come il male assoluto o, peggio ancora, fare di esso la causa e non il sintomo della sfiducia nei confronti delle forze politiche tradizionali, credo che riferirsi al popolo come a un contenitore vuoto sia una posizione corretta sul piano teorico ma senza implicazioni dirette su quello politico e strategico. Il problema mi sembra possa essere affrontato, più propriamente, come la 'necessità', generica, di elaborare una nuova narrazione collettiva<sup>3</sup> capace di funzionare come attrattore. Il problema però è e resta aperto, nel senso che il 'contenitore' (il *Noi*, il popolo, la narrazione) deve poi essere riempito e coniugato. Concordo comunque pienamente con chi sostiene, come per esempio Gayatri C. Spivak, che la costruzione di un tale contenitore debba necessariamente partire dallo Stato-Nazione<sup>4</sup>, da intendersi come una struttura minima da cui è possibile avanzare rivendicazioni di una più equilibrata redistribuzione della ricchezza e di giustizia sociale.

---

<sup>1</sup> B. Spinoza, *Trattato politico*, VI, par. 1, Pisa 2011.

<sup>2</sup> Mi riferisco, notoriamente, ai lavori di Ernesto Laclau, di Chantal Mouffe e, in Italia, alle interessanti riflessioni di Carlo Formenti.

<sup>3</sup> Si tratta di un tema su cui lavoro da tempo e mi permetto di rinviare a un mio precedente libro: M. Sei, *Raconter pour signifier. Récits, construction de soi et émanicipation*, Toulouse 2018.

<sup>4</sup> J. Butler, G. C. Spivak, *Who Sings the Nation-State*, Chicago 2011.

Osservando la tendenza attuale del mondo, mi pare legittimo prevedere un intensificarsi dei conflitti geopolitici e una sempre maggiore massificazione del disagio e del risentimento. Senza nessun pessimismo, credo che una tale situazione possa anche far convergere le coscienze verso comuni obiettivi d'emancipazione, indipendentemente dallo specifico orientamento ideologico. Ritornando a Spinoza e alle sue riflessioni sull'indignazione, che se in alcuni casi può trasformare lo stato civile in stato di guerra, in altri può mutare lo stato di guerra in stato civile, mi permetto, a questo proposito, di concludere con una lunga citazione di uno scrittore che pur essendo lontano dalle mie convinzioni, esprime una critica sociale che condivido pienamente. Si tratta di G. K. Chesterton, un autore cattolico, conservatore, e conosciuto soprattutto per la serie di racconti polizieschi centrati sul personaggio di Padre Brown. Nel passo che segue, ripreso da un volume il cui titolo è *Cosa c'è di sbagliato nel mondo*, Chesterton polemizza aspramente contro la decisione del governo inglese che, per impedire il proliferare dei pidocchi, soprattutto nei quartieri meno abbienti, prospetta di rasare a zero i capelli delle classi popolari e, in particolare, delle bambine con i capelli lunghi. Indignato per una tale decisione, Chesterton scrive:

Comincio con i capelli della bimba. Che sono in ogni caso una cosa bella. Qualsiasi altra cosa può essere cattiva, ma l'orgoglio di una brava madre per la bellezza della propria figlia è una cosa buona. Questa è una di quelle tenerezze purissime che sono le pietre angolari di ogni epoca e razza. Se ci sono altre cose che si oppongono a ciò, queste altre cose devono sparire. Se i grandi padroni, le leggi e le scienze si oppongono a ciò, i grandi padroni, le leggi e le scienze devono sparire. Con i capelli rossi di una monella dei sobborghi io darei fuoco a tutta la civilizzazione moderna. Perché una ragazza dovrebbe poter avere i capelli lunghi, e quindi dovrebbe averli puliti; per poter avere i capelli puliti, dovrebbe avere una casa non sporca; per poter avere una casa non sporca, dovrebbe avere una madre con del tempo a disposizione; per poter avere una madre libera, non dovrebbe avere un usuraio per padrone di casa; per poter avere un padrone non usuraio, ci dovrebbe essere una redistribuzione della proprietà; perché possa esserci una redistribuzione della proprietà, dovrà esserci una rivoluzione. Quella piccola monella con i capelli ramati, che ho appena visto trotterellare davanti a casa mia, non dovrà essere rasata o azzoppata o alterata in qualche modo; i suoi capelli non dovranno essere tagliati corti come quelli di un carcerato; no, tutti i regni della terra dovranno essere modellati e mutilati per adattarsi a lei. Lei è la sacra immagine dell'uomo; attorno a lei la fabbrica sociale vacillerà, si spaccherà e crollerà; le colonne della società tremeranno e le volte della storia si sgretoleranno, e non uno dei suoi capelli sarà toccato<sup>5</sup>.

Mario Sei, Faculté de la Manouba, Tunisi

✉ sei.mario9@gmail.com

---

<sup>5</sup>G. K. Chesterton, *Cosa c'è di sbagliato nel mondo*, Catanzaro 2011, p. 382.



*Contributi/10*

## ***Look Down in Anger*** **L'epoca del ringhio**

Mirko Alagna

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 20/09/2018. Accettato il 15/03/2019.

---

Grudge, resentment, fear, violent reaction to a paranoid feeling of powerlessness: these are some ingredients of the 'growl', which is proposed here as the political passion of the present – more than anger or envy, typical of the XX century. The growling call themselves penultimate, but in a logical and ontological sense rather than material: with their eyes fixed down, regardless of how much lower they are, they are terrified of being reached, even more than they aspire to reach others. From Weber to Sloterdijk, from Franzen to Lagioia, this essay tries to define 'growl' and to analyse its material and cultural roots. In a time when the classic dichotomies of political philosophy seem to be in crisis, growl appears to be the agglutinant of a whole political bloc, that would be otherwise incomprehensible.

\*\*\*

Sindrome di Einar: così potrebbe essere definita la tonalità emotiva tipica del tempo presente; così, almeno, si proverà a descriverla e ricostruirla nel corso di questo contributo. Il nome è mutuato da un personaggio più che marginale di un romanzo di Jonathan Franzen, *Libertà*: Einar è il nonno, ormai defunto, del protagonista; primo americano della famiglia, emigrato negli Stati Uniti dalla Svezia, è descritto velocemente, in un'unica pagina, con queste parole:

L'America, per Einar, era l'anti-Svezia, il paese della libertà, il luogo dei grandi spazi aperti dove un figlio poteva ancora sentirsi speciale. Niente, però, disturba questa sensazione quanto la presenza di altri esseri umani che si sentono altrettanto speciali. [...] Malgrado fosse lui stesso un imprenditore, Einar detestava le grandi imprese. Malgrado avesse costruito la propria carriera sugli appalti governativi, odiava anche il governo. E malgrado amasse la libertà della strada, la strada lo rese infelice e folle.<sup>1</sup>

La vita emotiva di Einar è descritta come sostanzialmente intossicata da un miscuglio di rancore, paura, risentimento e frustrazione: in una parola, dal *ringhio*.

---

<sup>1</sup>J. Franzen, *Libertà*, Torino 2011, p. 511.

Due aspetti rendono a mio avviso emblematica la figura di Einar, per quanto solo tratteggiata: in primo luogo la radice non semplicisticamente e immediatamente materialistica del suo ‘ringhiare’; certamente rimane, per quanto sullo sfondo, il dramma concretissimo della povertà e dell’emigrazione coatta, ma Franzen ci tiene a enfatizzare – nella prima metà della citazione riportata – una sorgente diversa e ulteriore: il fatto che il riconoscimento della propria assoluta specialità perde forza gratificante in un mondo in cui tutti sono per definizione speciali, e diventa al contrario fonte di frustrazione e risentimento. È un dolore procurato da una sorta di riconoscimento mancato per paradossale ipertrofia: la promessa *mantenuta* di espressione della propria unicità si trasforma in una condanna nel momento in cui si scopre che tutti si sentono altrettanto unici. All’interno di un tentativo di *Zeitdiagnose* della vita emotiva del tempo presente la sottolineatura di una causa *lato sensu* culturale del ringhio funziona come antidoto a letture rigidamente monovettoriali e semplicisticamente lineari, che imputano *in toto* il diffondersi del ringhio ai processi di impoverimento e alla diffusa erosione del benessere materiale conseguenti alla crisi. Come emergerà nel testo, non si tratta certo di sminuire o persino nascondere la portata dello *shock* – anche emotivo – causato dalla crisi e dallo scurirsi delle prospettive materiali future; si cercherà piuttosto di affiancare e completare questa eziogenesi con l’analisi dell’immagine del mondo della contemporaneità.

In secondo luogo il personaggio-Einar ‘funziona’ come figura simbolo del rapporto tra passioni e politica nel tempo presente in quanto il suo ringhio appare razionalmente incomprensibile secondo i canoni del modello antropologico astratto dell’*homo oeconomicus* su cui si è tarata la razionalità politica moderna; nella seconda parte della citazione emerge come la sua frustrazione e il suo rancore siano contraddittori quando non addirittura *self-defeating*: un imprenditore che odia le imprese, un beneficiario di appalti governativi che odia il governo. Questa apparente discrasia è in grado di descrivere un mutamento di paradigma decisivo nella politica contemporanea: l’emergere e l’imporsi della tonalità emotiva del ringhio come centro di gravità e collante fondamentale nella definizione di agglomerati e appartenenze politiche.

Il ragionamento si svilupperà in tre passaggi, approfondendo tre questioni: dapprima un chiarimento metodologico-teorico in cui si esplicita il paradigma concettuale adottato, ossia quello di un’*antropologia delle immagini del mondo*<sup>2</sup>; l’idea di fondo, per sintetizzarla in uno slogan, è considerare le passioni come dimensioni del sé storicamente mutevoli e culturalmente contingenti, dipendenti cioè da una più ampia interpretazione del mondo e del proprio posto in esso. Nel secondo paragrafo, dall’intento quasi tassonomico, si cercherà di spiegare perché è a mio avviso necessario introdurre la categoria del ringhio nel ventaglio delle passioni-politiche del presente – invece di recuperare e riprendere passioni più blasonate e già fornite di cittadinanza filosofica – ipotizzando anche una diagnosi

---

<sup>2</sup>D. D’Andrea, *Tra adattamento e rifiuto. Verso una teoria delle immagini del mondo*, «Quaderni di teoria sociale», 9, 2009, pp. 17-49; Id., *The World in Images. Subjectivity and Politics in Max Weber*, «Humana.Mente», 18, 2011, pp. 87-104.

sulla sua genesi e sui motivi della sua forza attuale. Nell'ultimo paragrafo sarà invece brevemente analizzato l'impatto che ha il ringhio sulla politica, sulle sue forme e sui suoi concetti, spiegando in che senso si possa dire che siamo entrati nell'epoca della politica del ringhio.

## 1. Il mondo in immagine

Nelle prime pagine di *Politica come professione* Weber, dopo aver ricostruito in sintesi i tipi puri di legittimità del potere politico, fa un riferimento cursorio a due passioni-simbolo della modernità politica: paura e speranza. Sembra quasi che senta il bisogno di stemperare il rischio di astrattezza intellettualistica degli idealtipi ricordando la carne e il sangue della storia politica:

È del tutto evidente che nella realtà sono motivi assai concreti di timore e speranza – timore della vendetta di potenze magiche o del detentore del potere, speranza in una ricompensa in questo o nell'altro mondo – e inoltre interessi della più diversa natura a condizionare questa obbedienza [l'obbedienza politica NdR].<sup>3</sup>

La legittimità di un potere politico secondo uno dei modelli proposti non è evidentemente sufficiente a garantire obbedienza e quindi stabilità; storici, sociologi e filosofi politici con ambizioni diagnostiche non devono dimenticare o sottostimare l'importanza del 'movente passionale' nella cristallizzazione dell'obbligo politico. Ma se la *liaison dangereux* tra passioni e politica è – giustamente – un *topos* classico della migliore riflessione socio-politica<sup>4</sup>, è ciò che Weber scrive *en passant* nell'inciso ad aprire una prospettiva d'analisi decisiva: l'aspetto davvero rilevante, infatti, è la definizione di *cosa* si teme e *cosa* si spera. Il movente generico della paura e della speranza è analiticamente insufficiente, in quanto può portare ad atteggiamenti completamente diversi a seconda del suo oggetto; la vera domanda da porsi è quindi: paura e speranza *di che cosa*? Che si tema la dannazione eterna o la morte, il disonore o la povertà materiale, evidentemente differenti saranno gli *output* politici; ed è proprio la ricostruzione weberiana degli effetti politici del Protestantismo ascetico a dimostrare la forza rivoluzionaria di chi temeva Dio *più* dei re, la dannazione *più* della morte biologica, e aspirava alla salvezza dell'anima *più* che alla ricchezza e alla gloria mondana.

Persino Hobbes si trova costretto a cambiare registro parlando di questi 'fanatici'; mentre la prima metà del *Leviatano* elabora un sofisticato meccanismo di manipolazione e riequilibrio politicamente funzionale delle passioni degli individui – facendo cioè in modo che il potere sovrano venga temuto più di ogni

---

<sup>3</sup> M. Weber, *La politica come professione*, in *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino 2004, p. 50.

<sup>4</sup> Cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino 2001; A.O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi*, Milano 2011; C. Taylor, *Radici dell'io*, Milano 1993; Id., *Il disagio della modernità*, Roma-Bari 1994.

altra cosa, e rendendo quindi paura e speranza architrave dell'ordine politico –, la seconda metà deve necessariamente puntare sulla persuasione, sulla convinzione, sulla retorica: è indispensabile convincere l'inglese moderno che *'Jesus is the Christ'* sia l'unico ed ecumenico articolo di fede necessario alla salvezza; convincerlo, in quanto è impossibile costringerlo<sup>5</sup>. Chi non considera la morte fisica come il peggiore dei mali – e di converso non ritiene che il mantenimento in vita sia il maggiore dei beni – è almeno parzialmente immune alle minacce sovrane; l'oggetto delle sue paure e delle sue speranze trascende (letteralmente) gli ambiti di potere e competenza dello Stato: nei confronti dei 'fanatici' il Leviatano mostra i piedi d'argilla, in quanto ai loro occhi la massima punizione che può venire inflitta diventa un prezzo sensato da pagare per accedere all'altro mondo e alla vita vera. Per questo, afferma Weber, «molte 'potenze' di questo genere [politiche] non sono state [...] in grado di mettere fuori combattimento la frase della Bibbia: 'si deve obbedire più a Dio che agli uomini'»<sup>6</sup>. Il timore di Dio si rivela totalizzante e quindi rivoluzionario: chi teme Dio, infatti, non può temere altro. I mezzi più radicali e violenti della sovranità si rivelano essere i meno adeguati a fronteggiare i fanatici; chi fa dell'Altro Mondo il perno della propria esistenza è indifferente alle minacce della sovranità più arcigna. In maniera solo apparentemente paradossale, chi non elegge la vita biologica a orizzonte ultimo è contrastabile solo con le risorse più *soft* del potere, con la persuasione e il convincimento. È a causa di questo meccanismo che secondo Weber il rimando costante al paradiso ultraterreno «poteva [...] vantare *anche* ragguardevoli servigi per la causa della 'libertà mondiale'»<sup>7</sup>: la promessa di un aldilà sminuisce le intimidazioni del Leviatano e conferisce forza e capacità di resistenza. È per questo che «le sette protestanti [...] rivendicando tolleranza e libertà di coscienza hanno fatto trionfare i diritti soggettivi»<sup>8</sup>.

Se quindi gli effetti politici di un moto passionale dipendono in gran parte dall'oggetto della passione stessa, rimane da chiedersi in che modo e secondo quali meccanismi si indirizzano le passioni; la risposta *lato sensu* weberiana è: attraverso le *immagini del mondo*. Immagine del mondo [*Weltbild*] è il set di assunti cognitivi sul mondo come totalità – e sulle totalità parziali che lo compongono: la natura, la storia, la società, l'uomo ecc. – che di fatto l'umanità si costruisce come criterio di orientamento pratico. Occupandosi di orizzonti totali le immagini del mondo sono teoricamente inaffidabili, ma ciononostante *servono* come strumento di orientamento, declinandosi come il reticolo di coordinate al cui interno si svolge e si sviluppa la vita umana; ciò che crediamo del mondo ha effetti sul nostro agire in esso - perché dà un senso e una direzione ai nostri atteggiamenti – e impatta

<sup>5</sup>T. Hobbes, *Leviatano*, Roma-Bari 2008; cfr. D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Roma 1997.

<sup>6</sup>M. Weber, *Anticritica sullo «spirito» del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, vol. I, Torino 2002, p. 271, n. 48.

<sup>7</sup>M. Weber, *La situazione della democrazia borghese in Russia*, in *Sulla Russia*, Bologna 1981, p. 72.

<sup>8</sup>H. Treiber, *Riflessioni sul concetto di carisma in Max Weber*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2, 2005, p. 367.

sulla natura e sull'oggetto delle nostre passioni. Che il mondo sia un cosmo armonico ed eticamente razionale o una giungla in cui lottare per sopravvivere con ogni mezzo necessario; che la storia sia un disordinato e casuale affastellarsi di eventi o una marcia forzata verso un fine di giustizia: nessuno potrà mai avere l'ultima parola, nessuno potrà *scientificamente* dimostrare chi ha torto e chi ragione, ma ciononostante a seconda del *Weltbild* socialmente dominante varierà il nostro modo di essere nel mondo. Alcune condotte di vita saranno incentivate e altre squalificate come folli, alcune avranno maggiori *chance* di diffondersi e imporsi mentre altre rimarranno tipiche di piccoli gruppi di virtuosi; nell'analisi weberiana sono le immagini del mondo a indirizzare l'agire verso determinate direzioni, a decidere obiettivi, aspettative, aspirazioni, compagni di viaggio e 'limiti-del-possibile'<sup>9</sup>.

Se quindi i 'motivi assai concreti di timore e speranza' sono incanalati e indirizzati dall'immagine del mondo, anche gli 'interessi della più diversa natura' sono filtrati dal *Weltbild*:

gli interessi (materiali e ideali), non già le idee dominano immediatamente l'agire dell'uomo. Ma le 'immagini del mondo', che sono create mediante 'idee', hanno molto spesso determinato le vie sulle quali poi la dinamica degli interessi continuò a spingere avanti l'agire. L'immagine del mondo stabiliva infatti 'da che cosa' e 'per che cosa' si volesse e – non si dimentichi – si potesse essere 'redenti'.<sup>10</sup>

È in questo modo che l'immagine del mondo determina l'oggetto della passione: definendo *da che cosa/per che cosa*, indicando cioè cosa è da considerarsi intollerabile e a cosa invece sia sensato aspirare; in altri termini: indica di cosa avere paura, cosa sperare, di fronte a cosa adirarsi ecc. La citazione weberiana continua con uno sterminato elenco di tutto ciò che nel corso della storia e in varie civiltà è stato considerato il 'male' e di ciò che si credeva essere il 'bene supremo' – di fatto un elogio alla complessità del sociale e alla malleabilità dell'umano:

da una servitù politica e sociale, in vista di un futuro regno messianico nell'aldiquà; oppure dalla contaminazione di impurità rituali [...] in vista della purezza di un'esistenza di bellezza del corpo e dell'anima o del puro spirito; oppure dall'eterno e assurdo gioco della passioni e delle brame umane, in vista della pace silenziosa della pura contemplazione del divino.<sup>11</sup>

La lista continua, sconfinata, pesante da leggere, nel tentativo – disperato – di condensare tutte le traiettorie tentate dall'umano per liberarsi dal male (qualunque esso sia) e per raggiungere il bene (qualunque esso sia). Nonostante il *case study* su cui si concentra Weber siano le immagini del mondo delle religioni

<sup>9</sup> D. D'Andrea, *Immaginazione, immagini del mondo e tarda modernità*, «Cosmopolis», ix, 2, 2013.

<sup>10</sup> M. Weber, *Introduzione a L'etica economica delle religioni universali*, in *Sociologia della religione*, vol. II, Torino 2002, p. 20.

<sup>11</sup> M. Weber, *Introduzione a L'etica economica delle religioni universali*, cit., p. 20.

di redenzione non è assurdo né difficile trasferire lo stesso ragionamento in ambito politico: a seconda del male individuato dal *Weltbild* differenti condizioni saranno vissute con paura, diverse prospettive saranno oggetto di speranza, diversi eventi susciteranno ira o rassegnazione o risentimento.

Senza dilungarsi troppo, ciò che mi interessava sottolineare in primo luogo è che l'immagine del mondo precede la passione determinandone l'oggetto, fornendole un indirizzo e un contesto di pensabilità – e in questo modo la carica di forza pratica; una forza che diventa anche *politica* in quanto l'immagine del mondo si configura come l'impalcatura necessaria di un determinato atteggiamento in grado di renderlo pensabile, possibile e praticabile da gruppi consistenti di persone, e non da un ristretto numero di eroi, virtuosi o pazzi. La carica antiautoritaria e antitradizionalista del Protestantesimo ascetico da un lato si alimentava con passioni rigidamente indirizzate verso l'Altro Mondo, dall'altro ha avuto effetti autenticamente politici in quanto condivisa da interi gruppi numericamente consistenti di fedeli; una condotta di vita dai tratti fortemente virtuosistici come quella puritana ha potuto 'massificarsi' perché l'immagine del mondo le forniva un insieme di compensazioni e prestazioni di contesto e di ribilanciamento. Ad esempio, la prospettiva di una futura pace dei santi nell'aldilà rendeva comprensibili se non addirittura 'razionali' i sacrifici e i costi di una vita ascetica, e la concezione del mondo come irredimibile *massa peccatorum* da dominare a maggior gloria di Dio semplificava decisamente le forme di relazione tra il fedele e il mondo stesso, elidendo sfumature e complessità. Condivisa da masse sociologicamente ampie di credenti, l'immagine puritana del mondo e il suo corredo passionale ha avuto di conseguenza forza politica, senza ridursi a esperienza testimoniale e circoscritta di un manipolo di santi.

Ancora più radicalmente, l'immagine del mondo decide e determina la gamma di passioni che sorge di fronte a determinati eventi o condizioni. Non si limita cioè a indirizzare *ex post* i moti passionali<sup>12</sup>, ma influenza il loro eventuale sorgere. Che si dia paura o speranza, ira, invidia o frustrazione, ciò dipende dalla percezione che l'uomo ha di sé, del mondo e del proprio posto in esso. L'ira di Achille, *incipit* della storia europea, non ha in realtà nulla di naturale o di automatico: è una reazione pensabile e comprensibile di fronte a un atto *interpretato* come lesivo dell'onore – il 'furto' di una schiava da parte di un generale considerato parigrado – all'interno di un'immagine del mondo che indica nell'onore il bene supremo da difendere, anche a costo del sacrificio di innumerevoli vite altrui e persino della propria. Se già a noi quella reazione appare quantomeno sproporzionata, risulta assolutamente folle e incomprensibile all'interno, ad esempio, dell'immagine confuciana del mondo; come ricostruisce Weber, infatti, il *Weltbild* confuciano da un lato descrive un mondo chiaramente organizzato secondo rigide gerarchie – evitando quindi confusioni sul ruolo e il grado di potere di ciascuno; un eventuale Agamennone cinese, in quanto

---

<sup>12</sup> Questa sembra essere invece la posizione deducibile dal testo di P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, Roma 2007, pp. 75-90.

*commander in chief*, avrebbe avuto pieno diritto di prelazione e possesso sulle schiave dei suoi sottoposti, e non si dà ira contro un atto *interpretato* come legittimo, anche se personalmente svantaggioso. Dall'altro lato, quell'immagine del mondo individuava nel decoro e nella misura il giusto comportamento di un uomo di fronte alle avversità: l'ira funesta sarebbe stata considerata un inequivocabile sintomo di pazzia. Piuttosto, ad aumentare il grado di spaesamento, Weber sottolinea come nella Cina confuciana vi fossero esplosioni collettive di ira politica come reazione alle calamità naturali: «ogni siccità, ogni inondazione, ogni eclissi di sole, ogni sconfitta, ogni evento minaccioso in generale [...] era ritenuto conseguenza dell'infrazione della tradizione e dell'abbandono della condotta di vita classica»<sup>13</sup>. Siccome l'immagine confuciana del mondo *interpreta* tali sventure come reazioni cosmiche a colpe etico-politiche dei governanti, esse causavano moti d'ira a volte anche autenticamente rivoluzionaria. Ciò che nell'Europa moderna – almeno a partire dal novembre 1755 – provoca il sorgere di compassione, pietà o tristezza, dall'altra parte del mondo è legittima sorgente d'ira (politica). Questo confronto – qui unicamente tratteggiato – testimonia come l'immagine del mondo determini il tipo di passione che sorge di fronte a uno specifico evento; e lo fa sia veicolando una precisa interpretazione e imputazione di quegli eventi e di quei fenomeni, sia separando il tollerabile e l'intollerabile, il fatale e il doloso, il principale e il secondario. Non c'è quindi un prontuario eterno e universalmente valido che colleghi un evento o una circostanza a una particolare reazione emotiva, esattamente come non ci sono reazioni passionali 'naturalmente umane': il generale cinese che accetta più o meno di buon grado il furto di una schiava di guerra non è 'meno uomo' di Achille, non è un Achille innaturalmente represso, ma una soggettività diversa plasmata da una specifica immagine del mondo.

La reazione passionale (e politica) di fronte a una determinata condizione dipende inoltre dal grado di percepita modificabilità di quella stessa condizione; l'immagine del mondo, segnala Weber, non si limita a indicare 'da che cosa' e 'per che cosa' ci si *vuole* redimere, ma – *non si dimentichi*, scrive esplicitamente Weber – definisce anche da cosa ci si *può* redimere. È cioè il *Weltbild* a delimitare cosa vada accettato come fatale – con quali condizioni insomma bisogna imparare a convivere – e cosa invece è trasformabile, e in che modo. La speranza è una passione dispendiosa e pericolosa: se spercata di fronte all'irraggiungibile e all'inevitabile rischia di incancrenirsi e tramutarsi in rancore e risentimento. Il punto è centrale: la percezione della possibilità realistica di una redenzione è concausa della genesi del bisogno di redenzione stesso<sup>14</sup>; delimitando lo spazio più o meno angusto di ciò che rientra nel potere d'azione umano e di ciò che invece bisogna giocoforza accettare, l'immagine del mondo impatta sul tipo di reazione passionale suscitata da uno *status*. Non esiste quindi qualcosa che sia in sé, ovunque e per sempre, fonte di rabbia, rassegnazione o speranza: il

---

<sup>13</sup> M. Weber, *Confucianesimo e taoismo*, in *Sociologia della religione*, vol. II, cit., p. 199.

<sup>14</sup> D. D'Andrea, *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Roma 2005.

filtro del *Weltbild* indica da un lato cosa è insopportabile e dall'altro cosa è modificabile. L'incredibile carica virale che l'ira socialista ha dimostrato tra masse che per secoli avevano accettato la propria condizione con santa rassegnazione è dipesa *anche* dalla capacità dell'immagine socialista del mondo di descrivere quella situazione come storicamente transitoria, come inevitabilmente destinata a superarsi. Il proletariato comincia a provare ira nel momento in cui la sua subordinazione viene tradotta come sfruttamento perfettamente evitabile data la ricchezza sociale disponibile; nel momento, cioè, in cui il *Weltbild* socialista filtra l'esistente traducendo la miseria in *sfruttamento*, la casualità di nascita in *ingiustizia* e le supposte leggi naturali dell'economia in *ideologia borghese*, il tutto completamente ribaltabile attraverso un atto rivoluzionario verso cui spingono le stesse tendenze storiche. Senza quest'opera di traduzione non vi sarebbe stata ira – non c'è infatti nulla di intrinsecamente contraddittorio nell'immaginarsi operai apatici, rassegnati, addirittura appagati o felici<sup>15</sup>.

Comprendere – nel doppio senso di questo termine – la dinamica passionale all'interno del paradigma delle immagini del mondo significa quindi considerare le passioni non come forze universali, eterne, imm modificabili e incardinate in una supposta natura umana – così da essere sempre disponibili a chiunque; piuttosto, si tratta di dimensioni in tanto storicamente variabili in quanto radicate nella particolare costellazione materiale e ideale di una società – nella sua immagine del mondo. Non solo la forma e l'oggetto della passione derivano dal lavoro culturale cui è sottoposta, ma più radicalmente la stessa emersione di una passione dipende dalla più ampia atmosfera materiale e cognitiva della società. Ai fini di una diagnosi dell'atmosfera psicopolitica del presente ciò consente (almeno) due mosse preliminari: in primo luogo permette di mantenere precisione denotativa. Se infatti si postula un'innata eternità delle passioni, si è costretti a cercarne ovunque delle manifestazioni, perdendo di conseguenza precisione e forza analitica: ira, speranza, invidia, paura rischiano di diventare contenitori semantici vuoti da riempire a piacimento con ciò che offrono i tempi. Al contrario, adottare il prisma delle immagini del mondo implica che non ci sia nulla di dis-umano nel diagnosticare tempi in cui scarseggiano quanti d'ira o di invidia. In secondo luogo tale approccio consente di evitare forme epigonali di determinismo materialista, secondo cui da determinate condizioni materiali sorgono linearmente e quasi automaticamente corrispettive reazioni passionali; parlare di immagini del mondo significa complicare il quadro, obbliga a confrontarsi paritariamente sia con la concretezza della materialità, sia con le forme della sua interpretazione.

---

<sup>15</sup> Cfr. M. Alagna, *Atlanti. Immagini del mondo e forme della politica in Max Weber*, Roma 2017, pp. 64-73.



## 2. L'epoca del ringhio

Rancore, rabbia, invidia, risentimento, paura: questo il ventaglio passionale mobilitato sempre più spesso – da sociologi e politici, istituti statistici e filosofi<sup>16</sup> – per restituire l'atmosfera psicopolitica della contemporaneità, riassunta anche come 'epoca delle passioni tristi'<sup>17</sup>. Il fenomeno in sé è quindi entrato già da tempo nel campo di attenzione e interesse della teoria sociale, che si è sforzata di definirlo e circoscriverlo mobilitando una gamma di passioni teoreticamente sgrezzate, con cui cioè il pensiero – non solo moderno – ha già lavorato e su cui si è già cimentato; la mia impressione e la mia scommessa è che i tempi impongano un ulteriore sforzo di inventiva tassonomica; non si tratta cioè di invalidare le diagnosi proposte, ma di fornire loro maggiore precisione semantica, un vocabolario più adeguato e in grado di restituire meglio il carattere a mio avviso almeno parzialmente inedito del paesaggio passionale contemporaneo. Credo insomma che *ringhio* possa essere il termine adatto a nominare uno dei protagonisti dello scenario psicopolitico attuale<sup>18</sup>.

Sono almeno tre le caratteristiche definitorie del ringhio. Ringhio è in primo luogo un atteggiamento *violentemente difensivo*. Violento, perché smaniosamente e convulsamente attivo: non paralizza, come la paura, né impone tempi di raffreddamento, come l'invidia, ma stimola (re)azioni immediate e irriflesse – eccita senza incentivare un raffinamento razionale, ha bisogno di sfogarsi subito senza tollerare filtri e mediazioni. Difensivo, ma in un senso particolare: non è la reazione a un attacco, ma la tonalità emotiva di chi si sente costantemente sotto attacco; il ringhioso, cioè, vive sulla difensiva, immagina il mondo – e su questo si tornerà più avanti – come il teatro di una lotta senza quartiere in cui è necessario tenere *sempre* la difesa alta. In secondo luogo il ringhio innesta tale imperativo difensivo su una percepita sensazione di *impotenza*; in altri termini: ringhia – e non si adira, ad esempio – chi sente di doversi difendere da forze ubique e largamente preponderanti. Questa sensazione non è di per sé paranoica: in campo politico-economico, ad esempio, restituisce lo spaesamento causato dal progressivo svuotamento degli organismi democratici e dall'ampliarsi smisurato dei condizionamenti provenienti da imperativi sistemici e tecnici. Diventa paranoica e ringhiosa nel momento in cui da un lato è utilizzata per contrastare movimenti emancipatori – è il caso degli *Incel* contro i diritti delle donne che, sostengono, riducono il maschio all'impotenza, o dei *white supremacists* d'oltreoceano o di casa nostra che lamentano un razzismo dei 'poteri forti' anti-bianco o anti-italiano. Dall'altro lato, quando è esasperata al punto da veicolare un'immagine di sé come privo di autonomia, vittima per definizione

<sup>16</sup> M. Bascetta, *Risentimento*, in Libera Università Metropolitana (a cura di), *Le passioni della crisi*, Roma 2010; L. Bianchi, *La gente. Viaggio nell'Italia del risentimento*, Roma 2017; A. Bonomi, *Il rancore: alle radici del malessere del Nord*, Milano 2008; Censis, *Rapporto annuale sulla situazione sociale del Paese* 2017, Milano 2018; M. Revelli, *Poveri, noi*, Torino 2010.

<sup>17</sup> G. Schmit, M. Benasayang, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano 2014.

<sup>18</sup> Cfr. D. D'Andrea, *Politica della sazietà. Affanno della critica e declino dei progetti di emancipazione*, «Cosmopolis», IV, 2, 2009.

incolpevole di tutto: anche laddove ha potere d'*agire*, il ringhioso continua a *re-agire*, sentendosi costantemente accerchiato, a rischio; anche negli ambiti in cui comanda, si sente sminuito e bloccato, e reagisce con ferocia. In terzo luogo, per concludere questa prima definizione, ringhio è la passione dei *penultimi*<sup>19</sup>. È cioè l'atteggiamento di chi si sente minacciato in un qualche suo possesso, materiale o simbolico, principalmente *da chi ne è privo*, e concentra quindi la sua ossessione difensiva su un unico fronte: verso il basso. Ringhiare significa guardarsi tormentatamente le spalle con l'assillo di essere raggiunti o addirittura superati da chi sta dietro, disinteressandosi invece di chi sta già davanti. Ciò fa del ringhio una passione tecnicamente conservatrice, in quanto non stimola 'assalti al cielo' e non punta in alto, ma chiede mantenimenti, rinforzi o eternizzazioni delle differenze di *status* esistenti: il ringhioso vuole non essere raggiunto più ancora di quanto aspiri a raggiungere altri. I *penultimi* tra cui si contagia il ringhio non sono quindi una categoria sociologica o ancor meno una 'classe' – o il residuo di una classe – materialmente ed economicamente individuabile; sono piuttosto coloro che definiscono sé stessi in relazione a chi sta più in basso di loro, che costruiscono la propria identità *per differentiam* rispetto agli ultimi – e non ai primi, ai secondi o ai terzi – in maniera almeno parzialmente indipendente dalle proprie disponibilità materiali. *Pen-ultimi* quindi – e non quarti, quinti o sestì – in senso logico e ontologico più che sociologico: già nel nome è segnalato come la polarità per loro identitariamente decisiva è quella che oppone loro e gli ultimi, e non altre; è quella la distanza che vogliono mantenere a tutti i costi e che se annullata – fosse anche solo nel senso più fisico e basilare possibile: la convivenza negli stessi quartieri – causa uno *shock* emotivo e identitario devastante.

Alla luce di questa prima definizione ci si potrebbe chiedere che utilità abbia introdurre nel vocabolario filosofico un lemma 'nuovo' per questa passione invece di recuperare – e parzialmente risignificare – le due passioni della disuguaglianza protagoniste del Novecento: invidia e ira. Di nuovo: da un lato credo che la scelta continuista rischi di allargare troppo i significati associati a ira e invidia, pagando un inevitabile scotto in precisione denotativa e in forza analitica; dall'altro, ritengo che il ringhio *sostituisca*, prenda il posto di ira e invidia nello scenario psicopolitico attuale. Il combinato disposto di condizioni materiali e immagine del mondo che rende il ringhio uno dei protagonisti passionali del presente è lo stesso che tende a ostruire e prosciugare le sorgenti di invidia e ira.

L'invidia – considerata nel Novecento caratteristica di quella che fu la porzione capitalista del globo – è la passione di chi aspira a *essere* l'altro, a prenderne il posto. Una passione che, all'opposto del ringhio, è rigidamente indirizzata verso l'alto: l'invidiato è sempre qualcuno che sta sopra di noi all'interno di una gerarchia personalmente e socialmente accettata e riconosciuta; e una passione che, all'opposto dell'ira, è assolutamente non-morale: l'invidiato non occupa

---

<sup>19</sup> Cfr. A. Sofri, *I penultimi*, in *Sinistra senza sinistra. Idee plurali per uscire dall'angolo*, Milano 2008.

*ingiustamente* la sua posizione, e proprio per questo il rapporto invidioso/invidiato è ambiguo e complesso – se si provasse a tradurlo in una perifrasi senza usare il lemma invidia si dovrebbero associare almeno odio, ammirazione, frustrazione. Se c'è una 'colpa' è infatti di tipo ontologico e non morale (perché lui/lei sì e io no?). Politicamente, l'invidia – opportunamente temperata ed economicizzata – è stata considerata in affinità elettiva al capitalismo, in quanto motore di un costante desiderio di migliorare sé stessi e la propria condizione senza mettere in discussione il sistema stesso e senza colpevolizzare – anzi: almeno parzialmente ammirando – i vincenti di questo mondo. L'ira – che come il rosso, suo colore totemico, si è a lungo associata al socialismo – è invece la reazione emotiva a una disuguaglianza percepita come inaccettabile perché moralmente ingiusta e socialmente evitabile. Come l'invidia, il suo sguardo è tenacemente rivolto verso chi sta in alto, ma tale differente collocazione gerarchica è considerata *ingiusta*, configura uno scandalo morale ed è quindi intollerabile. Nel caso dell'ira, quindi, c'è una colpa – senza virgolette – in questa distribuzione dei beni di fortuna eticamente irrazionale, e il responsabile è sempre umano, che sia incarnato in una precisa persona fisica o traslato in un 'sistema' comunque frutto dell'azione umana. In questo modo, dal punto di vista politico, l'ira apre alla *possibilità* di una sua gestione collettiva, di una sua socializzazione, che la rende potenzialmente utilizzabile come movente passionale di pratiche tutte politiche. Per quanto drasticamente semplificata<sup>20</sup>, questa rapidissima ricognizione delle caratteristiche fondamentali di ira e invidia serve per evidenziare la loro distanza da ciò che si provato a chiamare ringhio, e per motivare quindi la scelta di introdurre un nuovo lemma nel vocabolario passionale. Assumendo l'asse spaziale come schema di distinzione tra passioni appare chiaro come ira e invidia, nelle loro reciproche differenze, condividano un vettore rigidamente basso/alto: entrambe sorgono guardando chi ci sta davanti e stimolano a guardare davanti a noi. Il ringhio segue invece la traiettoria opposta: come si è visto, concentra le sue attenzioni, preoccupazioni e frustrazioni verso il basso, in direzione di chi sta dietro.

Una volta chiarita la differenza semantica che impone uno sforzo di creatività lessicale, è necessario analizzare le motivazioni che fanno del ringhio, a mio parere, la tonalità emotiva caratteristica del presente – a scapito di ira e invidia, protagoniste politico-passionali del Novecento.

Sul lato delle condizioni materiali, *ça va sans dire*, l'elefante nella stanza, ossia 'la più grave crisi economica nella storia del capitalismo'. Legittimamente al centro di innumerevoli analisi di varia natura, è impossibile e inutile ricostruirne qui la complessa eziologia e la totalità dei suoi effetti; limitatamente al suo impatto sulle dinamiche passionali della soggettività contemporanea, credo sia

<sup>20</sup> Per ricostruzioni decisamente migliori e più esaustive cfr. E. Pulcini, *Invidia. La passione triste*, Bologna 2011; R. Bodei, *Ira. La passione furente*, Bologna 2011; S. Natoli, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Milano 2005; M. Miceli, *L'invidia. Anatomia di un'emozione inconfessabile*, Bologna 2012. Sul declino di ira e invidia devo moltissimo al lavoro di A. Erizi, *Rossi tramonti. Le passioni della disuguaglianza al crepuscolo della modernità*, sperabilmente in corso di pubblicazione.

però fondamentale sottolinearne almeno tre conseguenze: in primo luogo l'aver mostrato con violenta brutalità gli effetti di opacizzazione delle responsabilità causati dall'estrema e cognitivamente in-comprensibile complessità del mercato globale. La lista dei mandati della sofferenza sociale si configura come una catena enorme, in cui collocare entità diverse – persone fisiche, imperativi sistemici, organismi politici ed economici, mutamenti geoeconomici e geopolitici, trasformazioni delle modalità di valorizzazione capitalista – con gradazioni di responsabilità differenti – capi di Stato e amministratori locali, CEO di grandi industrie e piccoli azionisti, speculatori e titolari di investimenti ad alto rendimento affidati a quegli speculatori. Il tutto evapora in una nebulosa in cui da un lato è impossibile distinguere un volto chiaro e definito, dall'altro è difficile e inevitabilmente prospettivistico stabilire una demarcazione netta tra noi (buoni) e loro (cattivi). Questa sensazione di *impotenza* manda in confusione l'ira, che, in assenza di bersagli chiari e condivisi, finisce per girare a vuoto, risultando quindi inutilmente dispendiosa per l'economia psichica dei singoli: a che pro infiammare l'anima se nemmeno si sa dove sfogarsi? In secondo luogo la crisi ha definitivamente mandato in frantumi il mito delle magnifiche sorti e progressive (anche nella sua declinazione minima della crescita di Pil). È quantomeno possibile che il futuro ci riservi un peggioramento delle condizioni materiali di esistenza. Ciò stimola atteggiamenti e passioni nettamente *difensive*; da un lato complica il sorgere dell'invidia: in tempi difficili è più razionale, perché più semplice, puntare a mantenere e salvaguardare il più possibile lo *status* esistente, piuttosto che abbandonarsi a sogni di miglioramento che dovrebbero nuotare contro la corrente della storia economica. Dall'altro lato anche l'ira – e quella socialista nello specifico – è spiazzata, in quanto essa traeva linfa dalla discrasia inaccettabile tra aumento della ricchezza sociale disponibile e peggioramento (o non miglioramento) delle proprie condizioni di vita; – se il mondo è sempre più ricco perché io sono sempre più povero? – si chiedeva l'irato: è evidente che il problema sta(va) nell'ingiusta distribuzione delle risorse. Inoltre, lo scurirsi del futuro causa un'idealizzazione del passato: al posto di speranze *in avanti*, verso il meglio, il nuovo e il diverso, si diffondono nostalgie (a volte immeritate) verso ciò che è stato – che sia, a seconda delle sensibilità politiche, l'epoca d'oro del *welfare state* o quella in cui imperavano ordine e disciplina, il periodo di massima sovranità dello Stato o quello della relativa omogeneità etnica e della fissità dei ruoli di genere. In ogni caso, le passioni si rivolgono indietro, verso il mantenimento o il recupero di un esistente minacciato, e non verso la conquista di nuove posizioni. In terzo luogo, l'effetto più immediato e concreto della crisi: l'impoverimento. È in questo contesto che, secondo la *vulgata* giornalistica, nascono i *penultimi* in senso sociologico e materiale: ceti popolari autoctoni, classe media declassata, si trovano a vivere in un'inedita promiscuità con gli ultimi di questo mondo, e a concorrere direttamente con loro per accaparrarsi gli scampoli di *welfare state* rimasti. In questa *materia*, caratterizzata dalla polarizzazione tra vincenti e perdenti, trova terreno di coltura il ringhio: siccome è inutile guardare in alto, in quanto i vincenti sono troppo distanti e fuori visuale,

si concentra lo sguardo verso il basso, cercando di affermare in quella direzione distanze materiali e simboliche che siano insuperabili.

Queste analisi/diagnosi sono corrette e necessarie, ma a mio avviso non sufficienti e se assolutizzate possono trasformarsi in un forzoso determinismo economicista. Come si è visto nel primo paragrafo, l'immagine del mondo impatta con la dinamica delle passioni combinandosi 'in felice accordo' – direbbe Weber<sup>21</sup> – con determinate condizioni materiali, ma contribuendo al contempo a fornirne una precisa interpretazione. È soprattutto il terzo effetto materiale della crisi citato precedentemente – l'impoverimento dei penultimi – a rischiare di essere assolutizzato – a mio avviso indebitamente. Lo scrittore Nicola Lagioia, in un *post* su Facebook dell'estate 2018, affermava:

dal 2000 al 2008 ho vissuto in condizioni di indigenza. Ero istruito, continuamente in movimento, vivevo in un seminterrato, i miei bisogni erano inesistenti. Avevo molta fede nelle cose che non si possono comprare. Certi mesi guadagnavo 650 euro in nero. Ciò nonostante non mi è mai saltato in mente di diventare fascista, sparare a un immigrato, vendermi a un partito [...]. La questione è che avevo una vita – felicità per quello che facevo, eccitazione per quello che sognavo, amici da amare persino oltre il tradimento, amori travolgenti – e mi riempiva tutto.<sup>22</sup>

Certo, si potrebbe sostenere che nel caso specifico l'atteggiamento psicopolitico di Lagioia fosse frutto di un bilanciamento tra ristrettezze economiche e disponibilità di capitale culturale e relazionale; ma rimangono comunque aperte almeno tre questioni: in primo luogo il fatto che la condizione *materiale* di 'penultimo' è intrinsecamente relativa e non assoluta; dipende cioè dall'esistenza di qualcuno che stia più in basso indipendentemente da *quanto* più in basso sia. Ciò significa che a volte l'abisso materiale tra 'penultimi' e 'ultimi' può essere comunque talmente ampio da risultare scandaloso in sé, e moralmente osceno nel momento in cui è usato per giustificare il ringhio dei penultimi e una guerra che non è *tra* poveri, ma *ai* poveri. Non si tratta affatto di negare l'esistenza di conflitti tra soggetti che competono per risorse divenute scarse partendo da posizioni materiali comparabili, ma di relativizzare questo fenomeno rispetto al suo utilizzo mediatico indiscriminato e onnicomprensivo. Altrimenti la categoria di penultimo diventa, nell'Occidente contemporaneo, una notte nera che uniforma il colore di tutte le vacche – in cui cioè ugualmente penultimo è chiunque viva o tema un processo di declassamento quasi indipendentemente dall'altezza delle condizioni di partenza – e che impedisce inoltre una riflessione franca sulla riproducibilità e la sostenibilità ecologica e sociale di un grado di benessere storicamente inedito e spesso fondato sull'espropriazione di altre regioni del globo. Secondariamente, postulare un nesso causale diretto tra impoverimento materiale e ringhio sembra ipostatizzare il ringhio a condizione *naturale* del povero; come relegati in uno stadio di minorità morale e politica, gli impoveriti dovrebbero reagire pavlovianamente, come incapaci di autonomia, di

---

<sup>21</sup> Cfr. M. Weber, *Introduzione a L'etica economica delle religioni universali*, cit., p. 19.

<sup>22</sup> Post pubblico sul profilo Facebook di Nicola Lagioia.

scarti, di reazione impreveduta<sup>23</sup>. Ciò è politicamente miope, in quanto impedisce di valorizzare esperienze diverse pure esistenti, e storicamente inaccurato, in quanto altri processi di impoverimento hanno causato – in altre immagini del mondo – reazioni passionali differenti. Da ultimo, Lagioia indica, come personale antidoto al ringhio, la «fede nelle cose che non si possono comprare». Come emergerà tra poco, questo passaggio è fondamentale nella mia lettura: Lagioia si chiama fuori da un'immagine del mondo che non solo tende a mercanteggiare su tutto, a valutare tutto come possibile oggetto di scambio monetario, ma che, più radicalmente, elegge il paradigma della *proprietà* – privata ed esclusiva – a chiave di lettura di tutto l'esistente. È questa ossessione proprietaria una delle radici culturali del ringhio, da cui Lagioia si scopre immune anche perché considera ambiti fondamentali della propria esistenza irriducibili, illeggibili con il prisma del possesso.

Per capire il diffondersi del ringhio è quindi necessario affiancare all'analisi del terremoto materiale della crisi, lo studio dell'immagine del mondo che filtra e interpreta quella crisi, almeno in alcuni suoi assunti fondamentali.

1. *Declino*. La più in sintonia con le tendenze materiali innescate dalla crisi è l'immagine del tempo storico come processo di irrimediabile declino economico e materiale. Come si è visto, la prospettiva – realistica, ma alla fine pur sempre ipotizzata – di un futuro peggioramento delle proprie condizioni materiali incentiva passioni e atteggiamenti difensivi; questa immagine del tempo futuro come esposizione al rischio di perdita di *status* impatta sulla costruzione delle aspettative e stimola il ringhio del penultimo anche in chi, nel presente, avrebbe ancora sufficiente benessere da concedersi passioni più gioiose e rilassate. È possibile comprendere a pieno il cambio di passo costituito dall'affermarsi di tale immagine del tempo se la si confronta con quella veicolata nel Novecento da *Weltbilder* progressisti, e in particolare da quello socialista; in questi, infatti, non solo la storia procedeva infallibilmente verso il meglio, ma esibiva un fine e quindi una fine. Eventuali ritardi o regressioni non mettevano in crisi il vettore progressista, in quanto erano spiegabili e spiegati come temporanee battute d'arresto, o come il momento negativo funzionale al proprio stesso superamento. Nell'immagine contemporanea del mondo, invece, la storia non ha alcun un *telos*, e ciò ha immediate conseguenze psicopolitiche: diventa incredibilmente oneroso intestarsi battaglie 'ideali' e di lungo termine senza avere il vento della storia a favore, e le collettività politiche rischiano la disgregazione dopo ogni singola battaglia persa<sup>24</sup>. Il futuro che ci aspetta è rischioso e non si tratta di una tempesta passeggera, ma dell'ordine naturale delle cose: questa la sensazione diffusa e l'indicazione data dal *Weltbild* esistente. Bisogna quindi difendere per quanto possibile ogni scampolo – grande o piccolo, materiale o simbolico – di benessere per evitare che gli altri, i più poveri, ce lo portino via.

---

<sup>23</sup> Cfr. *L'Italia nel ciclo politico reazionario*, <https://www.dinamopress.it/news/litalia-nel-ciclo-politico-reazionario/>.

<sup>24</sup> D. D'Andrea, *Politica della sazietà*, cit.

2. *Giungla*. Precede la grande crisi il motto thatcheriano: *there is no such thing as society*. Espressione *polite* di un assunto cardine del *Weltbild* neoliberale: il mondo è una giungla, in cui la competizione diffusa e molecolare è insieme strategia di sopravvivenza e garanzia di un ordine meritocratico. Se la vita è una lotta per assicurarsi il possesso di risorse scarse, «il fine è solo l'utile, il mezzo ogni possibile»<sup>25</sup>, nel senso più radicale e totalizzante: non esistono ambiti di vita sottratti a un approccio strategico; dall'aspetto fisico agli *hobbies*, dalle amicizie al carattere: tutto può e deve essere valutato e se possibile usato come potenziale vantaggio competitivo. Il ringhio verso il basso si afferma in questa immagine del mondo in quanto atteggiamento evolutivamente conveniente: folle e suicida prendersela con i più forti, meglio essere «arroganti coi più deboli e zerbini coi potenti»<sup>26</sup>, in quanto è esattamente verso il più debole che maggiori sono le *chance* di successo. Il fascino diffuso di prospettive reazionarie e xenofobe si radica anche nell'enfatizzazione di questo tratto del *Weltbild* neoliberale, cui pure retoricamente magari si oppongono: il mondo è una giungla, e il colore della pelle o il certificato di cittadinanza possono e devono essere utilizzati come *asset* in grado di garantire un vantaggio insuperabile nella competizione diffusa.

3. *Homo proprietarius*. L'altra faccia dell'uomo imprenditore-di-se-stesso, che guarda a sé come possessore di capitale (di varia natura) in concorrenza con gli altri, è l'uomo proprietario. In senso pratico le politiche neoliberali degli ultimi decenni hanno incentivato la diffusione della proprietà privata a scapito di quelle forme di proprietà sociale, pubblica e collettiva, che avevano caratterizzato il *welfare state* europeo. Ma, più profondamente, l'immagine neoliberale del mondo ha veicolato e veicola un'assolutizzazione del principio di proprietà, eletto a chiave di lettura di ogni relazione con beni, territori e addirittura persone. Un'idea di proprietà, inoltre, drasticamente semplificata e priva di sfumature, resa di fatto sinonimo di *esclusività*<sup>27</sup>. L'enfasi ringhiosa sulla supposta invasione dei '*nostri* quartieri', sulla necessità maschilista di difendere le '*nostre* donne' o i '*nostri* figli', testimonia anche l'effetto di questo delirio proprietario per cui beni, relazioni sociali, soggetti, sono degradati a oggetti privati di proprietà esclusiva, messi a rischio dalla semplice presenza fisica dell'altro<sup>28</sup>. La stessa identità – personale e collettiva – non è vista come una costante osmosi fra se stessi, gli altri, il territorio, la storia, ma come una somma di proprietà concepite come private ed esclusive: è quindi sufficiente che qualcun altro metta piede nelle *nostre* città per provocare una crisi, l'impressione di una perdita di identità recuperabile solo tramite l'espulsione del disturbatore. Chi-siamo-noi viene definito 'negativamente': *noi* siamo ciò che altri non sono e non possono

<sup>25</sup> Frankie Hi-NRG, testo di *Quelli che benpensano*.

<sup>26</sup> Ivi.

<sup>27</sup> Per una saggia e interessante 'complicazione' del concetto di proprietà cfr. P. Grossi, "Un altro modo di possedere". *L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Milano 1977; Id., *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 2017, pp. 87-108.

<sup>28</sup> Sulla conseguente stretta securitaria cfr. G. Amendola, *La città postmoderna. Magie e paure della metropoli contemporanea*, Roma-Bari 2005; A. Ceretti, R. Cornelli, *Oltre la paura. Cinque riflessioni su criminalità, società e politica*, Milano 2013.

essere, ma è solamente guardando loro che riusciamo a distillare un contenuto identitario sufficiente a dare un senso di appartenenza. Non ci riconosciamo guardandoci *tra-noi*, ma solo se *ciascuno di noi* tiene lo sguardo fisso verso il basso su un totalmente-altro a cui è preclusa ogni inclusione. Osservata da questa prospettiva, si può vedere e comprendere come la composizione sociale dei ringhiosi sia ben più ampia delle classi popolari materialmente penultime, ma comprenda anche quella che Prunetti ha definito *Lumpen-borghesia*, il ceto arricchitosi negli anni Ottanta e soggetto in modo da guardare all'esistente come a un *collage* di proprietà private ed esclusive<sup>29</sup>.

4. *Einar*. In maniera intelligentemente provocatoria Sloterdijk diagnostica nell'Occidente prospero «un amalgama di sazietà privata e lamentela pubblica che riflette quella pseudosoddisfazione depressiva ed esplosiva che accompagna un'attitudine fortemente difensiva verso la vita»<sup>30</sup>. Con lo sguardo del macrostorico, Sloterdijk – in dialogo con Hörisch – enfatizza il carattere inedito ed eccezionale della quantità di benessere, di merci, oggetti e beni di consumo, che le società occidentali hanno raggiunto nel secondo dopoguerra, notando però come questo non ci abbia rasserenato, ma al contrario faccia sorgere, come psicosi dei tempi, la 'fobia dell'impoverimento'.

Noi infatti associamo ancora la crisi alla penuria, un legame che sembra ormai così fortemente consolidato a livello genetico-evolutivo, che non riusciamo più nemmeno a immaginare che anche l'eccesso, anzi, soprattutto quello, possa generare una sintomatologia di crisi.<sup>31</sup>

Accettare e affermare – con orgoglio tutto nietzscheano – la propria fortunosa ricchezza è, secondo Sloterdijk, l'antidoto al ringhio e alla frustrazione. Anche senza dover condividere *in toto* la posizione di Sloterdijk, questa serve per evitare deformazioni miserabilistiche e per spostare lo sguardo su Einar, e sul non indifferente *omissis* riguardo le sue condizioni materiali; come si è visto, la sua insoddisfazione sorgeva da una promessa di specialità *fin troppo* mantenuta, e dalla scoperta che l'eccezionalità diffusa non ha effetti gratificanti. Nulla di completamente originale: Tocqueville vede il diffondersi, in tempi democratici, di quelle «passioni senili che finiscono nell'impotenza»<sup>32</sup>, un desiderio di distinzione per mediocri in cerca disperata di visibilità; dal canto suo, Weber individua negli ultimi uomini un «convulso desiderio di sentirsi importante». La novità dei tempi è data dal fatto che il *Weltbild* neoliberale concede (e quasi

---

<sup>29</sup> Cfr. A. Prunetti, *Appunti sul social-fascismo. La condivisione delle 'idee senza parole'*, <https://www.wumingfoundation.com/giap/2016/12/appunti-sul-social-fascismo-la-condivisione-delle-idee-senza-parole/>.

<sup>30</sup> P. Sloterdijk, *Sfere III. Bolle*, Milano 2015, p. 649.

<sup>31</sup> M. Jongen (a cura di), *Il capitalismo divino*, Milano-Udine 2011, p. 88; cfr. M. Alagna, *A pancia piena. Capitalismo e sazietà*, in E. Donaggio (a cura di), *C'è ben altro. Criticare il capitalismo oggi*, Milano 2015.

<sup>32</sup> A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, vol. 2, Torino 1968, p. 23; cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., pp. 127-175.



impone) a tutti di distinguersi, di valorizzare la propria unicità, di sentirsi diverso e importante; un desiderio che non può mai completamente appagarsi, o perché si scontra con la durezza del mondo o, più sottilmente, perché, alla fine, l'eccezionalità di tutti si traduce in realtà nella solitudine di ciascuno. L'eccezionalità, riconosciuta ma privata dei suoi effetti gratificanti, dà spazio al sorgere di quell'insoddisfazione senza oggetto, quella perenne sensazione di usurpazione che caratterizza il ringhio.

### 3. La politica del ringhio

*Caveat*: obiettivo di questo brevissimo paragrafo non è quello di stilare una lista delle *politiche* – dei provvedimenti, delle azioni, dei programmi – imputabili al ringhio; non si tratta cioè di scandagliare il panorama politico esistente alla ricerca di quei singoli atti la cui paternità può esser fatta risalire al ringhio. Più profondamente – da un certo punto di vista – si vuole accennare un ragionamento sulle categorie che danno ordine alla politica contemporanea e sulle chiavi di lettura più adeguate per comprenderla. È diffusa la sensazione di assistere a un cambiamento potenzialmente epocale del paradigma relativo alla contrapposizione politica: l'asse portante e ordinante della politica novecentesca, la dicotomia destra-sinistra, viene quotidianamente messo in discussione quando non definitivamente liquidato, considerato anacronistico e incapace ormai di cogliere il presente; al suo posto subentrano faglie diverse e diversamente collocate: tra le più usate c'è alto-basso; popolo-élite; apertura-chiusura; cosmopolitismo-sovranoismo. Una discussione inevitabilmente confusa e per di più politicamente interessata - in quanto la collocazione della frattura politicamente decisiva avvantaggia alcune parti a scapito di altre; non intendo intervenire in un dibattito complesso e ancora magmatico, ma suggerire una particolare prospettiva passionale a mio avviso ingiustamente sottostimata, ossia: il ruolo del *ringhio* come collante passionale di un intero blocco politico altrimenti in-comprensibile.

Due sono (stati) i tradizionali aggregatori politici della modernità: gli interessi materiali e le opinioni condivise; una suddivisione netta di questo tipo è chiaramente idealtipica: nella concreta realtà politica questi due poli si sono intersecati reciprocamente secondo geometrie variabili a seconda della congiuntura storica e della parte politica. Sindacati, associazioni di categoria, cooperative sono alcune tra le forme elaborate dalla modernità politica per rappresentare e difendere interessi materiali oggettivi e collettivi: interessi, cioè, che accomunavano *oggettivamente* una pluralità di soggetti – individui che potevano anche essere diversi per molti aspetti, ma che comunque si percepivano come oggettivamente legati da un interesse comune. Convinzioni, idee e valori erano invece il collante di un tipo tutto moderno di comunità politica: i grandi partiti d'opinione. La volontà comune è stata il centro di gravità attorno al quale si associavano masse di individui che, appunto, volevano la stessa cosa, e pretendevano parola e potere per le proprie opinioni, anche quando e laddove

non avevano diretti interessi materiali in gioco. Liberalismo, socialismo, conservatorismo sono alcuni dei nomi dati a diversi *set* di valori e opinioni che agivano come agglutinante di individui; e funzionavano perché concepiti come entità oggettive, in certa misura diverse e indipendenti dal soggetto stesso, il quale aderiva a un'appartenenza che richiama e rivendicava i suoi diritti in nome di esigenze di coerenza interna.

La politica contemporanea, a mio avviso, sfugge a questo schema. Nascono e si affermano gruppi politici contraddittori per interessi materiali difesi e volubili nelle opinioni sostenute, ma tenuti insieme da una comune sensazione di frustrazione, rancore, torto subito, che si sfoga immancabilmente verso il basso. In una parola: dal ringhio. Forzare le novità politiche del presente all'interno dello schema classico interessi/opinioni obbliga a continue capovolte retoriche, costringe a postulare ennesimi tradimenti di nuove élite – inspiegabilmente accettati – e a giustificare l'esistenza, la solidità e la credibilità di blocchi politici al cui interno convivono soggetti con interessi materiali incompatibili e con opinioni contrapposte su una vasta pluralità di questioni. Nel frattempo quei 'nomi', attorno a cui si raccoglievano politicamente gli individui novecenteschi, perdono capacità denotativa: appaiono cioè come segni a cui è sempre più difficile attribuire un significato univoco, chiaro, oggettivo, rispetto al quale poi ciascuno è chiamato a prendere posizione; *liberalismo*, *socialismo*, nella discussione pubblica si trovano caricati di significati diversi e reciprocamente contrastanti, mobilitati per sostenere le più disparate posizioni, abbracciati e abbandonati a seconda della convenienza momentanea. Non si tratta di abbaglio collettivo, ma dell'emersione del ringhio come nuovo campo di aggregazione politica, che relativizza le precedenti suddivisioni in base a interessi e opinioni. La condivisione dello sguardo all'indietro – verso un passato idealizzato, e anche diversamente idealizzato, e verso chi sta dietro, e appare minaccioso con la sua stessa esistenza – funziona come collante autenticamente politico, capace di assemblare individui in una comunità letteralmente im-pensabile con le categorie classiche.

Solo il ringhio, al momento, ha tale forza aggregante a livello macropolitico. Tra i non-ringhiosi, al contrario, la passione riversata in politica ha un ruolo disgregante: regna il narcisismo delle piccole differenze, per cui l'appoggio a un progetto e a una collettività politica è condizionato alla perfetta coincidenza di quel progetto con la totalità delle proprie posizioni soggettive; cedere anche su una singola questione viene percepito come un inaccettabile e intollerabile tradimento di sé, ragione sufficiente per chiamarsi-fuori. Ciò che risulta, quindi, non è una nuova dicotomia, ma un'ellisse a un fuoco solo: da una parte il ringhio e la sua attuale forza agglutinante, in grado di dare compattezza a un assemblaggio eterogeneo, e dall'altra una schiuma di bolle in movimento, vicine e spesso tangenti ma incapaci di trovare una sintesi in grado di darle forza (macro)politica. Una schiuma che però esiste, ed è attiva, ma diserta il piano classico della grande politica – lo Stato e le sue forme rappresentative – per esprimere la propria passione nelle politiche di prossimità, nell'associazionismo, nel mutualismo e

nel neomunicipalismo, laddove minore è l'obbligo di compromesso e maggiore è la controllabilità diretta tra sforzo soggettivo e risultato conseguito.

Mirko Alagna, Università degli Studi di Firenze  
✉ [mirko.alagna@unifi.it](mailto:mirko.alagna@unifi.it)



*Contributi/11*

## ***Post-democrazia e Gamification ai tempi del “Dataismo”***

### **Alcune considerazioni a partire dal caso Cambridge Analytica**

Lorenzo De Stefano

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 17/09/2018. Accettato il 16/05/2019.

---

The aim of the essay is to examine the mechanism that rules the World Wide Web and the new frontier of communication, the Online Social Network, in reference to the repercussion that this new media have on the politic and social sphere. The so called Big Data Revolution has deeply changed the propaganda in the post-democratic era and the way to shape the public opinion via the control and the profiling of emotions. I will start from the Cambridge Analytica scandal, denounced by the Guardian and Channel 4, in order to underline the dynamics that rule the Internet concerning the risk of a new digital totalitarianism. I will discuss the role of strategies such as gamification, profiling and psychological targeting in their biopolitical relevance as means of mass control. At the end of the paper, I compare this new form of digital totalitarianism to the previous totalitarian forms and I examine the new media's role in shaping a new kind of mass-individuals via the control of passions.

\*\*\*

#### **Una premessa**

Il 17 marzo 2018 il *Guardian*, il *New York Times* e Channel Four hanno reso pubblici gli esiti di un'inchiesta durata circa un anno che ha scosso le fondamenta e la percezione comune del sistema politico statunitense e di quelli che sono ad oggi le principali tecnologie di informazione e di comunicazione: gli OSN<sup>1</sup>, segnatamente Facebook. Il caso riguardava Cambridge Analytica<sup>2</sup>, la società finita alla ribalta delle cronache mondiali perché rea di aver influenzato,

---

<sup>1</sup> Acronimo di *Online social network*.

<sup>2</sup> D'ora in avanti userò l'acronimo C.A.

attraverso un'opera di *profiling* e *screening* capillare su 50 milioni di utenti, le elezioni americane, il referendum sulla Brexit e non solo.

Sebbene per i ricercatori che studiano le dinamiche social e per le grosse aziende che detengono le chiavi di accesso e la capacità di gestione di quel meta-spazio, luogo-non luogo che è l'infosfera<sup>3</sup>, i meccanismi emersi non sono affatto qualcosa di nuovo, ma l'esito di un disegno di controllo biopolitico che ha coinvolto la società americana prima, e globale poi, sin dalla metà degli anni Ottanta<sup>4</sup>, il 'caso Cambridge Analytica' ha esplicitato i rischi e la vulnerabilità del nostro sistema democratico nell'epoca dei *big data*. La Datacrazia<sup>5</sup> e la cultura algoritmica a essa sottesa, epifenomeno di quella che Colin Crouch ha definito Postdemocrazia<sup>6</sup> inaugura una nuova frontiera per l'analisi filosofica, politica e sociologica. L'avvento delle nuove tecnologie digitali della comunicazione (ICT) ha posto fine al verticalismo ontologico dei mass media di seconda e terza ondata del secolo scorso, la radio e la televisione, per inaugurare una nuova forma di diffusione disintermediata della notizia in cui ciascun utente è un *prosumer*<sup>7</sup>, a un tempo fruitore e produttore di informazione sotto forma di dati e metadati. Tale complesso è comunemente identificato dal termine *Big*

---

<sup>3</sup> Il termine è stato coniato da Luciano Floridi e denota quello spazio non fisico generato dalla giunzione tra mass media classici e ICT ovvero «lo spazio semantico costituito dalla totalità dei documenti degli agenti e delle loro operazioni, dove per 'documenti' si intende qualsiasi tipo di dato, informazione e conoscenza, codificata e attuata in qualsiasi formato semiotico, gli 'agenti' sono qualsiasi sistema in grado di interagire con un documento indipendente (ad esempio una persona, un'organizzazione o un robot software sul web) e il termine 'operazioni' include qualsiasi tipo di azione, interazione e trasformazione che può essere eseguita da un agente e che può essere presentata in un documento». L. Floridi, *Infosfera. Etica e filosofia nell'età dell'informazione*, Giappichelli, Torino, 2009.

<sup>4</sup> In un recente documentario edito dalla BBC chiamato *Hypernormalization* il regista inglese Adam Curtis descrive accuratamente i rapporti e meccanismi di potere che hanno caratterizzato la società americana e mondiale dagli anni Settanta. In particolare, nel tracciare una genesi del cyberspazio, Curtis insiste sulla sua iniziale natura deregolamentata che fu immediatamente sfruttata dal potere delle corporazioni, in particolare bancarie e finanziarie, per estendere il loro dominio sulla società civile. A tale tendenza si contrappose il cosiddetto movimento tecno-utopistico ispirato dalle idee dello scrittore cyberpunk William Gibson. Sin dalla sua nascita il *network* è stato pervaso da queste due istanze: da un lato le grosse corporazioni che ne vedevano un potentissimo mezzo di controllo delle masse, dall'altro una cultura libertaria che affondava le radici nella controcultura americana di fine anni Sessanta, che ne individuava un potente mezzo per la realizzazione di una società egualitaria e senza barriere. Uno dei maggiori esponenti del *Cyberspace movement* è John Barlow autore del manifesto *A Declaration of the Independence of Cyberspace* reperibile all'indirizzo web <https://www.eff.org/it/cyberspace-independence>. Per una storia della nascita e genesi di internet si rimanda a M. Castells, *Galassia Internet*, Milano 2002.

<sup>5</sup> Il termine è stato coniato dal sociologo Derrick De Kerckhove e recentemente ripreso nel volume *Datacrazia*, a cura di D. Gambetta, Roma 2018.

<sup>6</sup> Sistema politico che conserva soltanto esteriormente norme e istituzioni democratiche, ma che in realtà è regolato da istanze extra-politiche al di fuori di qualsiasi rappresentanza, quali lobby, potere finanziario, ma soprattutto dai mass media. Cfr. C. Crouch, *Postdemocrazia*, tr. it. di C. Paternò, Bari 2003.

<sup>7</sup> Il termine è stato coniato Alvin Toffler in *The Third Wave* per denotare la fusione delle figure del produttore e del consumatore, cosa effettivamente realizzata nella *new economy*. Cfr. Id., *The Third Wave*, New York 2008.

*data*. Secondo Luciano Floridi il termine rimane tuttavia ambiguo<sup>8</sup>, la National Science Foundation (NSF) ha caratterizzato l'espressione come «ampi, diversi, longitudinali, e/o distribuiti set di dati generati da strumenti, sensori, transazioni Internet, email, video, numero di click e/o altre fonti digitali disponibili oggi e nel futuro»<sup>9</sup>, in generale, possiamo dire che l'espressione connota generalmente flussi di dati i cui *Volume, Velocity, Variety* appaiono smisurati<sup>10</sup> e calcolabili in zettabyte (10<sup>21</sup> byte). Come ci ricorda Günther Anders, le tecnologie non sono mai neutrali<sup>11</sup>, ma latrici di un imperativo categorico recondito che, nel caso dell'attuale Dataismo, chiamo 'ideologia algoritmica', ossia l'ingenua fiducia che la precisione dell'algoritmo e del dato siano di per sé fonte di verità epistemica. Le modalità dell'estrazione e raccolta dei dati, oltre ad implicare la caratteristica riduzione ontologica che accompagna ogni datificazione, nascondono strategie di *neuromarketing* fortemente influenzate dalle teorie dell'economia comportamentale e della psicologia cognitiva di scuola americana. La qual cosa, se associata a un ottimismo tecnologico riduzionista, che vede nell'accuratezza e completezza del dato il suo paradigma epistemico<sup>12</sup>, mette in evidenza il carattere ideologico post-positivista del processo. I *Big data* registrano e utilizzano una moltitudine di comportamenti pulsionali e affettivi da parte dei fruitori delle piattaforme, segnando, di fatto, il passaggio dall'economia dell'attenzione all'economia dell'emozione<sup>13</sup>. Sentimenti e affetti sono un fattore essenziale del processo di estrazione e valutazione biocognitiva, al punto da poter parlare a tutti gli effetti di web affettivo: sono i sentimenti e le passioni gli ingranaggi fondamentali della megamacchina digitale, che agisce come vero e proprio dispositivo produttore di soggettività<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano 2017.

<sup>9</sup> Fonte: NSF 12-499, p. 2 reperibile al sito: <https://www.nsf.gov/pubs/2012/nsf12499/nsf12499.pdf>

<sup>10</sup> Cfr. Ippolita, *Tecnologie del dominio. Lessico minimo di autodifesa digitale*, Milano 2017.

<sup>11</sup> Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. di L. Dallapiccola, Torino 2005, pp. 123 ss.

<sup>12</sup> È precisamente quanto sostiene il direttore di *Wired* Chris Anderson in *The end of theory: the data deluges makes the scientific method obsolete* («Wired Magazine», 23 giugno 2008). Nel contributo l'autore afferma che nell'epoca del *petabyte* il metodo scientifico basato sulla verifica empirica e sulla teoria sia stato superato dalla possibilità di processare dati migliori e più completi con strumenti algoritmici più precisi. Pertanto, il momento teorico nella scienza risulta del tutto obsoleto, soppiantato dalla evidenza del dato.

<sup>13</sup> Cfr. G. Griziotti, *Big Emotional Data. Cybermercatori cromatici del capitalismo*, in *Datacrasia*, cit., pp. 70-98.

<sup>14</sup> Il termine è concetto operativo della filosofia di Michel Foucault che in un'intervista del 1977 ne dà la seguente definizione: «Ciò che io cerco di individuare con questo nome è, in primo luogo, un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche, in breve: tanto del detto che del non-detto, ecco gli elementi del dispositivo. Il dispositivo esso stesso è la rete che si stabilisce fra questi elementi. In secondo luogo, quello che cerco di individuare nel dispositivo è precisamente la natura del legame che può esistere tra questi elementi eterogenei. [...] In breve, fra questi elementi, discorsivi o meno, c'è una specie di gioco, di cambi di posizione, di modificazione di funzioni che possono, anche loro, essere molto differenti. In terzo luogo per dispositivo intendo una specie, diciamo, di formazione che, in un dato momento storico, ha avuto per

La nuova frontiera del progresso scientifico, economico-sociale e del controllo biopolitico è indissolubilmente dipendente dal *data mining*<sup>15</sup>, dall'attività di lettura e catalogazione del dato estratto e dal controllo delle piattaforme su cui tali dati vengono oggettivati. Da questo punto di vista, le cosiddette *Big Four Tech Companies* – Google, Apple, Facebook, Amazon –, il cui impero economico nel 2020 si prevede diverrà la prima potenza economica mondiale, costituiscono, in quanto detentori delle piattaforme in cui la nostra attività emozionale è estrinsecata, il bacino in cui la sovranità post-democratica è confluita nell'epoca del dataismo; ciò implica naturalmente il trasferimento della sovranità dal pubblico e dagli stati nazionali a meta-istanze private, il cui carattere globale e transnazionale rende difficile una regolamentazione giuridica unitaria<sup>16</sup>. Le logiche che regolano il dibattito pubblico sono appannaggio di

---

funzione maggiore quella di rispondere a una urgenza. Il dispositivo ha dunque una funzione strategica dominante. [...] A proposito del dispositivo, mi trovo davanti a un problema da cui non sono ancora ben uscito. Ho detto che il dispositivo era di natura eminentemente strategica, la qual cosa implica che si tratta di una certa manipolazione di rapporti di forze, di un intervento razionale e concertato in questi rapporti di forze, sia per svilupparle in una tal certa direzione, sia per bloccarle, oppure per stabilizzarle, utilizzarle. Il dispositivo è sempre quindi iscritto in un gioco di potere, ma sempre anche legato a uno o alcuni limiti del sapere, che vi nascono ma, allo stesso tempo, lo condizionano. È questo, il dispositivo: delle strategie di rapporti di forze che supportano dei tipi di sapere e sono supportati da essi». In M. Foucault, *Dits er écrits*, vol. III, Paris 2001, pp. 299-300. In questo frangente però si predilige l'ulteriore specificazione operata da G. Agamben, in quanto sintesi tra l'approccio foucauldiano e una certa scuola di filosofia della tecnica tedesca facente riferimento a Gehlen e ad Heidegger: «chiamerò dispositivo letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi. Non soltanto, quindi, le prigioni, i manicomi, il Panopticon, le scuole, la confessione, le fabbriche, le discipline, le misure giuridiche eccetera la cui connessione con il potere è in un certo senso evidente, ma anche la penna, la scrittura, la letteratura, la filosofia, l'agricoltura, la sigaretta, la navigazione, i computers, i telefoni cellulari e – perché no – il linguaggio stesso, che è forse il più antico dei dispositivi, in cui migliaia e migliaia di anni fa un primate – probabilmente senza rendersi conto delle conseguenze cui andava incontro – ebbe l'incoscienza di farsi catturare. [...] Chiamerò soggetto ciò che risulta dalla relazione e, per così dire, dal corpo a corpo fra i viventi e i dispositivi». G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo*, Roma 2006, pp. 21-22.

<sup>15</sup> Il *data mining* è una branca interdisciplinare della *computer science* che si occupa di estrarre ed elaborare modelli a partire dall'analisi di grossi complessi di dati in maniera automatica o semi automatica attraverso algoritmi. Esso è una parte del processo generale di *knowledge discovery in database* KDD che U. Fayyad, G. Piatetetsky-Shapiro, P. Smyth, R. Uthurusamy hanno definito «processo non triviale di identificazione di modelli validi, innovativi, potenzialmente utili e in definitiva comprensibili in dati» (cfr. *Knowledge Discovery and Data Mining: Towards an Unifying Framework*, KDD-96 Proceedings, reperibile al sito <https://www.aaai.org/Papers/KDD/1996/KDD96-014.pdf>, p.82). Mentre il KDD costituisce l'intero processo di estrazione, il *data mining* ne è un momento particolare coincidente con l'applicazione di un algoritmo, pertanto, la cieca applicazione di quest'ultima fase (*data dredging*) non tenendo conto dell'intero processo di KDD porta all'individuazione di *meaningless pattern* (cfr. Ivi). KDD e *data mining* sono un ottimo esempio di “mega-dispositivo” in cui convergono una serie di altre branche dell'informatica quali la statistica, il *machine learning* e la A.I.

<sup>16</sup> La recente riforma del GDPR, a cui tutte le piattaforme online hanno dovuto adeguarsi e che sancisce il divieto di cessione dei dati raccolti senza il consenso informato dell'utente, va proprio verso un tentativo di regolamentazione unitaria e transnazionale del network. Per un approfondimento su tali temi cfr. A. Curioni, *La protezione dei dati*, Milano-Udine 2018.



aziende private e se le democrazie riusciranno a sopravvivere a tale privatizzazione dell'opinione è una questione che rimane naturalmente aperta, e che potremmo caratterizzare senza mezze misure come il principale rischio politico del secolo. Quel che è certo è che ci troviamo dinanzi a una svolta epocale già preventivata da Marshall McLuhan negli anni Sessanta e che rientra a pieno titolo negli effetti di quella che Ulrich Beck ha definito «società del rischio» che prende forma come «costruzione digitale del mondo»<sup>17</sup>. In una prospettiva catastrofista, la forma del rischio propria della metamorfosi digitale del mondo e dello spazio pubblico assume i crismi del controllo egemonico globale dei dati strutturante il Panottico digitale<sup>18</sup>, dove, in nome della trasparenza, diviene obsoleta ogni linea di confine tra il pubblico e il privato in una sorta di disvelatezza sovraliminale. Catastrofe peraltro atipica in quanto non fisica, poiché avviene al di fuori dello spazio e del tempo 'reali', ma ha in essi la sua riflessione *ex post* nella misura in cui i media digitali producono nuove forme di soggettivazione e di prassi. Il rischio digitale coinvolge direttamente la libertà e per tal motivo non è l'unica tipologia di rischio della società contemporanea<sup>19</sup>, ma sicuramente la più sottile e inavvertita, che lede le fondamenta stesse della vita sociale, del privato, del diritto e degli stessi Stati-nazione. La digitalizzazione, di fatti, come declinazione del virtuale, sebbene veda come primo momento generativo la trasposizione e l'oggettivazione del fattore umano nel network, che comporta la riduzione della nuda vita in *data*, acquista la sua determinazione catastrofica nel momento in cui il rischio di tale trasposizione non è avvertito come tale, nel momento in cui la nostra privacy, la nostra "anima elettrica" è svenduta<sup>20</sup> ad aziende private che la usano per fini economici e politici. Questo dislivello prometeico<sup>21</sup> tra la nostra azione e la capacità riflessiva di immaginarne gli esiti su vasta scala, che corrisponde concretamente alla nostra ignoranza circa l'entità, l'utilizzo e la proprietà dei dati che produciamo quotidianamente, è la premessa filosofica che ci aiuta a comprendere in che misura lo scandalo C.A. è paradigmatico per una analisi del rischio nella società post-democratica: «la vera catastrofe si ha quando

---

<sup>17</sup> Cfr. U. Beck, *La metamorfosi del mondo*, tr. it. di M. Cupellaro, Bari 2017, pp. 142 ss.

<sup>18</sup> Su tale argomento cfr. B.-C. Han, *Psicopolitica*, tr. it. F. Buongiorno, Roma 2016, pp. 66 ss. Il filosofo coreano propone un'interessante lettura della società contemporanea come epoca del controllo e della trasparenza digitale, un nuovo Panottico benthamiano dove le pratiche di controllo sono delegate ai controllati stessi a loro insaputa, attraverso l'uso delle tecnologie digitali. Sulla fine della privacy si veda anche M. Castells, *Galassia Internet*, cit. pp. 163-167.

<sup>19</sup> Oltre a questa Beck distingue altre forme di rischio apportate dalla modernizzazione, quali il rischio finanziario, il rischio climatico, il terrorismo. Cfr. *La metamorfosi del mondo*, cit., pp. 148 ss.

<sup>20</sup> Il *net criticist* Jaron Lainer in *La dignità ai tempi di Internet*, tr. it. di A. Delfanti, Milano 2014, pp. 326 ss., propone la suggestiva idea secondo la quale, essendo i dati la principale fonte di profitto del capitalismo informatico, l'alienazione dei propri dati a terzi, previa firma di un consenso, possa costituire la futura fonte di guadagno degli individui in un'epoca in cui il lavoro fisico tende sempre più a scomparire.

<sup>21</sup> Il termine, come è noto, è stato coniato da G. Anders e indica la disparità tra capacità umana di produrre (*herstellen*) e di rappresentare (*vorstellen*) gli esiti delle nostre azioni. In una seconda accezione esso è sintomo della discrepanza tra le capacità della macchina e quelle umane. Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., pp. 50 ss.

la catastrofe «scompare e diventa invisibile: è allora che il controllo si avvicina alla perfezione»<sup>22</sup>.

## 1. Il caso clinico

Tale rischio si è concretamente materializzato attraverso una serie di scandali paradigmatici, di cui il più celebre ha coinvolto la NSA tramite il programma di sorveglianza elettronica PRISM che le permetteva di accedere alla posta elettronica, ricerche web e altro traffico Internet dei cittadini americani e il più recente caso C.A. al centro della nostra trattazione. È importante sottolineare come entrambi siano venuti alla luce grazie a iniziative di singoli soggetti interni al sistema, mossi da evidenti esigenze di ordine etico o morale, quasi a riprova che la coscienza del singolo è l'ultimo nucleo di resistenza antropica al potere totalitario della megamacchina<sup>23</sup>: un consulente privato della NSA – Edward Snowden – e, nel caso C.A., un programmatore – Christopher Wylie –. Se da un lato, infatti, il totalitarismo tecnico della trasparenza digitale funziona perché agisce a livello sovraliminale come forma di controllo estremamente rarefatta, è proprio il suo carattere globale, extra-statale a renderlo estremamente vulnerabile all'iniziativa del singolo, a patto che, come nel caso del fenomeno dello *hacking*, questi sia in qualche modo interno al sistema. Quanto più un sistema è complesso e numerosi sono gli attori e i dispositivi coinvolti, maggiore sarà la probabilità di fare breccia<sup>24</sup>. Per inquadrare la questione empiricamente occorre ora fare un accenno alla vicenda C.A. anche a costo di sfociare per un attimo nel giornalismo.

C.A. è stata fondata nel 2013 da Robert Mercer, un imprenditore conservatore statunitense, finanziatore del giornale *Breitbart News*, diretto da Steve Bannon, consigliere e *Campaign manager* di Trump alle ultime presidenziali americane. È un'azienda specializzata nel KDD<sup>25</sup> e nel *data mining*, nel raccogliere le interazioni social degli utenti come *Like* su Facebook, entità e luogo dei commenti, cerchia di amici e così via. Tale complesso di dati non-strutturati e *Social Media Data*<sup>26</sup> sono per natura i più difficili da analizzare, ma proprio per questo i più preziosi, perché forniscono le chiavi d'accesso alla

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 150.

<sup>23</sup> Da questo punto di vista ciò sembra dar ragione a quanto preconizzato brillantemente da Ernst Jünger: «Quando tutte le istituzioni divengono equivoche o addirittura sospette, e persino nelle chiese si sente pregare ad alta voce per i persecutori, anziché per le vittime, la responsabilità morale passa nelle mani del singolo, o meglio del singolo che non si è ancora piegato». Cfr. *Trattato del ribelle*, tr. it. di F. Bovolo, Milano 1990, p. 114.

<sup>24</sup> Questa caratteristica dei sistemi complessi di apparati o della megamacchina è stata brillantemente descritta da S. Latouche in *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, tr. it. di A. Salsano, Torino 1995 e, ancora, da G. Anders, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, tr. it. di M. A. Mori, Torino 2007.

<sup>25</sup> *Knowledge Discovery in Database*.

<sup>26</sup> Per una tassonomia delle varie tipologie di dati si rimanda a A. Fumagalli, *Per una teoria del valore-rete. Big data e processi di sussunzione*, in *Datacrazia*, cit., pp. 46-69.

sfera psichica ed emozionale degli utenti; mediante le procedure algoritmiche di *profiling*, che si avvalgono di alcune tecniche psicometriche, viene strutturato il profilo dell'utente, rispecchiante con buona approssimazione le caratteristiche e la personalità: quanto maggiori sono le interazioni, tanto più preciso sarà il profilo psicometrico del *prosumer*. A ciò vanno aggiunti altri dati provenienti dal cosiddetto *Information brokering*, una pratica risalente agli anni Settanta, mutata parallelamente all'irrompere del *digital turn*, che si occupa di offrire un servizio di intermediazione, raccolta, interpretazione e organizzazione di informazioni per aziende e privati.

Il *microtargeting* comportamentale messo in piedi da C.A., a differenza delle tecniche di *targeting* commerciale di Amazon o Google<sup>27</sup>, identifica non soltanto il semplice gusto dell'utente, ma emozioni, opinioni, visioni del mondo. Queste operazioni sono possibili grazie ad un algoritmo e grazie a delle procedure di *Big Data Mining* sviluppate da Micael Kosinski, psicologo e *data scientist* della Cambridge University. Kosinski, insieme a David Stillwell, è il responsabile del *mypersonality project*, una pagina<sup>28</sup> nata inizialmente come app di Facebook, finalizzata alla ricerca psicologica che forniva un test di personalità gratuito online agli utenti, attraverso la somministrazione di un questionario. Il caso è emblematico per comprendere il funzionamento del *profiling* psicologico: *mypersonality*, in cambio dello *screening* della personalità degli utenti, immagazzina dati, a quanto risulta anonimi. In questo modo, immense moli di informazioni sono raccolte, analizzate e messe a disposizione della ricerca scientifica degli stessi ideatori o di parti terze. I due ricercatori declinano ogni possibile coinvolgimento con la vicenda C.A., trattandosi di una app che lavora previo consenso informato dell'utente – accordato tramite una finestra pop-up di Facebook – e finalizzata alla diffusione di dati per la ricerca psicologica a scopo non commerciale. Tralasciando per un attimo la questione se in un sistema capitalistico il binomio tra tecnologia e scienza possa essere neutrale e davvero scevro da interessi commerciali, quel che è certo è che dal 2018 *mypersonality*, in seguito alla vicenda C.A., smette di condividere i propri dati con parti terze. Nel 2014 i ricercatori furono avvicinati da Alexander Kogan, un altro ricercatore di Cambridge, che offrì loro di condividere i dati del loro progetto con SCL/Cambridge Analytica, ma i due, già ben coscienti della possibilità di individuare caratteristiche intime dall'analisi dei Like<sup>29</sup> e del conseguente rischio per la

---

<sup>27</sup> Su questo argomento si rimanda a E. Parisier, *Filter Bubble, What Internet Is Hiding You*, New York 2011, pp. 69 ss.

<sup>28</sup> Il link di riferimento è [mypersonality.org](http://mypersonality.org).

<sup>29</sup> Cfr. M. Kosinski, D. J. Stillwell, e T. Graepel, *Private traits and attributes are predictable from digital records of human behavior*. *Proceedings*, «PNAS», 110 (15), 2013, pp. 5802-5805 consultabile al sito <https://www.pnas.org/content/110/15/5802>. Nel documento leggiamo: «may have considerable negative implications, because it can easily be applied to large numbers of people without obtaining their individual consent and without them noticing. Commercial companies, governmental institutions, or even one's Facebook friends could use software to infer attributes ... that an individual may not have intended to share. ... such predictions, even if incorrect, could pose a threat to an individual's well-being, freedom, or even life. Importantly, given the ever-increasing amount of digital traces people leave behind, it becomes difficult

privacy, opposero un netto rifiuto. Ciò non impedì a Kogan di sviluppare, sul modello di *mypersonality*, una sua app *thisisyourdigitallife*, sfruttando le ricerche e le procedure sviluppate da Kosinski<sup>30</sup> sul *profiling* e sulla gestione delle *digital footprints*. Ancora una volta, la piattaforma scelta fu quella di Zuckerberg, *habitat* privilegiato del *Platform capitalism*. Gli OSN, proprio per la loro gratuità, sono dispositivi perfetti per l'estrazione gratuita di dati: *post* su Facebook, foto, età, sesso e perfino lista di amici venivano direttamente girati a C.A. Circa 270 mila persone si iscrissero alla app di Kogan, condividendo dati personali e della loro cerchia di amici virtuali per un ammontare complessivo di circa cinquanta milioni di utenti. Sebbene i rischi per la privacy fossero già evidenti a questo stadio, la app si muoveva ancora nell'ambito della liceità, visto che Facebook avallava in quell'epoca tali pratiche; i termini di uso furono violati nel momento in cui fu effettuata la cessione dei database a terzi, *scilicet*: C.A. Tuttavia, in questo caso, la sanzione e la sospensione della pratica avvennero molto tardivamente, per l'esattezza il 16 marzo 2018, il giorno prima che le dichiarazioni di Wylie fossero pubblicate da *The Guardian*; ciò farebbe presupporre una connivenza della società di Zuckerberg.

Ma come agiva C.A. e quali sono le vere implicazioni politiche della vicenda e che cosa c'entrano con la politica delle passioni?

Nel 2016 Trump si rivolse a C.A. per la gestione della raccolta dati per la campagna elettorale. I contorni della vicenda sono ancora da delineare, tuttavia, ciò che emerge dall'inchiesta e dai filmati di *The Guardian* è che le linee di azione dell'azienda erano due: da un lato la diffusione di false notizie sui principali avversari politici attraverso bot e *fake account*; dall'altro il *micro targeting* modulato su singoli gruppi di elettorato polarizzato. Tali operazioni hanno permesso di definire un'offerta politica modulata sul profilo psicometrico degli elettori. Inoltre, secondo le affermazioni di Alexander Nix, l'A.D. di C.A., l'azienda era intervenuta pesantemente anche in altre votazioni come quelle keniate, vinte da Uhuru Kenyatta<sup>31</sup>, e nella Brexit. L'utilizzo del *data mining* per la manipolazione delle elezioni politiche è la nuova frontiera della propaganda ai tempi della infosfera.

Conformemente a quanto sostenuto da McLuhan, nuove forme di media implicano nuovi messaggi, nuove strategie e dispositivi politici, nuova soggettivazione, una nuova società di massa, ma soprattutto nuove dinamiche di potere. Il *data mining* si fonde con la comunicazione strategica e la propaganda

---

for individuals to control which of their attributes are being revealed. For example, merely avoiding explicitly homosexual content may be insufficient to prevent others from discovering one's sexual orientation».

<sup>30</sup> Cfr. R. Lambiotte e M. Kosinski, *Tracking the Digital Footprints of Personality*. «Proceedings of the Institute of Electrical and Electronics Engineers (PIEEE)», vol. 102, 2014, pp. 1934-1939 reperibile al sito <https://doi.org/10.1109/JPROC.2014.2359054> e M. Kosinski, Y. Wang, H. Lakkaraju e J. Leskovec, *Mining Big Data to Extract Patterns and Predict Real-Life Outcomes*, «Psychological Methods», vol. 21, 2016, pp. 493-506. Reperibile al sito <https://psycnet.apa.org/record/2016-57141-003>

<sup>31</sup> Cfr. [www.nytimes.com/2018/03/20/world/africa/kenya-cambridge-analytica-election.html](http://www.nytimes.com/2018/03/20/world/africa/kenya-cambridge-analytica-election.html).

politica, creando un intreccio assai difficile da spezzare proprio per il suo carattere di mondo fornito a domicilio. «It is no good fighting an election campaign on the facts, because actually it is all about emotion» sostiene Mark Turnbull, il *managing director* della *political division* di C.A nelle registrazioni trafugate delle trafugate Channel 4<sup>32</sup>. In questa nuova frontiera l'emozione ha un valore paradigmatico, è il materiale grezzo da cui viene estratto il valore e su cui insistono le strategie di fabbricazione del consenso. L'emozione diviene a un tempo il valore d'uso fondamentale per la propaganda politica e il valore di scambio del *Platform capitalism*; i *Big Emotional Data* si attestano così come ultima forma della reificazione dell'umano e dell'asservimento dell'uomo alla macchina.

## 2. Terra incognita: confessione, gamificazione e *psychological targeting*

Il clamore suscitato intorno alla parola post-verità, alimentato anche vicende elettorali sopracitate, ha avuto il merito di porre l'accento sia sul ruolo dell'emozione nella formazione dell'opinione pubblica<sup>33</sup>, sia sul processo di precomprensione ontica della verità che 'innanzitutto e per lo più' domina la nostra contemporaneità. Lo *emotional turn*, ovvero il passaggio da una società dell'attenzione a una dell'emozione, l'esaltazione del sentimento rispetto alla ragione è, come si sa, un *leitmotiv* nella storia del pensiero occidentale, ogni razionalismo, infatti, ha sempre avuto la sua controparte scettica, relativista o vitalistica. Già Platone, nel *Sofista*, definiva la tecnica eristica come quella forma di sapere doxastico mirante alla persuasione (e all'accumulo di ricchezze) attraverso la *aisthesis* piuttosto che all'*episteme*<sup>34</sup>; Spinoza, ancora, vedeva nella passione un importante elemento gnoseologico, come avrò modo di chiarire in seguito, così come, in modo diverso, Schopenhauer e Nietzsche<sup>35</sup>. Tuttavia oggi l'analisi filosofica si trova a dover fare i conti con un elemento nuovo: la digitalizzazione del mondo, la terza grande rivoluzione mediatica dopo l'invenzione della scrittura e della stampa. L'uomo è animale tecnico in un senso biunivoco: da

---

<sup>32</sup> Per un chiarimento sul ruolo di Turnbull nello scandalo C.A: si veda <https://www.theguardian.com/news/2018/mar/18/what-is-cambridge-analytica-firm-at-centre-of-facebook-data-breach>; il video della intervista di Channel 4 a Turnbull da cui è stata presa la dichiarazione è visionabile al link <https://www.youtube.com/watch?v=mpbeOCKZFFQ>.

<sup>33</sup> *Oxford Dictionaries*, che ha eletto *post-truth* come parola dell'anno, ne dà la seguente definizione: «an adjective defined as relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief». Fonte: <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>.

<sup>34</sup> Cfr. Platone, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Milano 2008, 225d10 ss. e 232b-235c. Sul nesso tra sofistica e *aisthesis* cfr. *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, Milano 2011, 152b1 ss.

<sup>35</sup> Si veda ad esempio la chimica e la storia dei sentimenti morali in *Umano troppo umano* (a cura di S. Giannetta, Milano 2006, pp. 43 ss.) e ne *La Gaia Scienza*, (tr. it. F. Masini, Milano, 2015), in particolare si legge nell'af. 11 «La coscienza. La coscienza è l'ultimo e più tardo sviluppo dell'organico e di conseguenza anche il più incompiuto e il più depotenziato».

un lato media il suo rapporto con il mondo e con l'altro mediante tecniche e dispositivi, dall'altro sono i dispositivi stessi a determinare la sua *morphé* storica; l'*anthropos*, ente privo di un'essenza determinata, è a un tempo il suo progetto e il progetto del suo progetto.

La determinazione ontica stessa della verità, il sistema di credenze e valori socialmente accettati e persino il valore sociale dell'emozione sono, pertanto, la risultante, da un lato, di determinate invariabili sintattico-linguistiche, biologiche e fisiologiche, dall'altro di a-priori storico-culturali, sociali e di rivoluzioni tecnologiche che influenzano lo sviluppo del patrimonio emotivo<sup>36</sup>, (si pensi ad esempio al differente valore del lutto attribuito nelle varie culture o, per fare un esempio in linea con il saggio, a come una campagna elettorale con la stessa agenda possa incontrare più o meno favore in paesi differenti). Se le pratiche influenzano la vita emotiva, le nuove ICT e gli OSN veicolano e stimolano una nuova affettività e in tal senso la post-verità può esser considerata un evento epocale proprio perché indissolubilmente legata a questa nuova frontiera della tecnica.

Il tentativo di controllo delle coscienze passa oggi per un indottrinamento e una persuasione emotiva di tipo nuovo; il totalitarismo 'morbido' dell'emozione è perpetrato attraverso la consegna di un mondo a domicilio familiarizzato, pre-digerito e adattato ergonomicamente al profilo dell'utente, grazie all'uso delle piattaforme OSN e di tecniche quali il *microtargeting*, il *profiling* e la *gamification*. La trasposizione digitale del nostro essere nel mondo introduce una deiezione del tutto particolare in quanto il *Man* è il riverbero narcisistico dello stesso sentire irriflesso concretizzato in bolle di filtro generate da algoritmi. L'algoritmo, di fatti, è uno strumento banale<sup>37</sup> in senso arendtiano, in quanto semplice esecutore di ordini e procedure: «per definizione algoritmo è un insieme di regole e procedure matematiche volto a trasformare un dato input in uno specifico output»<sup>38</sup>. Nel caso delle piattaforme OSN, e quindi nel caso di C.A., input sono i *Big Data* estratti dall'attività degli utenti – le risposte ai test della personalità –, mentre l'output sono i dati processati e personalizzati che andranno a strutturare l'esperienza digitale dell'utente, la sua bolla di filtro, la sua *echo chamber*<sup>39</sup>.

Ciò che invece non è affatto neutrale sono i fini e il dispositivo generale di cui l'algoritmo è un ingranaggio. A nostro avviso, il caso C.A. ha evidenziato tre modalità di azione coatta nel dispositivo input-output, che si radicano nella costituzione antropologica stessa dell'uomo: per quanto riguarda il meccanismo di input, ovvero la raccolta dati, le piattaforme fanno leva su due pratiche, la

---

<sup>36</sup> Su tale argomento cfr. anche M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna 2017, pp. 177 ss.

<sup>37</sup> Cfr. M. Airoldi, *L'output non calcolabile. Verso una cultura algoritmica*, in *Datacrazia*, cit., pp. 215 ss.

<sup>38</sup> T. Gillespie, *The relevance of algorithms*, Cambridge 2014, p. 167.

<sup>39</sup> Per un approfondimento sui meccanismi che stanno dietro la strutturazione delle *echo chamber* cfr. anche E. Parisier, *The Filter Bubble*, cit., e W. Quattrociocchi, A. Vicini, *Misinformation. Guida alla società dell'informazione e della credulità*, Roma 2016.

confessione e la gamificazione o ludicizzazione, che hanno il loro radicamento antropologico nella *confessio* cristiana e nel gioco; l'output è invece regolato dallo *psychological targeting*, un dispositivo che usa i dati ottenuti tramite le strategie di input e li elabora per una strategia di persuasione e controllo delle masse.

I social network, in quanto macchine ermeneutiche<sup>40</sup>, traspongono nel digitale la pratica della confessione; sono dispositivi confessionali che interpretano le interazioni degli utenti e guidano in un processo di autoanalisi riflessiva. Da questo punto di vista, sono «tecnologie del sé», di esposizione e riflessione della propria interiorità. Secondo Michel Foucault, la *confessio* si compone di due momenti distinti la *exagoreusis*<sup>41</sup> e la *exomologesis*, come descritto nelle lezioni raccolte nel volume *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*<sup>42</sup>. Nell'opera di confessione quotidiana l'utente social mostra i propri pensieri al maestro spirituale – in questo caso la piattaforma – e si rende trasparente<sup>43</sup> a un tempo ai suoi amici/followers e a quelle istanze che governano la piattaforma stessa. In tale rituale di confessione, come nel caso di *mypersonality*, l'utente si sottomette a tecniche di dominio predisposte dal *default power*, ovvero dai Termini di Servizio e Utilizzo della piattaforma OSN o della app<sup>44</sup>. Una volta affidati i nostri pensieri alla piattaforma, li cediamo a un privato che ci guida senza esporsi in questa continua pratica di esposizione e *self branding*. È su questi dati che si inserisce l'opera di razionalizzazione dell'algoritmo. Secondo Ippolita, di fatti, «le interfacce grafiche sono strutturate per consentire un certo tipo di interazione in maniera che diventino leggibili dalle macchine»<sup>45</sup>. Come delineato da Foucault, qui si instaura il secondo momento della *confessio*, la *exomologesis*, la *publicatio sui*, che espone l'utente alla piazza virtuale della propria *echo chamber*, o più appropriatamente *ego chamber*. L'esposizione pubblica, e il conseguente apprezzamento sociale che ne deriva, provoca un meccanismo di selezione dei comportamenti in base alla risposta ricevuta, finalizzato a massimizzare il livello di esposizione/approvazione, attraverso l'azione sulla situazione emotiva (*Stimmung*) dell'utente. Così come il *Dasein* heideggeriano, l'utente social è sempre emotivamente situato: desiderio, tristezza, gioia, paura, sono passioni attivamente eccitate dalla nostra pratica social; il *Like*, ad esempio, è la cifra della propria riuscita e desiderabilità sociale, stimola la produzione di dopamina, generando una sorta di dipendenza emotiva dall'apparato.

<sup>40</sup> Cfr. Ippolita, *Anime elettriche*, Milano 2016.

<sup>41</sup> La *exagoreusis*, secondo quanto riferisce Foucault, è una pratica che si diffonde a partire dal IV secolo come ricezione da parte del cristianesimo degli esercizi spirituali di scrittura e confessione di matrice stoico-epicurea. Essa è un'antesignana della confessione e dell'esame di coscienza agostiniana, una verbalizzazione di pensieri realizzata attraverso l'assoluta obbedienza all'autorità e al sistema di valori del confessore. Cfr. M. Foucault, *Tecnologie del sé*, Torino 1992. Per un approfondimento di tali tematiche cfr. anche Ippolita, *Anime elettriche*, cit., pp. 48 ss.

<sup>42</sup> Cfr. M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Napoli 2012.

<sup>43</sup> Su tale tema cfr. anche B.-C. Han, *La società della trasparenza*, Milano 2014.

<sup>44</sup> Cfr. Ippolita, *Anime elettriche*, cit., p. 50.

<sup>45</sup> Ippolita, *Anime elettriche*, cit., p. 52.

La macchina social in questo modo riceve e transcodifica le informazioni avute dall'utente, in un certo senso ne reifica la sfera affettiva, la rende dato, quantità, valore. Ed è qui che avviene la *exomologesis*, la *publicatio sui*, che è una controparte della *exagoreusis*. Foucault riferisce, riprendendo Tertulliano e Girolamo, che tale pratica era una procedura penitenziale volta alla rinascita del credente nella comunità attraverso l'esposizione del proprio corpo penitente<sup>46</sup>. Ma sebbene la *exomologesis* antica avesse il fine di «manifestare il proprio dolore, mostrare la propria vergogna, rendere visibile la propria umiltà ed esibire la propria modestia»<sup>47</sup> attraverso la liberazione dal proprio corpo per l'accesso a una nuova vita spirituale, la pratica di confessione ed esposizione nei nuovi OSN vede una drammatizzazione ed esaltazione della propria corporeità per ottenere il *feedback* emozionale. Ciò che resta tuttavia inalterato è l'impianto sacrificale: così come il penitente sacrificava la propria corporalità, nei network commerciali gli utenti sacrificano la propria immagine, la propria privacy, la propria sfera emotiva, la loro stessa corporeità alla divinità panottica: «cediamo noi stessi in cambio della possibilità di personalizzarci attraverso i loro strumenti»<sup>48</sup>. Il *prosumer* è quindi vittima consacrata e, in cambio dell'esposizione social, cede gratuitamente i propri dati che costituiscono il materiale nudo, il fondo (*Bestand*) per la valorizzazione e l'accumulazione del *Plattaform Capitalism*, e per i dispositivi di controllo degli attori del totalitarismo della trasparenza.

Gli utenti che hanno usufruito della piattaforma *thisisyourdigitallife*, in cambio della interpretazione dei propri tratti psicologici, hanno sacrificato i loro stessi dati a un sistema di controllo in grado di influenzare la vita democratica del proprio paese. Il sacrificio alla macchina implica, pertanto, un doppio livello di coinvolgimento: uno esplicito e visibile, ovvero il nostro *profiling*, la nostra esposizione immediatamente visibile sulla piattaforma – nel caso di *thisisyourdigitallife* il proprio profilo psicologico –, l'altro implicito e inconscio, visibile soltanto a chi detiene le chiavi d'accesso e di lettura dei *Big Social Data*. Noi cittadini del Web 2.0 non abbiamo il controllo dell'immagine reificata, in quanto non abbiamo tecniche e metodi per strutturare i dati che le piattaforme acquisiscono<sup>49</sup>. Da questo punto di vista, nasce un dislivello prometeico tra le nostre oggettivazioni sul web e la possibilità di immaginare l'esito della nostra attività, o più direttamente, di immaginare nelle mani di quali istanze di potere andranno queste oggettivazioni. Come C.A. ha chiaramente dimostrato,

---

<sup>46</sup> Foucault riporta la testimonianza di Girolamo su Fabiola, una nobildonna romana rea di aver contratto seconde nozze prima della morte del primo marito.

<sup>47</sup> M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 71.

<sup>48</sup> Ippolita, *Anime elettriche*, cit., p. 58.

<sup>49</sup> M. Castells, *Galassia internet*, cit., p. 163, sostiene che tutte le tecnologie di controllo digitali si fondano su due assunti: «la conoscenza asimmetrica dei codici del network e la capacità di definire uno spazio scientifico di comunicazione suscettibile di controllo».



è esattamente su questo punto che insiste il rischio di dominio totalitario attraverso un controllo implicito di coscienze e sentimenti. Tali dinamiche di potere sfruttano il magnetismo implicito alle interazioni social e all'esperienza *onlife*<sup>50</sup> in cui il confine tra esistenza reale ed esperienza digitale è completamente obliterato.

Gli OSN sono, di fatti, pervasi da una componente ludica che li rende particolarmente attraenti. La gamificazione, ossia l'applicazione di elementi tipici del gioco in ambienti non ludici, è la seconda criticità dell'esperienza social emergente dallo scandalo C.A. Se torniamo per un attimo al caso, il meccanismo di adescamento degli utenti, la base dati e la materia prima per le operazioni di *data mining* di C.A. era proprio una app che integrava elementi tipici del gioco in un contesto non ludico. È noto oramai il proliferare su Facebook e Instagram di app per trovare il partner ideale o per sapere chi si era nella vita precedente, giochi volti alla raccolta dati e alla somministrazione di banner pubblicitari; ebbene, ognuna di queste comporta la cessione dei dati da parte dell'utilizzatore.

La gamificazione è un insieme di pratiche applicato agli ambiti più diversi per aumentare i livelli di prestazione degli utenti di un sistema in base a parametri espliciti (punteggi e altro) e impliciti (il comportamento da implementare). Viene utilizzata in maniera pervasiva nella progettazione e realizzazione di piattaforme digitali.<sup>51</sup>

L'obiettivo principale di questa pratica è catturare l'attenzione dell'utente in un sistema cibernetico eterodiretto allo scopo di assolvere all'obiettivo preposto dal sistema stesso. Tale forma di coercizione morbida è volta stimolare esperienze di flusso attraverso il ricorso a tecniche di condizionamento operante, scoperte dallo psicologo comportamentista B. F. Skinner all'inizio del secolo scorso. Le procedure sono volte a stimolare l'attenzione e l'emotività dell'utente nella ripetizione rituale di un'azione arrecante piacere: in questa prospettiva, il confine tra apprendimento e addestramento è assai labile. La gamificazione agisce secondo meccanismi di rinforzo frutto di una normatività positiva, in cui la gratificazione avviene ogni volta che un determinato compito è stato assolto e una regola rispettata. Lo stato di eccitamento emozionale, innescato dall'effetto del dispositivo sul sistema neurologico dell'utente, è la metodologia di coercizione morbida che domina le dinamiche social. All'eccitamento emozionale si unisce il tentativo di creare la cosiddetta esperienza di flusso<sup>52</sup>. Lo

---

<sup>50</sup> Il termine è usato da Floridi per denotare il carattere ibrido della vita ai tempi della infosfera costantemente divisa tra mondo reale e online. *L'onlife* è la situazione tipica dell'individuo nell'epoca della Quarta Rivoluzione, risultante dalla interazione tra ICT, soggettività e sé sociale, essa denota una modificazione del flusso esperienziale nel segno continuità indistinta e fluida tra reale e virtuale. Cfr. L. Floridi, *La Quarta Rivoluzione*, cit., pp. 67 ss.

<sup>51</sup> Ippolita, *Tecnologie del dominio*, Milano 2017, p. 107.

<sup>52</sup> Il termine è stato coniato dallo psicologo ungherese Mihály Csíkszentmihályi in riferimento allo stato di concentrazione mentale raggiunto dagli sportivi. Lo psicologo definisce l'esperienza in grado di generare gli stati di flusso autotelica, il che vuol dire che il suo fine coincide con la stessa partecipazione al gioco. Cfr. M. Csíkszentmihályi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, New York 1990.

sfruttamento di tale processo rientra in pedagogia in un più generale contesto di ergonomia cognitiva: le esperienze di flusso, di fatti, sono adoperate nelle strategie di *cooperative learning* o nella pedagogia aziendale<sup>53</sup>; in questo caso, lo sforzo computazionale e intellettuale è minimo, perché si tende ad agire in maniera automatica in quanto a venire coinvolta è la memoria procedurale. L'uso continuativo di un medium digitale gamificato, come ad esempio Facebook, dove le interfacce sono progettate per essere quanto mai intuitive, ne favorisce un utilizzo automatico o semi-automatico<sup>54</sup>, che ostacola all'utente medio un controllo cosciente delle sue azioni e delle sue emozioni. L'immersione profonda nelle realtà virtuali che penetrano il nostro corpo attraverso il medium visivo<sup>55</sup>, con il conseguente passaggio da un registro espositivo lineare come quello della scrittura alla comunicazione per immagini – i cosiddetti meme –, è la modalità in cui il social influenza e modella la nostra vita emotiva. La diffusione delle *fake news*, fenomeno caratteristico della post-verità, può essere spiegata proprio con tale carattere domiciliare e gamificato della esperienza social; l'irretimento nel virtuale sancisce un'evidente difficoltà nel discernimento di una fonte più o meno attendibile, a cui va aggiunto il fatto che le procedure di *profiling* che regolano reconditamente il funzionamento delle piattaforme strutturano un mondo su misura dell'utente, in conformità della sua struttura emotiva. Questo aspetto interessa soprattutto le procedure algoritmiche di output; se confessione e gamificazione sono il modo in cui gli OSN 'catturano' i dati dei *prosumer*, lo *psychological targeting* è la procedura mediante cui tali dati sono organizzati e strutturati per la edificazione della bolla in cui l'utente è irretito.

Kosinsky e Sillwell, i creatori di *mypersonality.org*, in un articolo dall'eloquente titolo *Psychological targeting as an effective approach to digital mass persuasion*, delineano i tratti fondamentali di tale procedura. Ne riprendiamo alcuni stralci significativi:

Le persone sono esposte alla comunicazione persuasiva in molti contesti differenti: Governi, aziende e partiti politici utilizzano appelli persuasivi per incoraggiare le persone a mangiare in maniera più sana, ad acquistare un determinato prodotto o a votare uno specifico candidato. Studi di laboratorio dimostrano che tali appelli persuasivi sono più efficaci nell'influenzare comportamenti quando sono confezionati su misura sulle caratteristiche psicologiche individuali. Ciò nonostante, l'indagine sulla persuasione psicologica su larga scala è stata intralciata dalla natura della perizia psicologica incentrata su questionari. Recenti ricerche, tuttavia, mostrano che le caratteristiche psicologiche delle persone possono essere predette accuratamente a partire dalle loro impronte digitali, come i Like su Facebook o i Tweets. Traendo benefici da questa

---

<sup>53</sup> Per un'introduzione sulle pratiche di gamificazione si rimanda a V. Petrucci, *Il potere della Gamification. Usare il gioco per portare cambiamenti nelle performance individuali*, Milano 2015.

<sup>54</sup> Ippolita sottolinea come l'atto di effettuare lo scroll sulla propria bacheca Facebook o Instagram presenta straordinarie analogie con le sequenze gesturali del giocatore d'azzardo alla slot machine o al video poker. Cfr. Ippolita, *Tecnologie del dominio*, cit., p. 112.

<sup>55</sup> La dimensione prevalentemente ottica delle tecnologie digitali come «amplificazione dello spazio ottico» e «regime della visualizzazione generalizzata o del voyeurismo universale» è stata sottolineata da P. Virilio, *La bomba informatica*, Milano 2000. Su tale tema cfr. anche C. Formenti, *Incantati dalla rete*, Milano 2000.

forma di perizia psicologia a partire dalle impronte digitali, noi testiamo gli effetti della persuasione psicologica sul comportamento attivo delle persone in un modello ecologico valido [...]. Gli appelli persuasivi associati al livello di estroversione o apertura all'esperienza delle persone è risultato avere un incremento del 40% dei click e di oltre il 50% degli acquisti rispetto alla loro controparte non associata. Le nostre scoperte suggeriscono che l'applicazione di *psychological targeting* rende possibile influenzare il comportamento di vasti gruppi di persone attraverso il confezionamento su misura di appelli persuasivi in base ai bisogni psicologici del pubblico di riferimento. Discutiamo sia i benefici potenziali di tale metodo nell'aiutare gli individui a prendere decisioni migliori e i potenziali tranelli in riferimento alla manipolazione e alla privacy.<sup>56</sup>

La chiarezza tipicamente scientifica del testo fa emergere i seguenti aspetti filosoficamente rilevanti:

1. I nuovi OSN, a differenza delle precedenti procedure psicometriche, permettono un *targeting* psicologico più efficace, perché modulato sulla attività social dell'individuo, che appare disintermediata, evidente e, nel caso dell'esperienza gamificata, semi-automatica. Se nella somministrazione dei questionari l'utente può coscientemente mentire o condurre il test con scarsa attenzione, i *Big Social Data* sono più attendibili, perché fotografano un'interazione diretta.

2. È possibile predire attraverso gli algoritmi il comportamento degli utenti.

3. Il desiderio, le passioni e l'opinione pubblica sono un qualcosa di producibile e modellabile algoritmicamente, soprattutto nella misura in cui tale modellamento non è visibile, ma avviene sopra le nostre teste.

4. È possibile impostare efficacemente e scientificamente una campagna elettorale o una campagna pubblicitaria, a partire dalla mappatura delle interazioni social.

### 3. Conclusioni: verso un totalitarismo delle passioni

Il caso C.A. ha mostrato come il *digital turn* può essere un potenziale nemico della società aperta e della convivenza democratica, in quanto pervaso da istanze di potere che minano la trasparenza dei meccanismi politici e dei processi decisionali. Il nuovo totalitarismo della trasparenza si afferma proprio attraverso il controllo delle masse e dell'opinione pubblica per mezzo del Web 2.0.

Secondo Hannah Arendt, ogni totalitarismo ha come preconditione un determinato tipo di massa:

[...] i movimenti totalitari trovano un terreno fertile per il loro sviluppo dovunque ci sono le masse che per una ragione o per l'altra si sentono spinte all'organizzazione politica, pur non essendo tenute unite da un interesse comune e mancando di una specifica coscienza classista, incline a proporsi obiettivi ben definiti, limitati e conseguibili. Il termine "massa" si riferisce soltanto a gruppi che, per l'entità numerica o per indifferenza verso gli affari pubblici o per entrambe le ragioni, non possono inserirsi in un'organizzazione basata sulla comunanza di interessi, in un partito politico, in un'amministrazione locale, in un'associazione professionale o in un

<sup>56</sup> S. C. Matz, M. Kosinski, G. Nave e D. J. Stillwell, *Psychological targeting as an effective approach to digital mass persuasion*, "PNAS", vol 114, November 13, 2018 pp. 12714-12719. Il documento è consultabile al sito <https://www.pnas.org/content/114/48/12714>

sindacato. Potenzialmente, essa esiste in ogni paese e forma la maggioranza della folta schiera di persone politicamente neutrali che non aderiscono mai a un partito e fanno fatica a recarsi alle urne.<sup>57</sup>

Il totalitarismo 2.0 ha nella folta schiera di *prosumer* e di eremiti di massa irretiti nella dimensione *onlife* dell'esistenza la sua massa tipica. È una massa che non vede più nelle grandi adunate del secolo scorso il suo luogo di raccolta, ma la pagina Facebook del politico di turno, Instagram, o Google, esposta alla attività di profilazione delle *internet companies*.

Ciò che tuttavia rimane invariato è il ruolo preponderante della passione nella strutturazione del consenso, e questo proprio perché la passione rientra in una particolare economia del vivente che ha una propria struttura teleologica, che come tale, è al di là del bene e del male ed è funzionale alla strutturazione della dimensione biologica e sociale dell'uomo. Tale *vis* plastica e attiva delle passioni è stata avvertita con chiarezza da Spinoza:

Nulla avviene nella natura che si possa attribuire a un suo vizio, giacché la natura è sempre la medesima, e la sua virtù e potenza di agire sono dappertutto una sola e medesima [...]. Gli affetti, dunque dell'odio, dell'ira dell'invidia ecc., considerati in sé seguono dalla medesima necessità e dalla medesima virtù della natura da cui seguono le altre cose singole [...] (*Etica* III, Pref.).<sup>58</sup>

Le passioni, peraltro, rientrano in una determinata economia del vivente che vuole perseverare nella sua esistenza; l'uomo non sfugge a tale dinamica, ma anzi è conscio di questo sforzo stesso in quanto dotato di *Mente*<sup>59</sup>. Le passioni governate dalla *Mente* implementano la potenza di agire del corpo, sono rivolte a quegli oggetti che risultano propedeutici al permanere nell'essere.

Per Spinoza, pertanto, tra cause esterne, *Mente* e passioni non c'è una soluzione di continuità, ad essere decisivo, come già per Aristotele, è l'equilibrio tra esse. La schiavitù dalle passioni implica la schiavitù del bisogno dell'oggetto esterno la cui importanza è registrata dalle emozioni<sup>60</sup>. L'interna coerenza del nesso non ne elide però il carattere conflittuale, che è accresciuto nella misura in cui l'immaginazione sostituisce la conoscenza chiara e distinta delle cose. Quanto più l'immaginazione è dispotica, tanto maggiore sarà la schiavitù dalla passione. «Spinoza non oppone quindi la realtà dell'immaginario, ma la realtà dell'immaginario alla realtà concepita dalla conoscenza razionale o da

---

<sup>57</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, a cura di A. Martinelli, Torino 2004, p. 584.

<sup>58</sup> Cito dall'edizione B. Spinoza, *Etica*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, tr. it. G. Durante, Milano 2011.

<sup>59</sup> «Questo sforzo quando è riferito soltanto alla mente si chiama volontà; ma, quando è riferito insieme alla mente e al corpo, si chiama appetito, il quale, quindi non è altro se non la stessa essenza dell'uomo, dalla cui natura segue necessariamente ciò che serve alla sua conservazione [...]. Non c'è poi alcuna differenza tra appetito e cupidità, tranne che la cupidità si riferisce per lo più agli uomini in quanto sono consapevoli del loro appetito, e perciò si può definire così: la cupidità è l'appetito con coscienza di se stesso» (*Etica* III, Scolio Prop. IX).

<sup>60</sup> Cfr. M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, tr. it. R. Scogliamiglio, Bologna, 2004, p. 595.

quella intuitiva»<sup>61</sup>. Non appena vengono concepite idee adeguate, l'irretimento nell'immagine viene indebolito. La ragione, pertanto, con la sua opera di comprensione delle cause libera l'uomo dalla schiavitù della passione, per poi, attraverso l'*amor intellectualis*, assurgere al livello della scienza intuitiva. A tal proposito scrive Bodei:

«questo amore non va infatti inteso né in senso emotivo, né come mera armonia, dolcezza o pace (come 'pappa del cuore'), quanto piuttosto come una struttura emotivo-cognitiva insieme, conoscenza che muove e movimento che conosce, struttura aperta, eversiva e cicatrizzante insieme, dotata di peculiari modalità per comprendere e operare, spinozianamente, delle *transitiones*, per sbloccare cioè i conflitti mediante soluzioni innovative che incrementino la razionalità senza mutilare la potenza inventiva del desiderio».<sup>62</sup>

La cosa più rilevante di tutto questo discorso è che la conoscenza in quanto *amor intellectualis* porta alla comprensione della componente affettiva e di conseguenza al controllo sulle *transitiones* per dirimere il conflitto attraverso un'armonizzazione tra la potenza propulsiva del desiderio e la razionalità. Ciò per Spinoza è il vessillo della più alta libertà, che non è soppressione della passione, ma controllo e consapevolezza della stessa; libertà è conoscenza dei processi.

Ritornando al nostro caso, la conoscenza dei meccanismi che regolano il web 2.0, le sue dinamiche, la consapevolezza di come piattaforme quali Facebook agiscano attraverso la gamificazione e lo *psychological targeting* sulle passioni, ha già di per sé una potente carica emancipativa. Il libero uso, privato e pubblico, della ragione e della conoscenza è l'unica possibilità di adattamento alla società post-fattica. Qui ne va precisamente dell'utilizzo delle nuove ICT come mezzo per il potenziamento dell'intelligenza e non del suo scacco, o, che è lo stesso, del mantenimento di un ruolo centrale della intelligenza organica su quella inorganica – la artificial intelligence – come *Mente* algoritmica; come suggerisce ancora il filosofo olandese, «un affetto che è passione cessa di essere passione appena ci formiamo di esso un'idea chiara e distinta» (*Etica*, V, Prop. 3). Un affetto, dunque, è tanto più in nostro potere tanto più è noto, e tanto meno ne patisce la mente, tanto più è noto. Per essere abitatore libero della infosfera e tentare di sfuggire ai dispositivi di controllo panottici è fondamentale una conoscenza, una fenomenologia e una genealogia dei dispositivi e dei processi. La possibilità di mettere al riparo la convivenza democratica dalle istanze che intendono relegarla a mero simulacro, che intendono relegare la sfera privata ed emotiva ad appiglio per il controllo biopolitico della trasparenza, passa necessariamente per una nuova epifania della ragione, un nuovo *ethos* spinoziano che possa permettere all'uomo di permanere nell'esistenza e di fare di libertà e consapevolezza la cifra del suo esistere.

Lorenzo De Stefano, Università di Napoli "Federico II"

✉ lorenzo.destefano@unina.it

<sup>61</sup> R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Milano 2003, p. 69.

<sup>62</sup> Ivi, p. 35.



*Nota critica*

## ***Una politica del risentimento\****

Santiago Zabala

Una coazione all'ordine informa l'ideologia, le politiche e i valori del Presidente Trump. Questo è evidente non solo nel suo peculiare rapporto con i fatti, ma anche nel bisogno di rendere di nuovo grande l'America. Sebbene durante la campagna elettorale non fosse chiaro a quale America egli stesse facendo riferimento, è evidente, in seguito ai suoi primi ordini esecutivi, che l'America da lui immaginata cerca di mettere quanta più distanza possibile tra sé e la «società aperta» di Karl Popper. Il filosofo austriaco sviluppò quest'idea (presentata per la prima volta da Henri Bergson) durante il suo esilio in Nuova Zelanda, subito prima della Seconda Guerra Mondiale, ovvero mentre l'Europa soccombeva ai regimi autoritari. Popper definiva una società aperta come quella società «nella quale i singoli sono chiamati a prendere decisioni personali», contrapposta a una «società magica o tribale o collettivistica»<sup>1</sup>. Nella prima, nessuno è in possesso della verità ultima perché è noto che le persone hanno visioni, interessi e valori differenti. Nell'ultima, la verità è imposta da coloro che detengono il potere.

Nel corso del Novecento altri pensatori hanno sviluppato l'intuizione di Popper al fine di accentuare un'opposizione comune alle aspirazioni universalistiche della modernità, secondo la quale i concetti politici, morali e culturali fondamentali servivano a denigrare e a marginalizzare chi non fosse all'altezza dei suoi criteri di razionalità. Questa razionalità legata all'aspirazione è responsabile non solamente del totalitarismo e del colonialismo, ma anche dei genocidi, spesso presentati come la risposta definitiva e razionale alle questioni formulate dalle autorità culturali dell'epoca. Come spiegava l'ultimo Zygmunt Bauman in *Modernità e Olocausto* (1989) «il sogno modernista viene abbracciato da un potere assoluto in grado di monopolizzare i moderni strumenti di azione razionale, e quando tale potere si libera da qualsiasi efficace controllo sociale,

---

\* Traduzione di Cristina Basili. L'originale inglese, *Trump's Call to Order. The Politics of Resentment*, è apparso il 17 marzo 2017 in «Public Seminar»: <http://www.publicseminar.org/2017/03/trumps-call-to-order/>.

<sup>1</sup> K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici. Volume I: Platone totalitario*, Roma 1981<sup>2</sup>, pp. 244-245.

allora ci troviamo di fronte alle condizioni che producono l'Olocausto»<sup>2</sup>. Contro questo programma razionale, alcuni pensatori postmoderni come Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard e molti altri hanno richiamato l'attenzione sul fatto che le differenze religiose, sociali e sessuali dovrebbero essere valorizzate anziché rigettate a favore di una identità predeterminata e ordinata.

Sebbene alcuni studiosi credano che sia necessario muoversi oltre il postmodernismo verso un diverso modernismo o anche un nuovo realismo, è curioso che tra i pochi intellettuali a predire quasi vent'anni fa che «gli elettori meno benestanti [...] prenderanno a guardarsi intorno alla ricerca di un uomo forte per il quale votare – qualcuno disposto ad assicurare loro che, una volta eletto, a guidare le danze non saranno più i burocrati compiaciuti, gli avvocati astuti, le associazioni di venditori superpagati e i professori postmoderni» sia stato un filosofo postmoderno: Richard Rorty. In *Una sinistra per il prossimo secolo* (1998), un libro che è stato ora ristampato dopo essere diventato un best-seller, l'autore afferma che verranno spazzati via «i miglioramenti registrati negli ultimi quarant'anni dalla comunità nera e di pelle scura, e dagli omosessuali. Il disprezzo scherzoso per le donne tornerà di moda. [...] Tutto il risentimento che gli americani mal istruiti sentono per il fatto che i loro comportamenti vengono dettati dai laureati troverà uno sbocco». Rorty vede questa svolta come conseguenza del fatto che i democratici neoliberali hanno dato «preferenza alla politica culturale rispetto alla politica reale»<sup>3</sup>.

In certa misura, Barack Obama e Hillary Clinton personificano la caratterizzazione rortyana della «politica culturale» o della «sinistra culturale» priva di un'agenda economica di sinistra; essi ignorarono il declino della situazione economica dei lavoratori americani, conseguenza di quella stessa globalizzazione che essi lodano. Senza nessuna voce che parlasse per conto dell'interesse del lavoro, i lavoratori si sono rivoltati contro le politiche tecnocratiche delle élites culturali sia rinunciando alla politica sia seguendo la demagogia dei leader populistici di destra come Trump, Matteo Salvini e altri.

In linea con la predizione di Rorty, la nota sociologa Nancy Fraser ha recentemente sottolineato come la vittoria di Trump non sia solamente una rivolta contro «il neoliberalismo *tout court*, ma contro il neoliberalismo progressista». Negli ultimi decenni, forze «a favore della finanziarizzazione, della globalizzazione delle aziende e della deindustrializzazione sono riuscite a prendere il controllo del partito democratico... presentando come progressiste quelle politiche palesemente a scapito del lavoro». In questo modo, i neoliberali non soltanto hanno ignorato l'aumento della disuguaglianza sociale che colpiva i cittadini, ma hanno avvolto anche «il loro progetto in un nuovo *ethos* cosmopolita, incentrato sulla diversità, la presa di potere da parte delle donne e i diritti LGBTQ»<sup>4</sup>. Il

---

<sup>2</sup> Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, Bologna 1992, p. 83.

<sup>3</sup> R. Rorty, *Una sinistra per il prossimo secolo. L'eredità dei movimenti progressisti americani del Novecento*, Milano 1999.

<sup>4</sup> N. Fraser, «Against Progressive Neoliberalism, A New Progressive Populism», in *Dissent Magazine*, gennaio 2017: [https://www.dissentmagazine.org/online\\_articles/nancy-fras-](https://www.dissentmagazine.org/online_articles/nancy-fras-)



problema ora non è che la globalizzazione economica sia stata rifiutata, ma che la si ripudi insieme al cosmopolitismo che l'accompagna. Come hanno sottolineato economisti quali Joseph Stiglitz e Thomas Piketty, questo rifiuto si è trasformato rapidamente in rabbia nei confronti di tutti i politici, intellettuali ed élites che hanno trascurato la diseguaglianza sociale.

Dopo decenni di diseguaglianza economica e culturale, Trump è riuscito a portare alla superficie ciò che Friedrich Nietzsche chiamava *ressentiment*: «un'intera terrestre genia tremante di sotterranea vendetta, inesauribile, insaziabile nei suoi accessi»<sup>5</sup>. L'emergenza più grande oggi non è solamente che il presidente (come la maggior parte dei politici) stia usando questo irrompente risentimento per il proprio tornaconto (ha bandito solamente i paesi musulmani con cui la sua famiglia non fa affari), ma che esso sia stato trasformato in un richiamo all'ordine, nella richiesta di una società «chiusa» o «circostrita». Il muro sul confine messicano, il bando dei musulmani e l'ostilità di Trump nei confronti dei fatti riguardanti il cambio climatico non sono tesi a creare uno «stato d'emergenza», ma una condizione senza emergenze dove niente può emergere dall'ordine opprimente e la differenza, il cambiamento e coloro che sono stanti definiti come «altri» devono essere evitati o sopraffatti affinché non disgreghino quella sicurezza che l'ordine dovrebbe rappresentare. Se quest'ordine si rivela ogni giorno più autoritario, riducendo le libertà civili, lo fa perché ritiene di essere in possesso dell'essenza della realtà e in condizione di definire la verità per tutti gli esseri umani. Questo ricorso all'essenza è lampante nella richiesta di Trump diretta alle sue impiegate di «vestire come donne» e nel suo stupore nei confronti delle diverse interpretazioni della legge da parte dei giudici: «sarebbe fantastico per il nostro sistema giudiziario», ha detto, «se fossero capaci di leggere una dichiarazione e fare ciò che è giusto». Dunque, come si suppone che dovremmo resistere ora che Trump e alcuni dei suoi amici europei (Nigel Farage e Marine Le Pen) stanno imponendo quest'ordine?

Sfortunatamente, la risposta non può venire da quegli intellettuali che ritengono che dobbiamo superare la nostra cultura postmoderna. Il cosiddetto ritorno alla modernità o alla realtà che essi promuovono è semplicemente un tentativo di gestire più efficacemente un sistema che è già collassato. Piuttosto, dobbiamo recuperare gli stessi strumenti che in prima istanza ci hanno aiutati a superare le società chiuse della modernità: metanarrazioni postmoderne, filosofia ermeneutica ed *ethos* cosmopolita.

La filosofia, disse Rorty una volta, «occupa un ruolo importante nella cultura solo quando le cose sembrano andare in pezzi – quando le credenze cui si è affezionati vengono minacciate»<sup>6</sup>. Ora che le cose stanno di nuovo andando in pezzi, è cruciale ricordare che il cosiddetto caos determinato dallo svuotamento postmoderno delle metanarrazioni non ha come obiettivo quello di creare un nuovo ordine, ma di evitare l'imposizione dell'ordine dall'esterno. Questo è il

---

er-against-progressive-neoliberalism-progressive-populism.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*, Milano 1972, p. 328.

<sup>6</sup> R. Rorty, *Philosophy as Poetry*, Charlottesville 2016, p. 73.

motivo per cui tra le cose più importanti che ci ha insegnato la postmodernità c'è quella secondo cui valori in apparenza fondamentali non sono il risultato di uno sviluppo storico orientato verso la verità, ma piuttosto di un accordo tra comunità sociali. Come ha spiegato Vattimo in *Addio alla verità* (2009), «non raggiungiamo un accordo quando scopriamo la verità, diciamo di aver scoperto la verità quando raggiungiamo un accordo»<sup>7</sup>. Nella postmodernità questi accordi sono supportati da metanarrazioni senza un centro, un'unità e, soprattutto, un compimento. Ma come contribuisce l'ermeneutica a questa presa di posizione?

I filosofi ermeneutici non sono uniti soltanto nella credenza che la verità è una conseguenza dell'interpretazione piuttosto che la sua causa, ma che essa è anche una forma di imporre l'ordine. Quest'ordine, che spesso diventa politico, può essere superato tramite un richiamo alla natura interpretativa della verità. C'è un esempio tratto dalla storia dell'ermeneutica che vale la pena ricordare: la traduzione della Bibbia da parte di Martin Lutero. Le *95 tesi* (1517) e la traduzione della Bibbia in tedesco (1534) provocarono una rivolta generale contro il papato, perché fino a quel momento la gerarchia ecclesiastica aveva forzato ogni credente a rivolgersi ai suoi funzionari per le letture, interpretazioni ed elucidazioni del testo. Contro un simile dominio spirituale, culturale e politico, Lutero credeva invece che il significato letterale della Bibbia contenesse una sua rilevanza spirituale che ogni credente doveva interpretare. Riconoscendo il diritto e il contributo di ognuno alla propria interpretazione, Lutero si opponeva a un ordine che stava limitando la relazione di ciascuno con Dio, ovvero la libertà.

Nel momento in cui Trump dichiara che c'è una differenza tra le «vere fughe di notizie» e le «notizie false», non entriamo in un'epoca di «fatti alternativi», ma piuttosto ritorniamo all'imposizione di un ordine che dichiara una serie di fatti e respinge le possibilità di una diversa e libera interpretazione<sup>8</sup>. Al fine di mantenere libere queste diverse interpretazioni, l'*ethos* cosmopolita che la globalizzazione aiuta a diffondere deve essere separato dal progetto neoliberale che ha causato l'elezione del populista di destra che crede che solo muri, bandi e protezionismo manterranno l'America sicura. Forse, se Popper fosse tra noi, risponderebbe agli ultimi ordini esecutivi di Trump suggerendo di nuovo che dovremmo «pianificare per la libertà, e non solo per la sicurezza, se non altro per la ragione che solo la libertà può rendere sicura la sicurezza»<sup>9</sup>.

Santiago Zabala, ICREA/Universitat Pompeu Fabra  
✉ santiago.zabala@upf.edu

---

<sup>7</sup> G. Vattimo, *Addio alla verità*, Milano 2009, p. 84.

<sup>8</sup> Su questo punto si veda S. Zabala, *Being at Large: Freedom in the Age of Alternative Facts*, Montreal 2020.

<sup>9</sup> K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici. Volume II: Hegel e Marx falsi profeti*, Roma 1981<sup>2</sup>, p. 250.

*Recensioni,  
discussioni e note*



*Recensione*

## **M. Mustè, *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci***

Viella, 2018

Federica Pitillo

Se dovessimo coniare una formula capace di riassumere la parabola del marxismo teorico in Italia nel quarantennio che va dal 1895 (anno di pubblicazione del primo saggio sul materialismo storico di Antonio Labriola) al 1935 (anno di composizione delle ultime note dal carcere di Antonio Gramsci), allora non potremmo fare a meno di ricorrere all'espressione "filosofia della praxis". Lungi dal configurarsi come un mero espediente linguistico, questa formula racchiude infatti il senso complessivo del marxismo italiano nel significativo passaggio fra Ottocento e Novecento, le cui vicende sono oggetto della interessante ricostruzione proposta in questo volume da Marcello Mustè, autore di svariati studi sulla storia della filosofia italiana, tra cui vale la pena menzionare le monografie dedicate a Felice Balbo (2016), Benedetto Croce (2009), Vincenzo Gioberti (2000), Franco Rodano (1993) e Adolfo Omodeo (1990). Rispetto alle coeve riflessioni europee – ed è questa la tesi principale del libro – il marxismo italiano può rivendicare a buon diritto una storia a sé, in quanto si fece promotore di una prospettiva critica e originale. La peculiarità italiana risiederebbe, secondo Mustè, in una duplice istanza critica: da una parte, la messa in discussione del materialismo come nucleo filosofico del pensiero di Marx e la conseguente ricerca di un'altra fonte capace di restituire il significato filosofico dell'edificio teorico marxiano; dall'altra, la mediazione del marxismo con la tradizione filosofica italiana, in modo particolare con pensatori come Bruno, Vico e Machiavelli. Proverò a restituire le principali coordinate teoriche del volume senza alcuna pretesa di esaustività, data la complessità del tema e la varietà degli autori trattati.

Il volume prende le mosse dal terzo saggio sul materialismo storico di Labriola intitolato *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, dove ricorre per la prima volta l'espressione "filosofia della praxis". Mustè rileva come l'uso di questa formula vada ricondotto al problema che animava il saggio, vale a dire la ricerca di una "*Lebens- und Weltanschauung*", di una "concezione generale

della vita e del mondo” caratteristica del marxismo. L’idea di rivendicare per il marxismo una filosofia autonoma, non commista con le tradizioni positivista e neokantiana, implicava una conseguenza di non poco conto, quella cioè di declinare un tale nocciolo teoretico nelle diverse tradizioni nazionali e, nella fattispecie, nella peculiarità della storia italiana. Il marxismo come filosofia e la connessione con la tradizione italiana rappresentano, dunque, i due caratteri fondamentali della filosofia della praxis, che ritroviamo nelle successive riflessioni di Croce e Gentile, i quali svilupparono e approfondirono la posizione di Labriola, mettendone in evidenza pregi e limiti. Sebbene non attribuisse particolare significato alla formula coniata da Labriola, Croce mise al centro delle proprie riflessioni il problema della prassi e, sulla scorta della sua personale scoperta (la categoria dell’utile), elaborò una propria lettura del marxismo, che lo condusse, da un lato, a negare che il materialismo costituisse una filosofia della storia, dall’altro a distinguere il materialismo storico come metodo e osservazione della realtà dal socialismo come sviluppo ulteriore di quella osservazione. A differenza di Croce, Gentile condivideva con Labriola l’idea che il materialismo storico si fondasse su una filosofia della praxis. Pur nel quadro di un’aspra critica del marxismo, la sua indagine appare centrale nell’economia del volume di Mustè, nella misura in cui portò a maturazione due punti fondamentali rimasti inespressi nella meditazione di Labriola: da una parte, Gentile sottolineò il legame con la riforma della dialettica hegeliana di Bertrando Spaventa, dall’altra esplicitò il nesso con le *Tesi su Feuerbach* di Marx, che presentò per la prima volta al pubblico italiano in una traduzione problematica e molto dibattuta. Dal canto suo, Mondolfo corresse la lettura gentiliana del rapporto fra Feuerbach e Marx: lungi dall’essere il materialista descritto da Gentile, Feuerbach era collocato nel solco tracciato dallo hegelismo, di cui aveva sviluppato le conclusioni. Così, nella prospettiva di Mondolfo, la linea Hegel-Feuerbach-Marx, non presentava una contraddizione tra idealismo e materialismo, piuttosto si configurava come un’evoluzione progressiva culminante nelle riflessioni del giovane Marx.

Questa complessa eredità filosofica fu rielaborata, con accento peculiare, da Gramsci, a cui è dedicata la seconda e ultima parte del volume. Richiamandosi a Labriola come all’unico pensatore che aveva affermato l’autonomia del marxismo come “concezione della vita e del mondo”, Gramsci utilizzò l’espressione “filosofia della praxis” per formulare la complessa questione della definizione del ruolo della soggettività politica nella democrazia moderna. Da questo sfondo problematico nacque, com’è noto, la fondamentale categoria di “egemonia”, impiegata non soltanto per ripensare l’idea di rivoluzione, ma anche per diagnosticare le ragioni della crisi della democrazia moderna, che Gramsci individuava nella contrapposizione tra la configurazione nazionale degli Stati europei e il carattere internazionale degli scambi economici. Mustè sottolinea come nella riflessione gramsciana la filosofia della praxis venne declinata seguendo due direttrici strettamente connesse: anzitutto, l’idea

di un “ritorno a Marx”, con l’intento di esplicitare quel nocciolo filosofico che il marxismo aveva lasciato per lo più inespresso; e poi la necessità di una traduzione del pensiero marxiano nella tradizione filosofica italiana, mediante il ricorso ai pensatori del Rinascimento, che rappresentò una linea di ricerca innovativa nel panorama europeo. Come Labriola, anche Gramsci sosteneva la tesi che la lotta politica non potesse prescindere da un lavoro conoscitivo fondato sulla genesi storica delle ideologie e delle forme sociali. Un “marxismo critico”, insomma, decisamente controcorrente rispetto alle coeve tendenze dominanti sia in ambito italiano che europeo.

Uno dei pregi di questo volume di Musté consiste nel leggere sotto una nuova luce il nesso teorico che lega Labriola a Gramsci, entrambi accomunati dalla capacità di dischiudere uno sguardo critico sull’interpretazione della filosofia marxiana. Ciò fu certamente all’origine, seppure in una situazione storica diversa, del carattere isolato e, come scrive l’Autore nell’*Introduzione*, per certi versi “eretico” delle loro filosofie. La preziosa lezione che trapela dalle pagine del libro è che lo studio dell’opera gramsciana non possa prescindere dalla complessa storia che comincia con Labriola e che si arricchisce dell’importante confronto con Croce. In occasione della duplice ricorrenza del centocinquantenario della pubblicazione de *Il Capitale* nel 2017 e del bicentenario della nascita di Marx nel 2018, che hanno contribuito a rinnovare l’interesse per il suo pensiero, questo volume va non soltanto ad arricchire, con un saggio di alto valore scientifico, il ricco mosaico di studi dedicati al pensatore di Treviri, ma propone una ricostruzione originale del complesso itinerario del marxismo teorico in Italia, che si configurò come un *unicum* nell’orizzonte europeo. La riflessione sul rapporto fra dimensione nazionale e dimensione internazionale, che costituisce, ad avviso di chi scrive, il nodo teoretico fondamentale della filosofia della praxis, rappresenta un punto critico che merita ancora oggi un’accurata discussione. Per tale ragione, lo studio di Musté, pur essendo rivolto principalmente al mondo accademico, si configura anche come un utile strumento per coloro che desiderano approfondire le vicende del passato prossimo della storia politica italiana.





*Discussione*

## **R. Kirchmayr, *Passioni del visibile. Saggi sull'estetica francese contemporanea***

Ombre Corte 2018

Igor Pelgreffi

### **Estetica francese contemporanea**

Uscita nell'autunno del 2018 per i tipi di Ombre Corte, nella collana Culture, questa raccolta di saggi di Raoul Kirchmayr è dedicata all'estetica francese contemporanea, segnatamente a tematiche legate alla visione e allo statuto dell'immagine. Ma questa è già una semplificazione: accanto alla dimensione estetica, il lettore troverà riferimenti ad altre questioni, come quella del soggetto o quella della storia. Tipico dell'autore, della sua lucida proposta filosofico-critica che si caratterizza, ormai da molti anni, come una sintesi che opera nel quadro di linguaggi legati principalmente alla decostruzione, alla psicoanalisi, alla fenomenologia e al pensiero critico. Questa particolarissima sintesi dell'eterogeneo ha un proprio denominatore comune nella grande attenzione al contemporaneo, colto nelle sue morfologie relativamente molteplici, un'attitudine che Kirchmayr manifesta, oltre che come autore, anche nel suo lavoro per la rivista *aut aut*, di cui è redattore storico. Forse non è un caso che, grosso modo in contemporanea con la preparazione del volume in oggetto, Kirchmayr, assieme a Enrica Lisciani-Petrini, abbia curato il fascicolo n. 381 di *aut aut*, uscito nel 2019, intitolato: *Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*. Decidere di approfondire quella che sembrava una pagina consegnata al passato, cioè la querelle degli anni Cinquanta tra Sartre e Merleau-Ponty, non è un cedimento all'occasione editoriale. Indica un riaprire l'ottica su una stagione del pensiero francese senz'altro molto lontana da noi, una torsione dello sguardo compiuta in nome di ragioni che, almeno in parte, ci pare siano presenti anche nello spirito con cui è scritto *Passioni del visibile*, ragioni che portano a interrogarsi poi sul *senso* e sul *valore* del termine "passione". Su questo torneremo più avanti.

Il testo si compone di nove saggi che toccano molti dei luoghi tipici della riflessione estetica francese: la scrittura di Proust, colta però nel suo rapporto con la pittura, così come appare nella *Recherche*; il commento di Foucault, in *Le parole e le cose*, a *Las Meninas* di Velasquez; le pagine di Lyotard sulla diade discorso/figura; gli scritti di Sartre su Giacometti o quelli di Merleau-Ponty sul rapporto tra il visibile e l'invisibile, solo per citarne alcuni. Così come toccano tropi o problemi teorici caratteristici, come la questione del *punto cieco* nel nostro rapporto con la visione e con le immagini. Tale questione rinvia però a quella della *posizione*, cioè al tema del soggetto. In particolare, e qui l'estetica francese rivela per intero la sua portata teoretica – se la si legge come sforzo tutto sommato collettivo di pensare *ai limiti* della rappresentazione e quindi del pensiero rappresentazionale –, il soggetto, nei circuiti della visione e dell'immaginazione, è un soggetto che va indagato nella propria indecidibilità: soggetto *alla* rappresentazione, ma al contempo soggetto *di* rappresentazione, ma al contempo soggetto *rappresentante*, come pure soggetto in rapporto alla “casella vuota” all'interno della struttura, nei puntuali riferimenti che Kirchmayr riserva all'estetica di Jacques Lacan, specie le celebri pagine del *Seminario XI*, sulla schisi tra l'occhio e lo sguardo.

Un altro tema unificante è quello del resto, del residuale, del *ciò che avanza* nella visione. Se il nostro rapporto con le immagini esprime una relazione complessa e reversibile (secondo la sintassi del “io guardo l'immagine, ma anche ne sono guardato”), esso mostra costantemente attiva un'altra qualità: una dissimmetria, una diplopia, un'eccentricità della nostra struttura soggettiva. Vi sarebbe, cioè, un resto, un'opacità intrinseca alla visione stessa, che la produzione artistica *rende* visibile. Ciò indica che abbiamo a che fare con un elemento che diventa produzione di differenza, o di resistenza: scarto interno, centro eccentrico, tutte locuzioni che costituiscono una sorta di ossatura semantica generalizzata, sparse come sono nell'intero testo. Notiamo, per inciso, un rimanere relativamente in secondo piano il riferimento a Deleuze e alla sua tipica batteria di concetti (intensità, piano di immanenza, immagine-tempo, immagine-movimento, etc..). Deleuze non è certo assente, ma più che nel proprio valore autonomo quei concetti paiono utilizzati entro alvei di dialogo con altre posizioni, con la filosofia di altri pensatori, delineando ulteriori ramificazioni e rapporti di quei concetti. Tale smarcamento rispetto a una tendenza ormai abituale negli studi di estetica contemporanea in ambito francese, è un'altra cifra del libro.

### **Politica, arte, postmoderno**

Quanto sin qui ricostruito, è bene ricordarlo, si innesta entro uno sfondo “politico”, talvolta esplicitato, il più delle volte lasciato nell'implicito. Anche qui, trattandosi di pensiero francese contemporaneo, il tema è ben noto: siamo sempre immersi negli scenari della ripetizione, del “dominio”, del rischio “che non via sia arte”. In fondo, perché dovrebbe esserci arte, piuttosto che il nulla (di

arte)? Che cosa garantisce che l'esperienza artistica non si riduca, in fin dei conti, a una "posizione falsa", a un'illusione, all'ennesima conferma inconsapevole del mondo borghese? A, come già in Hegel, "domenica della vita"? Il tema, declinato in altri termini, è quello "classico" di capire quale spazio possa rivendicare l'arte all'interno del sistema di omologazione e di produzione capitalistico, che investe evidentemente anche l'artista: il suo gesto e le sue ripetizioni inconsapevoli.

*Tutto è prodotto.* Si tratta allora di capire se si può *produrre diversamente*. Ed è in questo punto specifico, quello della produzione, che può innestarsi e prendere forza, nelle strutture del visivo, un *vedere altrimenti*, in quella sorta di contro-canto etico e critico che accompagna lo svolgersi dell'intero libro. Non è più sufficiente disquisire di resto o di residuale in maniera astratta o formale: si tratterebbe, in ultima analisi, di comprendere le differenti modalità con cui poter concepire l'arte come risorsa critica. Questa una delle domande che il libro apre.

La risposta di *Passioni del visibile* a questa domanda, in realtà più simile a una proposta indiretta, è almeno duplice. Per un verso, Kirchmayr si dimostra assai attento ai movimenti, anche quelli più recenti, che puntano su una critica decostruttiva dei presupposti metafisici dell'estetica del visuale, lungo una linea che da Lyotard, passando per Derrida, giunge in fondo sino a Nancy o a Didi-Huberman. L'immagine va colta, o sfiorata, insistendo sulla sua articolazione interna, sulla sua "difficoltà", su quel suo essere riflesso della nostra condizione attuale, ancora imbrigliata nelle dinamiche (esistenziali ma anche storiche) del postmoderno, che sono dinamiche auto-laceranti, sempre rinviati a un "altro" poiché strutturalmente sovradeterminate. Per un altro verso, Kirchmayr recupera tutta una parte della riflessione sull'immagine o sul visibile tipica di una generazione precedente a quella del postmoderno, segnatamente nelle figure di Sartre e Merleau-Ponty.

Da questo punto di vista, il dato che si impone è in effetti che se gli ultimi quattro saggi sono dedicati a Nancy (due), a Didi-Huberman e a Derrida, i primi cinque discutono, in prevalenza, le posizioni di Merleau-Ponty e soprattutto di Sartre. Proprio a quest'ultimo è consacrato il saggio a nostro avviso più importante, sul piano teorico, cioè quello che apre l'intero volume: *La cesura dell'immagine. Su L'immaginario di Sartre*.

## Sartre

Kirchmayr vi imposta un profondo confronto tra Husserl e Sartre, dove il valore dell'immagine *deve* emergere tra campo soggettivo e campo oggettivo, ovvero tra percezione e immaginazione, tra memoria e "presenza viva". Si tratta di un confronto, partendo appunto dalle posizioni husserliane di *Ideen I*, intorno a quello che si rivela forse il fulcro del libro ma anche, se si vuole, dell'intera estetica francese contemporanea del visuale. Pur ambendo a un'estetica che critichi lo schema della rappresentazione, pur tendendo quindi, in forme differenti, a una estetica a-rappresentazionalista, il tema di come scavalcare

l'ostacolo della *Vorstellung* resta e lavora, per così dire, il senso stesso dell'estetica francese, qualunque sia, poi, la pedina teorica da muovere nello scacchiere della critica: simulacro, pulsione, intensità, ambiguità, immersività, etc. In effetti, in coerenza con il disegno generale del libro, in *La cesura dell'immagine* Kirchmayr scandaglia le questioni sartriane delle opere giovanili, come l'inedito *L'image dans la vie psychologique: rôle et nature*, cioè il *Mémoire* presentato nel 1927 come studente dell'Ecole Normale Supérieure, sotto la guida di Henri Delacroix, *L'immaginazione. Per una teoria delle emozioni* (1936), *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione* (1940) ed anche *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica* (1934). Sul piano teorico il problema è quello di comprendere il rapporto e la differenza tra immagine materiale e immagine mentale. Questo, almeno in partenza, nell'orizzonte di un confronto con la fondamentale distinzione husserliana tra *sintesi attive* e *sintesi passive*, transitando dalle nozioni di campo trascendentale anonimo a quella, fondamentale per lo sviluppo del pensiero sartriano, di *attività della coscienza* come *s'éclater vers*. Il ragionamento sull'immagine, consente a Sartre di predisporre un modello discontinuo di coscienza, caratterizzato dalla figura di *aperture istantanee* (concetto dall'evidente sapore heideggeriano, come puntualmente rimarcato) che ogni volta, appunto come per esplosione (*éclat*), vanno a instaurare una relazione col mondo. Ma in questo *esplosione verso*, la coscienza è anche complicazione e spessore, delineando un soggetto attraversato da un attrito logico: esso è sia la figura di un'attività *sintetica* a suo modo costruttiva, dall'altro la figura di una *pura spontaneità*. La proposta di questo modello molto radicale di "coscienza", che evidenzia la propria funzione irrealizzante, e, alternativamente (dialetticamente) di esplosioni e intermittenze trascendentali, verrà poi sistemata ne *L'essere e il nulla*, anche indipendentemente dal tema sartriano dell'immagine.

Eppure, ed è questo uno dei risultati più importanti dello studio di Kirchmayr, il lavoro sull'immagine sembra dare forma a numerosi "schemi motori" intellettuali che guideranno – anche passivamente, per certi versi – la futura meditazione non solo di Sartre, ma probabilmente molte altre successive, specie quelle legate a logiche pulsionali (da Lacan a, in modo diverso, Lyotard) o al *désir* dell'immagine, in tutte le forme che prende questo schema. Dicevamo che si tratta di un saggio fondamentale, anche contenente notevoli approfondimenti storici e filologici. Ne è un esempio, nella sezione che analizza il silenzio di Sartre sull'immagine cinematografica, il puntuale riferimento a uno scritto giovanile, del 1924: *Apologia del cinema*. Qui Sartre sembra molto vicino a Bergson (che pure leggeva il cinema, a sua volta, molto diversamente, criticandone cioè l'effetto di *illusione*). "Il cinema fornisce la formula di un'arte bergsoniana", scrive Sartre. Ma è una posizione, quella di Sartre, notevole in quanto presa... *nonostante Bergson*, come evidenzia bene Kirchmayr. Sartre parla del cinema nei termini di *immagine in movimento* (p. 36) giungendo a concepire un valore della coscienza significativamente pre-deleuziana: "Il film stesso è una coscienza perché è una corrente indivisibile" (*ibid.*). Non vi è l'idea di un atomismo delle sensazioni/fotogrammi, bensì l'idea di flusso, di scorrimento continuo, corporeo e reale: "il

film è un'organizzazione di stati, una fuga, uno scorrere indivisibile, inafferrabile come il nostro io" (*ibid.*). Inutile sottolineare la prossimità, se non altro lessicale, con alcune figure deleziane, che matureranno molti anni più tardi.

Ora, è chiaro che sul piano teorico il tema dell'immagine, per come lo pone Sartre, consente di vedere in filigrana anche il tema più generale del rapporto tra ciò che è presente e "sentito" (estheticamente, nel senso dell'*aisthesis*), e ciò che l'immagine, in modi diversi, indica o nasconde (di nuovo: rappresenta). Procedendo da questa strana compresenza di modelli, seguendo le pazienti ricostruzioni di Kirchmayr, si arriva anche alla *questione delle questioni*: in che modo pensare la struttura del rapporto tra passività mentale e attività mentale? Tra percezione e immaginazione? Come divisione oppure, come farà ad esempio Merleau-Ponty, come chiasma indecidibile tra l'una e l'altra, *inerenza* tra due dinamiche che non sono separabili l'una dall'altra ma che, come viene ricordato in quasi tutti i saggi, stanno tra loro in una relazione di convessità reciproca, come le due facce di un guanto che in se stesso è unico?

È importante ricordare che dalla *qualità filosofica* di questa relazione, cioè da come si pensa il rapporto tra l'immagine come passività e l'immagine come attività, derivano in generale conseguenze decisive in merito a quale estetica intraprendere. E, anche, di quale filosofia riproporre, oggi. Detto diversamente: in tutto questo, il centro logico, ma anche etico, sta nel ruolo delicatissimo ma inevitabile della passività. Che ruolo può giocare, in una filosofia, la passività? E come negoziamo intellettualmente il ruolo di quella "oscura passione" (p. 65, ancora Sartre) che muove l'artista, ma in generale anche l'essere umano, nel suo agire nel mondo per trasformarlo?

La dialettica assenza/presenza, cioè il tema di una *presenza assente* così centrale negli sviluppi del pensiero francese del secondo Novecento, può trovare dunque un approfondimento (che la sottragga agli esiti di uno sterile dualismo) se ci si pone nell'ottica di valorizzare il momento dell'incrocio di queste due dimensioni. Occorre puntare lo sguardo sulla dinamica del loro scambio produttivo, inteso come vettore che genera nuove possibilità che si offrono *nella relazione*, imprevedute e imprevedibili se ci si limita alla somma algebrica dei due relati. Seguendo le analisi del pensiero di Merleau-Ponty (cfr. pp. 71-98), l'attenzione va difatti a ciò che è contemporaneamente visibile e invisibile, coesistenza che si offre nella dimensione della corporeità o della carne. Ma, a ben vedere, qualcosa del genere era reperibile anche nel giovane Sartre, contenuto nelle questioni del campo impersonale o dell'anonimato (lo stesso Camus – altro protagonista di quegli anni – parlava di *anonimato geologico* come elemento centrale in ogni narrazione umana) che ci sembrano restituire l'inconfondibile clima parigino degli anni Quaranta-Cinquanta, gli anni dell'*esistenzialismo fenomenologico*, quando, come si sa, la filosofia ancora tentava di pensare un modello "altro" di mondo: nelle "cose" dell'arte, ma non solo in esse.

## Un bilancio: estetica francese contemporanea, Sartre e Merleau-Ponty

Facendo un bilancio critico del libro, diciamo allora che nella trattazione dell'immagine, del visibile, di come noi abitiamo la visione, vi è un elemento che si rivaluta fortemente: il corpo (quantomeno, se si accetta l'ipotesi del peso determinante, nella concezione complessiva, della prima parte del libro). Il corpo e non, per esempio, il segno come de-materializzazione. Questo è un primo punto, davvero centrale, che se preso in carico può permettere una lettura differente dei percorsi, anche molto intellettualistici talvolta, dell'estetica francese, sottraendola, per capirci, da una troppo facile aderenza alla neutralizzazione associabile agli esiti filosofico-politici del postmoderno,

Da qui, una seconda considerazione. Il movimento del libro, che cronologicamente parte da Sartre e Merleau-Ponty e giunge sino ai loro "figli" e "nipoti", ha anche il senso di un recupero, cioè di mostrare la presenza di un tessuto connettivo, sia pure ogni volta da discutere, criticare o analizzare a fondo. Che diverse istanze in Lyotard, Derrida, Nancy, Didi-Huberman trovino una loro origine in movimenti tipici in Merleau-Ponty e, per altri versi, in Sartre, ha un valore *anche* storico. Il riferimento al concetto di storia, che indirettamente il libro fa emergere, è da intendere nel senso di una storia non lineare, non teleologica perché fatta da salti, lacune, passività. Una storia – fosse anche la *storia dell'estetica francese contemporanea* – la cui sostanza è quella di falde di passato inesplorate ma tuttora agenti, e in gran parte ancora da elaborare. Questo testo getta una nuova luce, a nostro avviso, su questo tipo di opzione teorica, offrendoci una prima, preliminare attestazione in questa direzione. Prendiamo, ma è solo un esempio tra i molti possibili, quanto accade nell'ultimo saggio, forse uno dei più vibranti e *simpatetici*, struggente omaggio a un maestro. Per descrivere una delle *esplorazioni* linguistiche di Derrida sul tema del viaggio, cioè il termine *envoyage* (in-viaggio ma anche invio-viaggio, nel segno della grammatica dell'invio (*envoi*), dello spostamento, del transfert, dello scorrimento, cioè della *différance* – che dice la struttura di rinvio che caratterizza ogni esperienza), Kirchmayr utilizza il termine *implexe*. Ma quella di implesso, nozione cardine in Paul Valéry, è anche il vettore privilegiato che Merleau-Ponty utilizza (almeno sin dalle *Notes* ai corsi al *Collège de France* del 1953, intitolate *Recherches sur l'usage littéraire du langage*) proprio per descrivere – più che denotativamente spiegare – la *questione dello stile* nella produzione scritta. L'*implexe* è, in fondo, la dimensione mediana tra attività e passività; se si vuole, esso è il chiasma in Merleau-Ponty ma anche, vede bene Kirchmayr, in Derrida: la forma di quell'inerenza reciproca di espressione e impressione che caratterizza le pratiche di scrittura, nella loro dimensione innanzitutto corporea, parzialmente passiva, forse persino inconscia. Pertanto, si utilizza *implexe* in Derrida e per estensione, ci dice indirettamente Kirchmayr, si potrebbe utilizzare *implexe* in tutte quelle strategie estetiche e filosofiche che lasciano parlare la complessità irriducibile tra attività e passività tanto nel plesso scrivente-scritto, quanto in quello produzione-prodotto, quanto in generale, in tutte le questioni legate al gesto e al suo essere *sensato*.

Torniamo, quindi, al punto con il quale avevamo aperto. Tutto accade, in *Passioni del visibile*, come se si potesse ritornare a considerare, daccapo e nei termini che abbiamo esposto sinora, il pensiero di Sartre e di Merleau-Ponty. Ovviamente ricalibrandone molte loro componenti, ma non stravolgendoli. E, per quanto paradossale, provare a pensarli non necessariamente divisi da uno steccato. Forse si semplifica eccessivamente la ricchezza del libro, leggendolo in quest'ottica; ma ci pare una proposta utile, certamente "difficile", da spendere nell'attuale dibattito non solo di estetica.

Certamente, emergono le differenze tra i due approcci. Diciamolo ancora una volta: se in Merleau-Ponty l'immagine è un *dispositivo di reversibilità* tra la dinamica di una sua costruzione attiva e la dinamica di una sua operatività, in noi, di tipo passivo, secondo quelle diadi tipiche del vedente-visto, figura-sfondo, etc.; in Sartre l'immagine finisce, anche calcolando le diverse articolazioni del suo *raisonnement* filosofico, per essere un momento di cesura, comprensibile solo entro l'idea di *esplosione* della coscienza al mondo. Da un lato *l'immagine come con-divisione* (e si tenga conto anche degli aspetti di intersoggettività e di intercorporeità nell'estetica merleau-pontiana, che ne fa uno strumento virtualmente politico) dall'altro una *dialettica della divisione*. Ciò detto, i punti di continuità sono molto maggiori di quanto una prima analisi, magari basata sulle conseguenze storiche dei reciproci percorsi, potrebbe fare pensare. Solo un esempio, scelto tra molti altri possibili (quantomeno nelle prime sessanta pagine), per ricordare come spesso in Sartre risuonino motivi merleau-pontiani, e non su questioni marginali. Per esempio, lo sguardo, il mio sguardo, non è altro che una "risultante di forze, diagonali, tensori, gradienti, linee di fuga che organizzano l'oggetto guardato e contemporaneamente lo rendono visibile per me" (p. 54). Questo Sartre sembra più vicino all'idea di ambiguità o di reversibilità tipica del lessico dell'amico-nemico. Il che significa che l'estetica del paradosso, del *contemporaneamente A e non A*, non necessariamente rompe o lacera il campo vitale preriflessivo. Non sempre, almeno.

Se è vero che per Sartre – anche quando parla di arte, ad esempio della pittura di Giacometti – ogni cosa è "il nocciolo di un avviluppo" (p. 54), occorre anche supportare l'aspetto teoretico di questo avviluppo, che nel cuore stesso del problema del visibile e dell'invisibile sembra porlo in comunicazione con tematiche tipiche dell'autore della *Fenomenologia della percezione*. Scrive ancora Sartre, in *La pittura di Giacometti*: "Simile alle curve strane che studiano i matematici, e che sono nello stesso tempo inviluppanti e involuppate, l'oggetto sta a se stesso come il proprio involucro" (Sartre; p. 54).

### La questione dello stile

Bisognerebbe, insomma, proseguire in questa esplorazione della prosa, affondare un po' in essa. Non è certo un aspetto secondario in Sartre, come neppure, per altri versi, in Merleau-Ponty. Passivizzarsi attivamente in essa,

in qualche modo non per comprendere, ma quantomeno per con-sentire, per alimentare quella sorta di *Einführung* necessaria poi a leggere la questione della passività, della passione, posta e ovunque rilanciata in questo libro. Per capire come, in fondo, questa passione di cui si parla, questa passività, sia anche un'attività, e che queste *dinamiche miste e miscelanti* non possano – allo stadio attuale della tecnologia filosofica – che transitare dalla parola, spesso la parola scritta. Per esempio, quella straordinaria di Sartre, qui intento a descrivere il colore giallo, in un passo dedicato alla *Crocifissione* di Tintoretto, ora in *Che cos'è la letteratura?*

Lo squarcio giallo del cielo al di sopra del Golgota, il Tintoretto non lo ha scelto per significare l'angoscia, né tanto meno per provocarla; è angoscia e, insieme, cielo giallo. Non cielo d'angoscia, né cielo angosciato; è un'angoscia fatta cosa, è un'angoscia trasformata in squarcio giallo del cielo e che, di colpo, viene sommersa, impastata dalle qualità proprie delle cose, dalla loro impermeabilità, estensione, permanenza cieca, esteriorità, e da quella infinità di rapporti che queste hanno con le altre cose; vale a dire che non è assolutamente più leggibile, è come uno sforzo immenso e vano, sempre bloccato a mezza strada tra il cielo e la terra, per esprimere ciò che la loro natura vieta di esprimere. (p. 57)

È vero: tutti conosciamo questa prosa, questa ritmica, la sua retorica contratta che diviene quasi modulare, prevedibile, possibile; ma, al contempo, sentiamo (passivamente o come *Einführung*) in essa uno scorrere, un'indeterminatezza nuova ma anonima, che giungerà confusamente, "estheticamente", sin dentro le prose di altri "grandi", come Derrida o Deleuze, e rivive in loro, mutata, alterata ma non azzerata: attività nella passività. Ed ancora, per finire, un altro passaggio molto conosciuto, da *La pittura di Giacometti*, in cui Sartre magistralmente indugia su uno dei soggetti più tipici nella storia dell'arte contemporanea: la *silhouette* femminile. In questi incisi, intarsi, tracce, noi riconosciamo innumerevoli questioni, abbozzate, e prima ancora geometrie e figurazioni che ritroveremo in tutti i "francesi" a lui successivi: il reale, che sfolgora; il flusso; il corpo come corrente che passa; l'invisibile e la tensione; il pieno come *vuoto orientato*:

Ecco la testa e il collo, a tratti pieni, poi niente, poi una curva aperta che gira attorno a un punto; il ventre e l'ombelico; ecco ancora un moncherino di coscia, poi niente, e due tratti verticali, e più in basso altri due. È tutto. Tutta una donna. [...] Tra le due estremità *il corpo è una corrente che passa. Siamo di fronte al reale puro, invisibile tensione della carta bianca*. Ma il vuoto? Non è anch'esso rappresentato dalla bianchezza del foglio? Esatto. Giacometti respinge ugualmente l'inerzia della materia e l'inerzia del nulla: *il vuoto è pienezza distesa, spiegata*; il pieno è un vuoto orientato. *Il reale sfolgora*. (p. 55)



*Recensione*

## **M. Cacciari, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo***

Einaudi, 2019

Giulio Gisondi

L'ultimo lavoro di Massimo Cacciari, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, vuol essere un tentativo di ripensare il contenuto filosofico dell'Umanesimo. Lontano dal diluire o dal ricondurre, come spesso ha fatto una certa filosofia contemporanea, l'esperienza culturale del Quattrocento italiano all'esclusivo ambito artistico-letterario, da un lato, e alla pratica erudita e filologica degli *studia humanitatis*, dall'altro, l'autore riconosce, invece, all'Umanesimo la sua piena identità e dignità filosofica. E lo fa esplicitando, sin dalle prime pagine, il debito nei confronti della lezione di Eugenio Garin, di quell'idea di Umanesimo civile compreso come «età di crisi [...], in cui il pensiero si fa cosciente della fine di un Ordine e del compito di definirne un altro, drammaticamente oscillante tra memoria e oscuri presagi, crudo scetticismo e audaci idee di riforma» (*Introduzione*). Proprio il riconoscimento dell'Umanesimo quale momento disarmonico, disincantato, tragico e conflittuale, di rottura delle *cattedrali metafisiche scolastiche*, rappresenta uno dei maggiori risultati della ricerca e della prospettiva gariniana, a partire dalla quale questo saggio prende le mosse.

Tuttavia, nonostante il lavoro di ricostruzione storico-filosofica e filologica avviato nel dopoguerra dalla scuola di Garin, di Cesare Vasoli, e proseguito dai loro allievi, Cacciari osserva come ancora oggi molte siano le riserve, le diffidenze e le incomprensioni relative al senso, al significato e al valore filosofico dell'Umanesimo. Una delle ragioni di tale incomprensione è legata all'abitudine, di una pur grande storiografia, di porre il problema dell'Umanesimo considerandolo sempre in funzione della propria posizione teoretica. È questa, ad esempio, la prospettiva all'interno della quale l'Umanesimo è stato considerato da autori come Giovanni Gentile o Ernst Cassirer, ovvero quale presupposto o momento della maturazione del loro stesso pensiero. Oltre a questi, Cacciari intravede anche in studiosi filologicamente più accorti, Paul Oscar Kristeller e

Robert Curtius, una tendenza a leggere nel Quattrocento italiano una «*emptiness* teoretica» (p. 5), privilegiando quasi esclusivamente la tradizione degli studi di grammatica, retorica, storia, poesia, quasi che «la filosofia non via abbia parte» (p. 5). Stessa tendenza, questa, che, in maniera simile ma opposta, egli lega a quella proveniente da Jacob Burckhardt, ad una concezione dell'Umanesimo «sotto il segno esclusivo dell'arte [...], della fede nella bellezza [...], o dell'affermazione dell'individuo come *poietes*, potenza formatrice, creatrice, *tettonica*» (p. 5).

Proprio in tal senso, Cacciari segnala come questa grande riscoperta delle arti, e con essa, sull'altro versante, quella delle lettere, non avrebbero mai potuto nascere senza una nuova ed implicita filosofia, senza un'antropologia filosofica che riscoprisse l'essere umano come essenzialmente *poietico*, in grado di farsi pienamente 'uomo' soltanto direzionando le sue arti e i suoi discorsi verso una dimensione pubblica, politica. È questo il patrimonio di una *civilis sapientia* tendenzialmente repubblicana, che da Coluccio Salutati passa attraverso Leon Battista Alberti, Nicolò Machiavelli, Giordano Bruno, giungendo fino a Giambattista Vico e oltre, intrecciando indissolubilmente filologia e filosofia, *ratio* e *oratio*, pensiero e discorso, in una forma che lega la teoresi ad una costante e connaturata prassi civile.

Ma se, da un lato, la tendenza della storiografia filosofica, sin qui percorsa, è stata quella di cercare nell'Umanesimo una prima traccia della propria filosofia, a questa fa eco il tentativo di quella tradizione tedesca erudita di fine Ottocento che, da Ulrich von Wilamowitz in poi, lo ha ridotto «al servizio della propria filologia» (p. 7). Se la filosofia contemporanea non ha inteso «che la peculiare filosofia dell'Umanesimo consiste proprio nel valore e nel significato che si attribuisce al termine filologia» (p. 7), il nuovo Humanismus, invece, non ha compreso «l'intrinseca natura filosofica dell'amore-studio per il *logos*, nel suo significato più complesso» (p. 7), generando quelle ambiguità, incomprensioni ed incapacità di affrontare il pensiero dell'Umanesimo. In altre parole, l'Humanismus filologico ha finito con l'imporre il proprio punto di vista e i propri valori nella considerazione della cultura dell'Umanesimo, riducendolo alla dogmatica ed antropocentrica esaltazione dell'uomo, a partire dallo studio dei classici greci e latini. E da qui, la critica del nuovo Humanismus ha assunto, da parte della successiva filosofia tedesca, i caratteri di una critica e di un'incomprensione dell'Umanesimo storico in generale.

È da questa stessa lettura che, accomunando e confondendo Umanesimo e Humanismus, nasce la *Lettera sull'Umanesimo* di Heidegger, pubblicata a Berna nel 1947 per le edizioni Franck, in una collana diretta da Ernesto Grassi: stesso anno, stesso editore e stesso direttore di collana in cui, qualche mese più tardi, apparirà quel *Der Italiänische Humanismus, L'Umanesimo italiano* di Garin, pubblicato inizialmente in tedesco proprio su richiesta dell'heideggeriano, ma più attento lettore dell'Umanesimo, Grassi, quasi in risposta al breve testo del suo maestro. Erede di una lettura dell'Humanismus che vede nel linguaggio lo strumento della volontà di potenza, che fissa metafisicamente la *dignitas* dell'uomo nei termini di assoluta centralità sull'essente, dimenticando limiti, finitezze e temporalità

dell'esserci, Heidegger non riconosce il significato filosofico dell'Umanesimo storico, confinandolo in una riproposizione della metafisica moderna del soggetto. Si tratta di questioni e critiche fondamentali nella comprensione della filosofia dell'Umanesimo, che Cacciari sonda attraverso brevi incursioni e impressioni in autori e problemi chiave.

Tra questi problemi, un posto centrale è dedicato proprio a due temi profondamente heideggeriani, e sui quali già Grassi invitava il suo maestro a considerarne la centralità nell'Umanesimo, vale a dire, il linguaggio e l'essere. Proprio nel problema del linguaggio, non pura questione di stile ma esigenza di comunicare una realtà differente, in profonda e continua trasformazione, si avverte l'appello presente in tutti gli umanisti ad un rinnovamento e ad una riforma politica e religiosa. E tale riforma passa, in primo luogo, attraverso una nuova, completa e più profonda concezione degli *Studia humanitatis* quale forma di sapere civile, filosofico e filologico al tempo stesso. Riforma, rinascita e *renovatio* che non è mai atemporale e sterile imitazione del passato, dei classici e dei loro stili, ma comprensione storica di quel pensiero e di quella parola particolari, al fine di risvegliarli e comprenderli in un senso nuovo, alla luce del proprio tempo presente. Il recupero e lo studio delle lettere e della grammatica, della retorica e della dialettica, corrisponde così alla necessità di armarsi di nuovi e, insieme, antichi strumenti di decifrazione, comprensione e trasformazione del reale. La filologia non è mai, in tal senso, mero sapere erudito. Essa è, invece, immanente all'idea stessa di *renovatio*, in quanto capacità di legare *ideae, verba e res*, di collocarle nel loro tempo, di comprenderne la loro storicità. *Idea, verba e res* che, nella loro forma linguistica, sono sempre anche immagine pittorica e poetica: aspetto quest'ultimo che Cacciari lega in maniera strettissima a quello filosofico, attraverso le sedici icone illustrate, che compaiono in appendice al saggio.

Da questa nuova considerazione della filologia scaturisce anche la comprensione umanistica della lingua: un organismo vivente e comunitario, in grado di esprimere un'epoca e un mondo. Ragione questa che ci consente di comprendere ancor più chiaramente il pieno assurgere, tra Tre e Quattrocento, del volgare a linguaggio e *sapientia* poetica, superiore alla stessa *scientia* teologica, in grado di trasfondersi concretamente in immagine viva, metafora, allegoria ed evidenza simbolica. Ed è questa una delle stesse ragioni per le quali già in Dante, oltre che in Petrarca, secondo lo schema gariniano, si possono intravedere, come fa Cacciari, le fondamenta filosofiche dell'Umanesimo, specie per quella sua capacità di volgersi dal latino al volgare e viceversa.

Filologia, dunque, come studio di una parola sempre incarnata in un pensiero, in un legame inscindibile con la filosofia, l'una guida dell'altra: *philia*, amore del linguaggio, così come del pensiero, del discorrere e del riflettere, cura, chiarezza e precisione nella scelta dei termini, presupposto e fondamento necessario di un pensare logicamente e terminologicamente corretto, secondo la lezione di Lorenzo Valla. Una filologia che resterebbe cieca senza filosofia, così come l'altra rimarrebbe sterile esercizio scolastico senza la linfa di una *anthropine sophia*. Esercizio filologico, fedeltà al testo e al linguaggio che guidano la filosofia

ad una forma di realismo antropologico, a riconoscere il mondo umano come indeterminatezza che oscilla tra virtù e vizio, creazione e distruzione, tra verità e dissimulazione.

Proprio questa forma di disincantato realismo caratterizza i tratti ironici, satirici e sarcastici del *Momus* dell'Alberti o dell'*Asino d'oro* di Machiavelli: in entrambi l'uomo è sì in balia della perfidia della Fortuna, della cosmica *vicissitudo*, ma è anche forza e soggetto attivo di questa dinamica universale, capace se non di orientarla, almeno di prevederne gli urti e le correnti. Se l'essere umano è gettatezza, temporalità e finitezza, al tempo stesso, egli può far in modo che le forme del proprio agire, siano esse lingue, pensieri, leggi, religioni, istituzioni e repubbliche, gli sopravvivano. È l'irrequietezza costitutiva dell'uomo, la sua permanente mutevolezza, il suo essere e sentirsi costantemente incompiuto, mai sazio di cosa alcuna, ad agire come una tensione che spinge la sua azione oltre la condizione temporale e finita, mortale. È questo disincanto a spezzare le radici dell'antropocentrismo medievale, per cui la creazione tutta appariva opera destinata all'uomo. Se il tema della *dignitas hominis*, centrale in tutto l'Umanesimo e che tanto spazio occupa in autori come Giannozzo Manetti, Alberti, e più di tutti nell'*Oratio* di Giovanni Pico della Mirandola, ha spesso alimentato lo stereotipo dell'assoluta centralità dell'uomo nel cosmo, in realtà «non si tratta di immaginare utopisticamente la nascita di un 'uomo nuovo', ma di comprendere come da una stessa linfa possano maturare contrapposte possibilità» (p. 58); come, cioè, il desiderio possa guidare ogni uomo ad innalzarsi verso la virtù e a farsi eroico, divino, o a piombare nella barbarie del vizio, facendosi bestia e schiavo delle proprie passioni. La consapevolezza di questa contraddittorietà dell'essere umano e del mondo che abita, l'equilibrio a tenere insieme disincanto e tragicità, da un lato, utopia e tentativi di auto-superamento, dall'altro, rappresentano i tratti fondamentali del patrimonio umanistico-rinascimentale, e che sembrano riverberarsi in una tradizione tutta italiana, da Vico a Leopardi, da Gramsci a Pasolini, in un'idea di modernità ben differente da quella che siamo soliti pensare e definire come tale.

E, infine, come non cogliere la centralità che il problema ontologico dell'unità dell'essere, e del suo rapporto alla molteplicità e alle molteplici vie del filosofare, occupa da Marsilio Ficino in poi, attraverso Pico ed oltre sino al *De la causa* di Bruno, in un confronto incessante con il *Parmenide* di Platone. Sincretismo eclettico, o piuttosto implicita comprensione che una realtà molteplice, plurale, contraria, può essere colta solo da punti di vista differenti e complementari, per vie altrettanto molteplici, in un tentativo incessante di concordanze filosofiche, linguistiche, culturali, religiose, umane, di portare ad unità il molteplice senza esaurirlo o appiattirlo alla tirannia di un'unica forma.

Un Umanesimo sì inquieto, tragico, disarmonico, questo di cui ci parla Cacciari, ma in cui emerge il tentativo di pensare un uomo che sia in grado di assorbire gli effetti della Fortuna e di rimettersi in cammino, oltre i limiti del proprio tempo. Un Umanesimo, questo, in linea di continuità con la tradizione degli studi umanistico-rinascimentali italiani di scuola gariniana, ma che, al tempo

stesso, parla il linguaggio dell'esserci, ponendo al centro il problema dell'essere e del linguaggio, ripensando e oltrepassando quelle stesse critiche anti-umaniste di matrice heideggeriana.



*Discussione*

## **L'Italian Thought tra decostruzione e biopolitica**

Federica Buongiorno

Partiamo da una celebre definizione:

Che cosa non è la decostruzione? tutto!

Che cos'è la decostruzione? nulla!

Per tutti questi motivi, non penso che sia una *buona parola*. Soprattutto, non è bella. Certo ha reso dei servigi, in una situazione ben determinata. Per sapere che cosa l'ha imposta in una catena di sostituzioni possibili, nonostante la sua essenziale imperfezione, bisognerebbe analizzare e decostruire quella "situazione ben determinata"<sup>1</sup>.

Il gesto con cui Derrida, nella citazione appena riportata, sottrae la decostruzione alle maglie di una definizione – positiva o negativa – che la "fissino" in un'identità definita e definitiva, così come il gesto dell'intera sua filosofia sottrae il *soggetto* alla medesima presa facendone una *questione* da interrogare più che un tema da trattare, disegna il campo di tensione entro cui si iscrive il volume *Decostruzione o biopolitica?* (a cura di Elettra Stimilli, Macerata 2017): la domanda contenuta nel titolo, infatti, sembra implicare un analogo gesto di sottrazione definitoria e più che offrire una risposta, schierandosi per l'una o l'altra prospettiva di pensiero, permane nell'alternativa facendone *la* questione di un certo stile filosofico contemporaneo – quello che si condensa, da un lato, nell'eredità della *French Theory* e, dall'altro, nel (relativamente) nuovo paradigma dell'*Italian Thought*.

Un primo tentativo di precisare la specificità della tradizione di pensiero italiano nella linea disegnata per primo da Roberto Esposito<sup>2</sup> si è avuto con la sostituzione, introdotta a un certo punto dell'auto-comprensione e dell'auto-elaborazione dell'IT, del sostantivo *Theory* con *Thought*: per usare le parole di Elettra Stimilli nella sua *Introduzione* al volume, l'intento è stato quello di «(...) recuperare in qualche modo quella carica politica di cui si è autonomamente nutrito il pensiero italiano fin dalle origini, portando la filosofia fuori di sé in un

<sup>1</sup>J. Derrida, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 2, Milano 2009, pp. 12-13.

<sup>2</sup>Si veda, esemplarmente, R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino 2010.

confronto, anche conflittuale, con la vita, che pure essendosi in parte sviluppato sulle orme della teoria francese, ha avuto un suo radicamento indipendente» (p. 11). Il punto è ribadito, in funzione della valorizzazione degli elementi “decostruttivi” attivi nella proposta di Esposito, da Simona Forti: «(...) il merito del lavoro di Esposito è proprio quello di aver messo a fuoco, tra i primi in Italia, la spoliticizzazione che sta al cuore di ciò che solitamente si ritiene politico e di avere invece pensato alla potenza politica di ciò che viene escluso dalle macchine governamentali e istituzionali» (p. 31)<sup>3</sup>. Volendo personificare l’alternativa in gioco, si potrebbe tradurla nella contrapposizione prodottasi – tra gli anni Sessanta e Settanta dello scorso secolo – tra Jacques Derrida e Michel Foucault, su cui si concentrano – con toni e accenti diversi – molti dei saggi contenuti nel volume<sup>4</sup>, a partire dal contributo di Roberto Esposito (pp. 13-23). «Questo intervento – dichiara Esposito – (...) concerne due questioni, intrecciate tra loro, che sono il rapporto tra il paradigma di Derrida e quello di Foucault all’interno della *French Theory* e il rapporto tra *French Theory* e *Italian Thought*» (p. 13). Ancor più precisamente: «(...) risulta chiarissima la distanza che separa una linea postheideggeriana, interpretata da Derrida e dalla sua scuola, da una genealogia postnietzscheana, rappresentata soprattutto da Foucault» (p. 14). In particolare, «l’albero genealogico “tedesco”» prende le mosse – oltre che da Heidegger – anche dalla fenomenologia di Husserl: quest’ultima rappresenta, in effetti, il termine di confronto iniziale per Derrida. In questo senso, ci pare che l’antefatto fenomenologico apra uno spazio di incrocio tra decostruzione e biopolitica, nella misura in cui tanto l’apprezzamento quanto la critica di Derrida a Husserl si giocano sul concetto fenomenologico di *vita*; questo aspetto è messo a fuoco in particolare da Caterina Resta, che cita direttamente le parole di Derrida:

Ciò che mi interessava già in quel momento, e che non ha mai cessato di intrigarmi, era la questione della *vita*, del *vivente*. Che cosa vuol dire Husserl quando chiama ciò presente *vivente*? Di quale *vita* si tratta in questo momento? (...) Dunque, io stesso ero, per così dire, continuamente tormentato da questa questione della vita, del vivente, dello statuto del vivente così come interveniva in Husserl, così come era passata sotto silenzio da Heidegger<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Proprio alla luce di questa osservazione, giustamente Forti ricollega nel suo saggio (pp. 25-37) l’analisi del pensiero di Esposito a quella del concetto agambeniano di “nuda vita” all’interno del progetto *Homo sacer* (cfr. pp. 32 sgg.).

<sup>4</sup> Oltre al saggio della stessa Stimilli (pp. 55-65), si vedano anche i contributi di Caterina Resta (pp. 39-54), Manlio Iofrida (pp. 83-95), Dario Gentili (pp. 97-111) e Timothy Campbell (pp. 113-120).

<sup>5</sup> J. Derrida, *Dialogo con Jacques Derrida*, a cura di Associazione degli Studenti di Filosofia dell’Università degli Studi di Milano, «Annuario 1999/2000», Milano 2002, p. 159 (cit. nel saggio di Resta alla p. 45).



Manlio Iofrida aiuta, dal canto suo, a comprendere cosa – del concetto fenomenologico di vita – veniva contestato da Derrida: è proprio la nozione di vita come “presente vivente” a costituire un limite. «La vita trascendentale è questa relazione di un vivente che si sa pienamente come vivente, che ha esperienza e coscienza di sé come pienezza, come assoluta mancanza di non senso», scrive Iofrida (p. 85). A questa nozione di pienezza coscienziale Derrida contrappone un concetto di vita «(...) attraversata dall’alterità, da una scrittura che altera e corrompe la purezza dell’identità» (*ibid.*)<sup>1</sup>. Ora, proprio questo originare da una problematizzazione del concetto di vita, per come essa è elaborata da Husserl e poi da Heidegger, relativizza almeno in parte – a nostro avviso – una contrapposizione troppo rigida tra decostruzione e biopolitica e ci induce ad accogliere la linea espressa, in particolare, da Forti e Resta. Con le parole di Caterina Resta: «(...) la decostruzione non è incompatibile con la biopolitica e, anzi, si potrebbe dire che la bio-thanato-politica di Derrida, in quanto decostruzione del concetto metafisico di vita e del suo rapporto con il potere sovrano (...) non è semplicemente una diversa declinazione del paradigma biopolitico, ma ne è, al contempo, la radicalizzazione e la decostruzione» (p. 44): «Forse allora – specifica ulteriormente Simona Forti – non è tra biopolitica e decostruzione che si gioca la partita ma, ancora oggi, il discrimine è da vedersi tra una filosofia che ritiene di poter esaltare la potenza della vita per scongiurare il potere della morte e una filosofia che rimane convinta della loro inevitabile coappartenenza» (p. 37).

<sup>1</sup> Non è questo il luogo per discutere la nozione specificamente fenomenologico-husserliana di vita né per addentrarsi in una valutazione della lettura (e critica) derridiana: ci interessa solo far notare, come un possibile spunto di riflessione ulteriore per l’IT, che la nozione di vita come coscienza intenzionale ininterrotta, trasparente, per così dire assoluta e assolutamente “presente” conosce, all’interno della stessa elaborazione husserliana, un travaglio sotterraneo e delle “battute a vuoto” significative, che complicano seriamente la potenza trascendentale della coscienza fenomenologica. Tracce di questo “imbarazzo” sono presenti proprio, ad esempio, nella teoria della costituzione temporale della coscienza fenomenologica, nelle famose lezioni del 1904/05, laddove Husserl – nel trattare la struttura ritenzionale-protensionale di coscienza e, in particolare, la costituzione del passato ritenzionale – giunge a un punto in cui la catena ritenzionale “fa perdere traccia di sé” e lo stesso vocabolario husserliano segnala questo momento di “interruzione” ricorrendo a espressioni come «oscuramento» della coscienza, «eclissi», «inabissamento» etc., fino a parlare esplicitamente di una possibile «fase inconscia». Scrive Husserl: «Che ne è della fase iniziale di un vissuto che si costituisce? Viene anch’essa a datità solo in base alla ritenzione, e sarebbe “inconscia” se non vi si allacciasse alcuna ritenzione?» (HUA/X, tr. di A. Marini, Milano 2001, p. 144). Il problema torna, molti anni più tardi, nell’analisi delle sintesi passive, che presuppone la teoria fenomenologica della temporalità di coscienza: Husserl ipotizza esplicitamente la possibilità di pensare un «inconscio fenomenologico», intendendo evidentemente una forma, per così dire, fenomenologicamente “ridotta” di inconscio, nel senso delle riflessioni svolte nella famosa *Appendice XXI alla Crisi delle scienze europee*, scritta con Eugen Fink, nella quale si teorizza un concetto di “vissuto fenomenologico inconscio” (facciamo notare, di sfuggita, che proprio sulla nozione husserliana di “inconscio” e sul suo ruolo all’interno di una teoria della coscienza si è giocata la critica al paradigma fenomenologico svolta nella contemporaneità da John R. Searle e Daniel C. Dennett: per un approfondimento di questi temi, ci permettiamo di rinviare al nostro *Intuizione e riflessione nella fenomenologia di Edmund Husserl*, Roma 2017).

Sin dall'*Introduzione* di Stimilli, d'altra parte, la valorizzazione dei «tratti comuni» tra decostruzione e biopolitica è dichiarata come il necessario complemento dell'indagine delle loro differenze (p. 11): in effetti, si potrebbe dire che la maggioranza dei contributi contenuti nel volume si impegnano in una equilibrata ricostruzione di assonanze e divergenze, cercando di mantenere in costante dialogo le due opzioni filosofiche. È, invece, proprio il saggio di Esposito a insistere di più sull'opposizione tra le due linee di pensiero: crediamo che questa mossa sia funzionale all'auto-comprensione dell'IT come una «biopolitica affermativa», quale è teorizzata da Esposito, in particolare, nel suo *Da fuori*, e che emerge in contrapposizione sia alla «filosofia della crisi» tedesca che alla *French Theory* (della quale l'IT non costituirebbe tanto lo «sviluppo» quanto la «crisi interna», come Esposito dichiara nel suo contributo alla p. 13). Lo scopo di tale «biopolitica affermativa» sarebbe quello di «rompere la macchina metafisica, o teologico-politica, che pensa il positivo soltanto come esito della negazione del suo opposto»<sup>2</sup>. La reciproca irriducibilità di decostruzione e biopolitica serve, nella prospettiva di Esposito, a indicare uno *scacco* che può essere superato soltanto pensando una nuova nozione di biopolitica, quale è quella posta al centro dell'IT: tale nozione di positività va, peraltro, a sua volta sottratta al rischio di una fissazione e ipostatizzazione a-storica. È di nuovo in contrapposizione alla tradizione tedesca e francese che Esposito enfatizza questo punto: «(...) mentre una certa filosofia francese o una certa filosofia tedesca appartengono alla tradizione dell'essere, la filosofia italiana appartiene a quella del divenire. Certo, essere e divenire sono pur sempre in rapporto; certo, entrambe sono categorie greche, metafisiche. Nonostante ciò, io ritengo che si possa privilegiare del divenire gli aspetti di fluidità, rottura, discontinuità, aspetti che ne fanno la categoria portante della storicità»<sup>3</sup>. Ancor più decisamente: «Rispetto ad una tradizione metafisica che – dicendolo con Severino – concentra tutto il discorso sull'essere a discapito del divenire, o ad una certa tradizione moderna in cui il soggetto è stato inteso come un ente, fermo, fermissimo, come un fondamento inconcusso, la filosofia italiana sta dalla parte della storicità, della storicizzazione» (*ibid.*).

Volendo chiudere questa breve discussione riprendendo e riformulando la citazione iniziale di Derrida, e chiedendo cosa si possa rispondere alle ipotetiche domande “Che cosa non è l'Italian Thought?”, “Che cos'è l'Italian Thought?”, ci sembra che il volume a cura di Stimilli suggerisca due possibili stili di risposta: un primo, più strettamente “espositiano”, consiste nel rimarcare la specificità (e, dunque, la differenza) dell'IT rispetto alla tradizione decostruttiva e biopolitica (cioè nel rimarcare la «differenza italiana» esaltata in *Pensiero vivente*); un secondo stile, che sembra emergere da molti dei contributi ospitati nel volume, suggerisce piuttosto una complicazione di tale differenza alla luce di una sua

---

<sup>2</sup> R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Torino 2016, p. 171.

<sup>3</sup> S. Pietroforte, M. Biscuso, F. Buongiorno (a cura di), *Pensiero vivente. Una discussione con Roberto Esposito*, «Filosofia Italiana», 2/2013 (<http://www.filosofiaitaliana.net/wp-content/uploads/2018/04/Intervista-a-Roberto-Esposito.pdf>).

problematizzazione che coincide, in ultima istanza, con la problematizzazione (decostruzione?) dello stesso *Italian Thought*, in vista del suo costante auto-ripensamento e aggiustamento critico. Anche, e forse soprattutto, da questa capacità di auto-trasformarsi e, per così dire, lasciarsi divenire criticamente dovrà misurarsi, d'altronde, la *vitalità* di un pensiero che mette a tema, positivamente, la *vita* nella sua storicità.



*Recensione*

## **A. Tsing, *The Mushroom at the End of the World***

Princeton University Press, 2015

Mariaenrica Giannuzzi

### **The Adventures of Difference in Capitalist Ruins**

Science is a translation machine. Not only because protocols and zealous technicians select the parts to be integrated into a unified system of knowledge. Science is also translation because its insights are drawn from diverse ways of life. (217) Anna Lowenhaupt Tsing develops a science of the ecologies of encounter. This science looks at every form of life across every link of the supply chain. Every link is a source of surplus; and every link is valorized in the translation from one form of life into another. This science behaves as *unresolved translation*. Interpreting nature, as in the case of the Japanese *matsutake* science of Shiho Satsuka, requires training with both the machinic parts and “the eruption of difference.” Adventures of difference are at the core of Tsing’s groundbreaking work *The Mushroom at the End of the World: On the Possibilities of Life in Capitalist Ruins*. Tsing’s biocentrism decenters the tales of the *anthropos*. The *matsutake* mushroom is the nonhuman protagonist. The nonhuman lens allows multiple transformative commodifications to emerge, and to reveal how a commodity organizes life-cycles across the species. Or better yet, how life organizes itself around patches of local semantics.

Tsing revels in the messiness of science. Here the mushroom plays as a metaphor for unpredictable insurgencies. A delicacy on the Japanese and international market, the *matsutake* is mostly picked in Oregon and other similarly deforested areas. This labor is carried out by Southern Asian immigrants, as a post-modern manifestation of freedom, and a side-job. The entanglements of markets, rituals, the stories of pickers, environmental histories, laws, philosophies and everyday life are so tight, that the book enhances a morphology of world-historical processes.

The long trajectory of this terrific and vertiginous journey remains clear across individual stations. The question can be formulated as follows: are human interventions (normally oriented to preserve capital —state conservation policies,

in particular) more preserving or disturbing of new “natural” insurgencies in post-industrial areas? New processes of inhabitation entangle marginalized labor and “nature.” According to Tsing, the question mobilizes the development of conservationist politics in the US, where the lives (and deaths) of a forest recall similar bifurcations in the Chinese Yunnan of the Great Leap Forward, with a fungus that flourished without human or state action. It was in the 1950s, in fact, that a clash between peasant activities and state-conservationism emerged around new enclosures of American “parks.” These politics were enforced even in traditionally nonproductive areas, where industry had already been dismantled. This and similar comparisons of seemingly distant phenomena also illuminate the ways in which prohibitions for pickers to collect, camp, or to have free access to seasonal settlements, free, and “safe,” is framed on the well-oiled mechanism of dispossession of Native peoples from their lands. As an illustrative case, Tsing recalls the 1954 “termination” or ending of all treaty obligations to the Klamath Tribes, the last great Native dispossession in Oregon.

Mushrooms stay in troubled relationships with both the stories of the pickers and their migration, and the history of Native Americans and their land. But mushrooms are also signified in the idioms of industrial modes of production. This last, fungal form of existence tells something about frames of scalability. Central to Tsing’s theory of political economy, scalability has been a criterion for industrial development since the 1950s, but it is also a current principle for translation and story-telling.

In the 1950s, scalability was a matter for citizenship as well as resource use. America was the melting pot, where immigrants could be homogenized to face the future as productive citizens. Homogenization allowed progress: the advance of scalability in business and in civic life. This was the climate in which legislation was passed to unilaterally abrogate US treaty obligations to selected Indian tribes. In the language of the day, members of these tribes were said to be ready to assimilate into American society without special status; their difference would be erased by law. (199)

“Scalability” involved a general dissemination of a standardized mode of production and consumption, coupled with ideologies of *assimilation*. Digesting the Indians was a political agenda, as much as the rhetoric of biological “outsourcing” describes relations of fungal symbiosis in economic terms today. Biology often describes organisms with the words of the market. But «fungi have always been recalcitrant to the [Weberian] iron cage of self-replication.» (144)

Like bacteria some are given to exchanging genes in nonreproductive encounters (“horizontal gene transfer”); many also seem averse to keeping their genetic material sorted out as “individuals” and “species,” not to speak of “populations.” When researchers studied the fruiting bodies of what they thought of as a species, the expansive Tibetan “caterpillar fungus,” they found many species entangled together. When they looked into the filaments of *Armillaria* root rot, they found genetic mosaics that confused the identification of an individual. (143)

Mushrooms repopulating industrial deserts are promiscuous and expanded selves. Like a feminist troupe, you invite one for dinner and various others will show up. This is called co-development. Co-development has been observed and theorized by biologist Scott Gilbert. He claimed that «nature may be selecting ‘relationships’ rather than individuals or genomes.» (142) Complexes of organisms and their symbionts, such as the forest and the mushrooms, tend to shape the road to the development of new species. The pickers, the packagers, the sellers, the buyers, distributors and the chefs are all components of this evolutionary unit, the “holobiont.” But not on the scale of “symbiosis,” with a host and guest dynamics, as it seems at first sight.

Modern nature diversified based on a scientific model of self-replicating things, with analogous scales, «models of the kind of nature that technical prowess can control.» (140) The discovery of the stability of self-replicating properties of DNA in the 1950s was «the jewel in the crown of the modern synthesis.» (Ibid.) In the model of self-replication, each scale transfers a self-enclosed genetic inheritance. With the foundation of evolutionary developmental biology, however, things changed. Specifically, in studies of the *Euprymna scolopes*, “a tiny Hawaiian squid” colloquially known as “the bob-tailed squid,” it has been observed that juvenile squids do not produce their organs unless they come into contact with a particular species of bacteria, *Vibrio fischeri*, that they must encounter in the seawater (Ibid.). It is not the opposite sex that induces reproduction. This, and other examples, challenge our concept of generation, which is again, informed by modern industrial scales such as seriality. The interspecies ties of mushrooms constitute a similar challenge to the seriality of generation, which unifies in the plantation model both industrial settlements and DNA replication. Mushrooms extend beyond the single root, to the whole patch, and to different patches in the forest. “Mychorrhal networks” proliferate when the fungus extends its body into the host’s root and sucks some of the host’s carbohydrates with «specialized interface structures, made in the encounter.» (138) Some fungi did not expand and inhabit a host without fruitful bodies. But the relation of plant and fungal associates is never the same within the patch. No patch is “representative.” Each one has its own history, and this is what makes it difficult to think of the mychorrhal network as a utopian political paradigm. Anna Tsing defines this political potential as a “latent commons,” an entanglement that *might* be mobilized in a common cause. Such potential relies on shifting alliances and coalitions that go well beyond the friend/enemy paradigm that still belongs to the serial binarism of disciplined reproduction.

The *matsutake* mushroom is not a symbol for utopian politics for another reason: because of the processes of commodification and standardization through which it goes. Like every other food supply, mushrooms transition from being an object of the “gift economy” to the “salvage accumulation” of the current capitalist economy, and vice versa. We live in “salvage accumulation.” And we are not mushrooms. Even in the re-naturalisation of the activity of picking, when mushrooms once again become trophies of the hunters, when they are

not “alienated” as commodities, their memory in exile is haunting. Freedom is a ghost-ridden memory for the gatherers. Their narratives are haunted by labor, even when rejecting labor and claiming gathering as freedom (78). Factual scales of “freedom” continuously divide human and nonhuman. Freedom appears here and there in Tsing’s writing as the currency of translation. Ambiguously claimed both by the labor force in terms of non-wage labor, and by investors and policy-makers, freedom tends to be identified on both fronts with the universality of money. It constitutes a back-up door for capital. For when freedom is claimed, performed and signified, capital follows close behind.

Tsing’s political economy even compares the dollar and the yen, in dangerous liaisons, through the fungal signifier. Since the ultimate market of the mushroom is Japan (and Japanese kitchens all-around the world), she reads Japanese-American hegemonic politics against the grain, and confronts their divergent forms of imperialism. In doing so, she references Gibson-Graham and Hardt and Negri, «the most trenchant early twenty-first century anticapitalist critics.» (66) Tsing’s synthesis sounds as follows: capitalist and noncapitalist forms interact in pericapitalist spaces (Ibid.). Capitalism is only one form among many economic models and behaviors, but it acts with a tendency to become hegemonic and all encompassing. On one hand, a segregated economic form behaves like infestive weeds in the garden (pericapitalist). On the other hand, it depends on noncapitalist forms of life. And it is only through this economic diversity that accumulation is possible. This is the meaning of “post-capitalist” politics, how to confront and navigate salvage accumulation. How is it even possible to live in capitalist ruins, where unregulated production is translated into commodity chains by an abstract and intermittent offer-demand mechanism as rigorous as science, and even imagined as freedom?

Tsing’s style has been defined as “a riot” of short chapters, like the flushes of mushrooms that come up after rain (*The Guardian*). Flushes and patches disorient the common currency of the “fields;” and not only as a metaphor. A “rush” of stories constitutes new assemblages in a bond of human and nonhuman (*Anthropological Quarterly*). Nevertheless, Anna Tsing’s co-evolutionary object definitely realizes Barbara Cassin’s notion of the untranslatable. All attempts to restore a given sense of politics determining life will fail the novel political space of Tsing’s language. The adventures of the mushroom at this given time are so immanent to the Babelic diversity of her languages that we won’t dare to restore a universalist story in its name. But we can learn to translate local forms of life’s insurgencies. We have a hunger for realism. Out of the metaphoric use of the mushroom, the multitude of jargons and narrative scales can still be filtered by scientific accountability. And this is what really satiates the appetite.



*Recensione*

## **S. Guidi, *L'angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans cartesiana***

FrancoAngeli 2018

Jacopo Francesco Falà

Lo studio in oggetto, frutto di una notevole erudizione e di una evidente padronanza dell'argomento trattato, ha il merito di elaborare una originale ricostruzione storica che precisa il rapporto tra Descartes e la speculazione teologico-filosofica della cosiddetta seconda Scolastica in merito ai nessi tra le teorie angeleologiche comunemente accettate tra Cinque e Seicento e la dottrina cartesiana sull'anima. L'attenta valutazione del portato tardoscolastico viene affiancato da uno studio filologicamente rigoroso sulla tradizione platonica che innerva il Rinascimento e il *milieu* intellettuale francese contemporaneo a Descartes, con approfondimenti su autori generalmente poco frequentati. Su questo accurato panorama storico-filosofico delle possibili influenze dirette e indirette si innesta come punto di arrivo del saggio una ricognizione sull'elaborazione dottrinale cartesiana, considerata secondo il criterio evolutivo dello sviluppo cronologico del pensiero, con particolare attenzione al passaggio – che l'A. interpreta sostanzialmente nel senso di una discontinuità (pp. 320-333) – tra la prospettiva del *Discours de la méthode* e quella delle *Meditationes metaphysicae* a riguardo del rapporto tra modelli angeleologici e teoria del *cogito* (nel *Discours*) / teoria della *res cogitans* (*Meditationes*).

Precisiamo sin da subito: dedurre dallo studio dell'A. la presenza di una surrettizia riproposizione cartesiana dei modelli angeleologici tardoscolastici trasposti nell'ambito della psicologia umana sarebbe una conclusione fallace, assolutamente non in grado di rendere ragione e merito della complessità dell'analisi condotta. Tuttavia, è pur vero che il punto teorico da cui muove il saggio è appunto la constatazione dell'esistenza di una certa «analogia tra la *res cogitans* e gli angeli delle Scuole» (p. 28), senza nulla voler togliere all'originalità della posizione cartesiana, in particolare quella espressa nelle *Meditationes*, che è giustamente reputata non riducibile *sic et simpliciter* a contenuti presenti nella tradizione precedente. Già interpreti del calibro di Jacques Maritain, Geneviève

Rodis-Lewis, Emanuela Scribano, Tiziana Suarez-Nani, Mário Santiago de Carvalho (prefatore del volume) avevano in vario modo e secondo varie prospettive notato il parallelismo tra angelo scolastico e *mens* cartesiana. Il merito precipuo dell'ulteriore e più profondo studio dell'A. consiste nell'aver mostrato concretamente attraverso i testi come non esista di fatto una univoca e granitica 'dottrina tradizionale' in ambito psicologico e angeleologico: esiste sì una certa chiarezza terminologica, dalla quale però, più che una posizione definibile, si ricava nell'analisi storica un'oscillazione tra paradigmi contrastanti, ovvero quello di Agostino e quello di Aristotele, dalla quale non scaturisce una vera sintesi precisamente circoscrivibile e universalmente accettata. Nella seconda Scolastica troviamo infatti, al contrario, un dibattito apertissimo, caratterizzato peraltro nel tempo da una sempre più incisiva ed efficace influenza del modello platonico e agostiniano rispetto a quello aristotelico, che era stato il punto di partenza del grandioso ma fragile tentativo di armonizzazione operato da Tommaso d'Aquino. Tuttavia, possiamo forse davvero a ragion veduta grazie a questo saggio affermare che in realtà nessuno tra gli autori coevi o immediatamente precedenti a Descartes segue in modo acritico Tommaso su temi quali la natura, l'autocoscienza, la gnoseologia, l'individuazione dell'anima in quanto unita al corpo, dell'anima in stato di separazione, dell'angelo. Non solo, Tommaso è messo in discussione anche per ciò che concerne il rapporto anima-corpo: le tesi più audaci e originali del *Doctor Angelicus* come quelle relative al desiderio naturale e cogente dell'anima di unirsi al corpo, in quanto sua forma (pp. 70-72); la 'violenza', 'innaturalità' o '*praeter-naturalità*' (a seconda dei testi tomisti) dell'anima in stato di separazione, la *materia signata* come principio di individuazione (72-76); l'unicità della natura dell'anima pur nei due *modi essendi* che può assumere (pp. 95-99); il criterio di distinzione tra anime e angeli in base all'*unibilitas* al corpo (p. 69); la necessità assoluta per l'anima in stato d'unione di ricorrere a *species* per avere autocoscienza di sé (pp. 104-105) sono essenzialmente abbandonate e/o profondamente riviste dagli autori cinquecenteschi con i quali Descartes si confronta.

Assistiamo infatti, nel tempo, a una progressiva 'platonizzazione' della concezione dell'anima che va sempre più ad approssimarsi per natura e capacità conoscitive a una sostanza separata come l'angelo. Già Scoto, per esempio, postulava una sostanziale univocità gnoseologica tra angeli e anime, considerando entrambi capaci in sé di conoscere senza l'ausilio delle *species*. Per il maestro francescano, l'anima del viatore è costretta a ricorrere ad esse solo ed esclusivamente a causa dell'impedimento costituito dal peccato originale. Un motivo, dunque, strettamente teologico e che indica nel fondo una sostanziale continuità tra angelo e anima nello stato pre-lapsario (p. 121).

Anche all'interno dell'ordine domenicano e addirittura tra quelli che sono a ragione considerati come i più strenui difensori di Tommaso ovvero i suoi commentatori tra XV e XVI secolo come il Caietano, il Ferrariense, Capreolo assistiamo a un profondo rimaneggiamento in senso platonico delle dottrine difese dal Maestro. In questi e negli autori gesuiti della seconda Scolastica diventa

sempre più centrale il tema dell'anima in stato di separazione, ovvero quell'anima separata oggetto di numerosi trattati tra fine Cinquecento e inizio Seicento. Già il Caietano contesta qualsiasi tipo di innaturalità o violenza dello stato di separazione dell'anima, considerandola invece (curvando così significativamente la prospettiva di Tommaso) semplicemente soprannaturale, all'interno di una dottrina che non vede più l'anima come dotata di una natura unica con due possibili *modi essendi*, ma a tutti gli effetti come dotata di due distinte nature: forma del corpo da una parte e forma immateriale sussistente dall'altra (p. 139).

Con il fiorire della trattatistica cinque-seicentesca, poi, il punto di vista si capovolge del tutto. Nella concezione di Tommaso, la separazione dal corpo è per l'anima uno stato del tutto transitorio, nel quale si conserva un appetito naturale rispetto allo stato di unione, che è il vero stato naturale e che sarà finalmente di nuovo realizzato con la ricongiunzione al corpo glorificato dopo il Giudizio Universale. La resurrezione dei corpi è dunque per Tommaso un evento sì soprannaturale, ma perfettamente inscritto nella dinamica della «naturale attitudine e inclinazione» dell'anima all'unione con il corpo (p. 91). Se così possiamo dire, in Tommaso è lo stato di unione il punto di partenza e di arrivo per l'anima, che solo da unita al corpo compie veramente la propria natura. Al contrario, pensatori della Seconda Scolastica come Baltasar Álvarez – a cui va ascritto il *Tractatus de anima separata*, volume che integra il Corso Gesuita Conimbricense di commento alle opere di Aristotele – o Francisco Suárez mettono sempre più l'accento sulla sostanzialità e indipendenza dell'anima dal corpo e sulla potenza conoscitiva dell'anima separata (dato particolarmente rilevante in rapporto ai futuri sviluppi cartesiani), avvicinando dunque sempre di più il paradigma psicologico a quello angeleologico. Va sottolineato in particolare come la capacità per l'anima separata di conoscere se stessa immediatamente e senza l'ausilio delle *species*, ovvero solo tramite se stessa – tesi sostenuta in modo originale dagli autori sopracitati – rappresenti un ponte metafisico che connette conoscenza di sé a conoscenza di Dio: «l'anima separata è insomma immediatamente consapevole dell'esistenza di un ordine metafisico, e quindi, pur senza l'utilizzo delle *species*, conosce intuitivamente come necessaria l'esistenza di un Creatore ordinatore del mondo» (p. 199).

A questo variegato panorama che caratterizza la tradizione di pensiero della seconda Scolastica, di impostazione più aristotelica, anche se, come abbiamo visto, innervata di platonismo, si aggiunge poi il portato di un'altra tradizione, quella più schiettamente neoplatonica che prende avvio nel XV secolo con Marsilio Ficino e che diverrà particolarmente influente nella Francia dell'epoca di Descartes. Ficino valorizza i larvati attributi angelici dell'anima già emersi nel dibattito precedente sostenendo una immediata identità di specie dell'anima con le sostanze separate (pp. 224-225). Anima e angelo hanno in comune non solo la propria natura, ma anche l'essere capaci di operazioni esclusivamente intellettuali, in modo del tutto indipendente dalla materia, e non solo *post-mortem*. Egli ritiene infatti che l'autocoscienza riflessiva sia un'operazione del tutto svincolata dal corpo, un'attività che pertiene alla mente umana già in questa

vita e che caratterizza anche le sostanze separate. Un'autocoscienza pura, senza legami con i sensi né con la fantasia, iscrivibile in una noetica che accomuna uomini e angeli (p. 225).

Da queste premesse, alcuni agostiniani (e dunque in varia misura neoplatonici) francesi della Francia del primo Seicento saranno protagonisti di quella che possiamo a buon diritto chiamare una 'angelizzazione dell'anima': il parallelismo tra anima e angelo diventa un *topos* in autori come Pierre de Bérulle, René du Pont, Scipion Dupleix, André du Laurens, Louis Richeome, Antoine Sirmond fino a giungere a Jean de Silhon, figura centrale nella ricostruzione dell'A., che giunge a sostenere una sostanziale coincidenza tra la teoria psicologica elaborata da quest'ultimo e quella che fa da sfondo alla prima formulazione del *cogito* cartesiano: «l'intuizione del *Discours* dipende alla base da una psicologia intellettualista che ritroviamo già accennata nelle *Regulae* e che non ha nulla di differente da quella di Silhon» (p. 251). Perfettamente inserito nella temperie della propria epoca, Silhon postula innanzitutto un'identità qualitativa tra angelo e anima, attribuendo all'anima una facoltà intellettuale pura, autonoma rispetto alla materia e capace di una conoscenza intuitiva e immediata (p. 245). Inoltre, egli sostiene in modo originale che ogni atto conoscitivo è accompagnato nella mente da un «atto di riflessione», ovvero da una presenza dell'intelletto a se stesso che configura una coincidenza tra intelletto e oggetto dell'intellectio, aprendo lo spazio a un «livello indipendente e astratto di intellectione» (p. 252), che «trascende i supporti materiali» (p. 247), ovvero il corpo, nonché la dinamica conoscitiva mediata dalle *species* sensibili (*ibid.*). Grazie a questo atto di riflessione la mente conosce i principi primi e le nozioni innate, conosce se stessa e – qui il passaggio cruciale – conoscendo se stessa conosce Dio. Per utilizzare le parole dell'A., l'«*acte de reflexion*» di Silhon costituisce una sorta di «prototipo del *cogito* cartesiano» (p. 248), ottenuto «trasferendo sull'anima delle peculiarità implicitamente angeliche, ammesse per lo stato di separazione» (*ibid.*). La valorizzazione dell'autoriflessione fa entrare in crisi non solo il modello aristotelico dell'anima-forma, ma anche e soprattutto quello dell'anima *tabula rasa* (p. 254), poiché viene qui ammessa una conoscenza pura e autoreferenziale del tutto simile a quella che le Scuole concedevano agli angeli in quanto capaci di cogliere principi e apprensioni che ne orientano la vita cognitiva e le azioni indipendentemente dall'acquisizione di specie sensibili. L'innatismo di Silhon costituisce una sorta di anticipazione, pur senza coincidere con essa, della gnoseologia cartesiana tratteggiata nelle *Meditationes*, che prenderà le mosse proprio da nozioni che la mente trova in se stessa, prima tra tutte quella di Dio.

Gli ultimi due capitoli sono infine dedicati a seguire la parabola dell'evoluzione del pensiero psicologico cartesiano dalle *Regulae ad directionem ingenii* fino a *Les Passions de l'âme*, passando ovviamente per il *Discours* e le *Meditationes*. La contestualizzazione tratteggiata nelle precedenti sezioni, che ha messo in luce le analogie tra il pensiero di Descartes e quello di autori coevi e passati, permette ora di apprezzare con maggiore consapevolezza le parti più originali e addirittura rivoluzionarie dell'insegnamento cartesiano. In particolare, l'A. evidenzia la

deflagrante novità delle *Meditationes*, anche in rapporto al resto della produzione di Descartes stesso, sottolineando due aspetti: la sostanzializzazione del *cogito* che diventa *res cogitans* (pp. 326-333) e la distinzione reale tra *res cogitans* stessa e *res extensa* (pp. 360-376). Si tratta di tesi effettivamente difficilmente riferibili nella loro nettezza alla speculazione precedente. Anche qui, ad ogni modo, tornano vestigia e prestiti lessicali dall'elaborazione teologica tardoscolastica: per esempio, per spiegare il rapporto tra *res cogitans* e *res extensa* senza ricorrere al concetto di unione *per se* (tema nodale nella polemica che opporrà Regius a Voetius, su cui pp. 387-390) Descartes ricorre all'espressione «*intime praesens*» (presenza intrinseca), mutuata dall'angeleologia suareziana (pp. 351-352). Analogamente, descrivendo la *mens*, ovvero la *res cogitans*, nella sua sostanzialità e separatezza rispetto al corpo, Descartes la qualifica come «*res completa*», altro sintagma che troviamo anche in Suárez, nella trentatreesima delle *Disputationes metaphysicae*, utilizzato ancora una volta in ambito angeleologico (pp. 360-374). Tutto questo, come già detto, senza nulla togliere all'originalità della posizione cartesiana, in quanto questo lessico, che Descartes trova altrove, viene messo a disposizione di una differente e innovativa riconfigurazione complessiva della concezione dell'anima umana in sé e in rapporto al corpo.

In conclusione, il saggio analizzato si configura come contributo rilevante per qualsiasi ulteriore tentativo di ricognizione delle fonti cartesiane dirette e indirette in merito all'evoluzione del pensiero del filosofo francese in ambito psicologico. In particolare, appare rimarchevole la capacità dell'autore di padroneggiare con uguale maestria storia della filosofia medievale e moderna: i capitoli su Tommaso e la seconda Scolastica sono frutto di una dettagliata conoscenza delle dottrine medievali, che si coniuga armonicamente con la piena consapevolezza di tutte le questioni connesse al *focus* principale degli interessi dell'A., ovvero Descartes e l'ambiente intellettuale francese del Seicento. Unici ostacoli a una più immediata e semplice fruizione sono la costante presenza di citazioni in lingua originale senza traduzione e l'assenza di una conclusione che tiri le fila di una così articolata disamina. Si tratta di piccoli dispositivi che avrebbero eventualmente reso più agevoli lettura e comprensione, ma che non inficiano in alcun modo l'ottima qualità del testo.



*Recensione*

**D. Verardi, *Logica e magia. Giovan Battista Della Porta e i segreti della natura***

Agorà & CO. 2017

Teresa Esposito

Il dibattito sulla magia naturale nel Rinascimento è tra i più vivi e complessi. Il presente libro ha l'obiettivo di sondare i fondamenti della magia naturale di uno dei più celebri protagonisti del dibattito filosofico italiano del XVI secolo, Giovan Battista Della Porta (1535-1615).

L'A. mostra come Della Porta, figlio della cultura umanistica, prediliga un metodo di studio eclettico, impostando la propria proposta concettuale alla luce di un aristotelismo sfumato, aperto all'albertismo rinascimentale e alle acquisizioni della tradizione della fisica e della cosmologia di Tolomeo.

Nella prima parte del volume, l'A. fa esplicito riferimento a numerosi intellettuali napoletani seguaci in vario modo dell'aristotelismo propugnato a Padova nel XVI secolo. Tra di essi, l'A. dedica particolare spazio al logico Francesco Storella, meritevole di aver aperto la strada a una profonda riconsiderazione della possibilità che possa darsi scienza, anche in senso aristotelico, di quei dati empirici ritenuti rari o irregolari altrimenti appannaggio di spiegazioni "superstiziose".

Lo studio della lezione storelliana, così viva a Napoli al tempo della scrittura della prima edizione della *Magia naturalis libri IV* (1558), aiuta l'A. a inserire il giovane Della Porta nel vivace e fecondo contesto intellettuale napoletano della seconda metà del '500. In questo modo, egli può gettare nuova luce sul retaggio del peripatetismo napoletano e sul ruolo che esso ha potuto esercitare sul pensiero di Della Porta.

D'altro canto, è Storella ad affermare significativamente che "la magia naturale non è affatto estranea agli insegnamenti di Aristotele" (cfr. p. 30), giustificando così una lettura in chiave peripatetica della magia naturale. Inoltre, sempre a Storella, sembra risalire quella sensibilità astrologica che fa dell'arte di Urania quasi il *trait d'union* tra la logica e la magia (cfr. p. 23).

Facendo appello agli insegnamenti degli umanisti Giovanni Pontano e Giovanni Abioso da Bagnolo e mostrandone il loro legame con la cosmologia aristotelica, l'A. riconduce anche le nozioni di ottica, *perspectiva*, e di *influxus* (definito come l'azione radiale del cielo capace di attualizzare le virtù occulte insite nel mondo sublunare) ai principi 'razionali' che sono alla base della magia naturale di Della Porta.

Per Della Porta, il conoscitore e indagatore dei segreti della natura deve essere necessariamente un "buon filosofo", descritto come colui che è in grado di comprendere e cercare le "cause delle cose". Una corretta interpretazione della logica aristotelica rappresenta il punto di partenza di ogni seria indagine del mondo naturale. Contemporaneamente essa svolge un ruolo fondamentale nel dare forma alla professione del mago naturale, distinguendola dalla figura del filosofo naturale. Della Porta fa del mago, ossia del "professore di segreti", non solamente un esperto di filosofia, ma un conoscitore di una ben più ampia gamma di interessi, che comprendono la medicina, l'arte della distillazione, la pneumatica, l'agricoltura, la matematica, l'ottica e l'astrologia. Egli è ben consapevole dei limiti conoscitivi dell'uomo rispetto alla vastità e alla complessità della natura e, pertanto, sente la necessità di analizzarla nei vari campi di specializzazione. È questa consapevolezza che pone Della Porta ad assumere un atteggiamento critico nei riguardi di una lettura rigida dell'aristotelismo, della quale la Chiesa della Controriforma era massima rappresentante.

Si è detto dell'accento posto dall'autore sulla tradizione del tolemaismo rinascimentale. In effetti, anche grazie all'influenza del fratello maggiore Giovan Vincenzo, una posizione significativa nella formazione dellaportiana è rivestita dall'astrologia. La centralità conferita da Della Porta all'arte di Urania costituisce una logica conseguenza dell'importanza che essa svolge nel metodo d'indagine di Della Porta dello studio della natura. L'A. collega il metodo dellaportiano di indagine dei fenomeni naturali, basato sull'analisi delle cause astrali, alla lezione dell'albertismo: aperto, nel Rinascimento, anche al tema dei segreti della natura (cfr. pp. 29-32). La conoscenza dell'astrologia è, infatti, un prerequisito indispensabile del mago naturale, il quale, al fine di comprendere le virtù occulte contenute nel grembo della natura, deve essere in grado di analizzare le reciproche relazioni tra gli astri e il mondo terrestre. Centrale è anche il ruolo dell'esperienza nella conoscibilità degli effetti o accidenti dei fenomeni naturali, in quanto utile a comprendere le cause astrali (sufficienti) che hanno portato al sorgere delle virtù occulte.

Tra la fine del '500 e i primi decenni del secolo successivo, il dibattito astrologico assume eco considerevole nel panorama culturale europeo. L'astrologia, con le devastanti implicazioni legate alla predizione del futuro dell'uomo e alla negazione del libero arbitrio, era vista con sospetto dalle autorità ecclesiastiche. Essa rappresenterà uno dei maggiori punti di scontro del filosofo napoletano con l'Inquisizione. L'A., nella seconda parte del volume, illustra lo sforzo che Della Porta intraprende nel voler sottrarre l'astrologia alla demonologia e alle false accuse della censura controriformista. Ciò avviene sempre inserendo l'interesse



di Della Porta in materia astrologica nella tradizione filosofica del peripatetismo coevo.

Particolarmente significativo appare, infine, il tentativo di proporre un primo confronto tra le argomentazioni dellaportiane relative all'inutilità del ricorso ai demoni nel corso dell'indagine naturale, e la proposta di Pietro Pomponazzi, autore di un celebre *De incantationibus* nel quale l'esistenza dei demoni veniva finanche negata (cfr. pp. 85-95).

In conclusione, il libro si presenta come un interessante primo passo verso la restituzione di una dignità filosofica alla lezione di Della Porta. L'attenzione posta alle "fonti prossime" di Della Porta, come nel caso di Storella, di Abioso o di Pontano, giustifica l'ampio riferimento alle sue "fonti medievali", contribuendo così in modo significativo all'individuazione delle complesse traiettorie che il sapere scientifico può aver seguito, tra Medioevo e Rinascimento, fino al primo sorgere della rivoluzione scientifica di Galileo.