

ETICA & POLITICA ETHICS & POLITICS

XXVIII, 2026, 1

www.units.it/etica



**Edizioni
Università
di Trieste**

ISSN 1825-5167

M o n o g r a p h i c a

**MARCEL GAUCHET, CLAUDE LEFORT E LA QUESTIONE
DEMOCRATICA**

- Mattia Di Pierro *How to Read Sur la démocratie?
Guest Editor's Preface*
- Andrea Lanza *Un articolo, quattro mani, due visioni.
L'irriducibile scarto prospettico tra Claude
Lefort e Marcel Gauchet*
- Fabio Ciaramelli *La democrazia come istituzione continua di sé
stessa*
- Stéphane Vibert *L'espace symbolique du social: la totalité
comme perte et comme horizon*
- Edoardo Girardi *Capitalismo, democrazia e pluralizzazione del
moderno, a partire da Sur la démocratie*

S y m p o s i u m I

**Alessio Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, Mimesis, Sesto San
Giovanni-Udine 2023**

- Luigi Corrias *Representing and Responding in Legal Judgment: from
Interpreting the Constitution to Law in the
Anthropocene*
- Maud Coudrais *Il Dharma del giudizio. Sul Damma del
giudizio di Alessio Lo Giudice*
- Rita Fulco *Una concezione radicalmente umana del diritto*

- Letizia Konderak *Infondatezza normativa e ineluttabilità del giudizio: ritratti fenomenologici dei paradossi della giustizia*
- Serena Tomasi *Il giudizio nella sua dimensione umana: superare il dramma a partire dalle parole*
- Alessio Lo Giudice *Umanità e normatività: alle radici del concetto di diritto. Risposta ai miei critici*

S y m p o s i u m I I

Emilio Carlo Corriero, *La filosofia come orientamento. Un nuovo senso da assegnare alla terra, Einaudi, Torino 2024*

- Maurizio Balistreri *Ontologia non sostanzialista e responsabilità morale nella filosofia della natura: fondamenti teorici e implicazioni etiche*
- Elena Casetta *Vortici nel ruscello. Quale ontologia per l'Antropocene?*
- Gabriele De Filippo *La vita che parla: orientamento della materia, IA e la nuova grammatica del vivente*
- Germana Pareti *Dallo spaesamento all'orientamento. Suggerimenti sul futuro della filosofia (e della terra)*
- Emilio Carlo Corriero *Che cosa significa orientarsi nell'azione? Risposta ai miei critici*

V a r i a

- George M. Coghill *On the Modal Indeterminacy of a Free Choice: Updating Donald M. MacKay's Argument for Logical Indeterminacy*

- Volfango Lusetti *“Cancel Culture” e formazione/infrazione dei Tabù nelle culture umane*
- Giulia Mascarello,
Barbara de Mori,
Pierfrancesco
Biasetti, Anna Pinto
& Stefania Crovato *Animali e consumo alimentare: prospettive etiche e argomentazioni che orientano le scelte dei consumatori in relazione al cibo*
- Vallori Rasini *Tecnica e libertà. Sul punto di vista di Günther Anders*
- Daniel Rueda
Garrido *Laclau and Populism. Rhetorical Discourse as a Construction of ‘the People’ or as a Manifestation of a Shared Identity?*
- Adriano Zambon *Advertising and the Ordinary Concept of Fairness: A Philosophical Perspective*
- Roberto Leone
Zellini *Note sul naturalismo esangue e prospetto del naturalismo luciferino*

Information on the Journal/Informazioni
sulla rivista

Monographica

**MARCEL GAUCHET, CLAUDE LEFORT E LA QUESTIONE
DEMOCRATICA**

How to Read *Sur la démocratie*? Guest Editor's Preface

Mattia Di Pierro*

¹ Università degli Studi di Milano

* Correspondence: mattia.dipierro@unimi.it

Abstract: These pages serve as a brief introduction to the Focus dedicated to the article *Sur la démocratie. Le politique et l'institution du social*, written by Claude Lefort and Marcel Gauchet in 1971 and recently republished in an Italian edition. After sketching the essential historical context in which the article took shape and first appeared, the introduction outlines its significance in relation to two main questions. The first concerns the article's importance as the text in which the "theory of the institution of the social" — shared by thinkers such as Lefort, Castoriadis, Gauchet, and Abensour — receives its first systematic presentation. The second shows how the concepts developed in *Sur la démocratie* can help us make sense of society, politics, democracy, and the challenges of our own time.

Citation: Di Pierro, Mattia. 2026. How to Read *Sur la démocratie*? Guest Editor's Preface. *Etica & Politica / Ethics & Politics* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38445>

Keywords: Claude Lefort, Marcel Gauchet, Cornelius Castoriadis, Symbolic, Institution, Democracy

Received: 28/03/2026
Accepted: 04/04/2026
Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Claude Lefort and Marcel Gauchet's article *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social* was published in 1971 in issues 2–3 of the journal *Textures*¹. The text is based on notes taken by Gauchet during Lefort's course in General Sociology at the University of Caen between 1966 and 1967. The volume in which this article appears, titled *Du politique*, marks a turning point for *Textures*; a profound reorientation of its editorial direction. Founded a few years earlier in Belgium around the chair of the philosopher Max Loreau², the journal is now moving to Paris, with a new editorial board that includes Gauchet himself, the two founders of the *Socialisme ou Barbarie* group—Lefort and Cornelius Castoriadis—and, shortly thereafter, Miguel Abensour³.

A concise editorial introduction opens the *Du politique* issue, laying out the journal new direction. The newly formed editorial board affirms its commitment to an anti-authoritarian transformation of the existing social order, while seeking to establish the foundations for a renewed thought—one that does not merely interpret the world differently but actively participates in its transformation. Central to this project is the call for a new political philosophy capable of understanding the social and the political as interwoven threads of a single fabric. Such a philosophy would recognize that the very movement through which the social comes into being is also the movement through

¹ C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, «Textures», 2-3 (1971), pp. 7-78 ; trad. it. *Sulla democrazia : il politico e l'istituzione del sociale*, IISF Press, Napoli 2024.

² Among the founders were Jacques Dewitte, Marc Richir, and Robert Legros.

³ Jacques Lambinet, Robert Legros, March Richir e Max Loreau are the other members. For a history of the journal see F. Berthot, *Textures et Libre (1971-1980). Une tentative de renouvellement de la philosophie politique en France*, in J. Baudouin-F. Hourmant (a cura di), *Les revues et la dynamique des ruptures*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2007, pp. 105-129.

which it represents itself. In other words, the social must be conceived as a reflective dimension, constituted through an ongoing process of self-questioning.

The theoretical proposal outlined in the brief space of the editorial is the result of a long process of intellectual maturation, rooted above all in the work of Lefort and Castoriadis. Despite the tensions that led to Lefort's departure from *Socialisme ou Barbarie* in 1958, the two thinkers, from the late 1960s onward, found themselves operating within a shared field of inquiry⁴. They both had come out of Trotskyism, through a critique of Stalinism, and a sustained engagement with Marx; as early as the 1950s, they had challenged deterministic readings of his work, openly criticizing the reductionist tendencies at play in certain passages. After the dissolution of *Socialisme ou Barbarie* in 1968, they reconnected in the context of the *Cercle Saint-Just*, where their discussions ranged across the dangers of totalitarianism, the nature of democracy, political modernity, or the relationship between modern and ancient democracy. During this period, both were also working in the wake of Maurice Merleau-Ponty, seeking to extend his intellectual legacy and to deploy his conceptual tools in the service of a renewed thinking of social and political dimensions⁵.

From the author of *Le visible et l'invisible*, Lefort and Castoriadis learned to call into question the frontal opposition between subject and object, as well as to criticize any "overhanging thought" (*pensée de surplomb*)—that is, any mode of thought that claims to grasp being in its totality and objectivity, any theory that imagines itself wholly external to the object it analyzes. A serious reflection on society, they conclude, cannot dispense with an awareness of its own belonging to the very social dimension it seeks to understand; it must recognize itself as historical and contingent, even as it strives to grasp a form of truth. From this perspective, both thinkers develop a sharp critique of structuralism and of those human sciences that treat society as an objectively knowable given datum⁶.

It is no coincidence that, in the same year in which issue 2/3 of *Textures* was published, Lefort, Castoriadis, and several members of the new editorial board—such as Gauchet and Richir—contributed to an issue of the journal *L'Arc* dedicated to Merleau-Ponty on the tenth anniversary of his untimely death. During this period, they were working through several key concepts in the phenomenologist's thought—such as "chiasm," "flesh", and above all "institution"—which would go on to structure their subsequent reflections, both individually and collectively.

⁴ About the relationship between Lefort and Castoriadis see at least F. Dosse, *Amitiés philosophiques*, Odile Jacob, Paris 2021, pp. 205-248; A. Chollet, *Claude Lefort. Un intrus à Socialisme ou Barbarie ?*, «Rue Descartes», XCVI (2019), n. 2, pp. 41-53; N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.

⁵ Il rapporto con la riflessione di Merleau-Ponty è diverso per i due autori. Lefort rimarrà sempre fedele al tentativo di applicare la fenomenologia del maestro, mentre Castoriadis finirà per criticarne l'ontologia, ancora ancorata al pensiero tradizionale. On Castoriadis see M. Di Pierro, *Istituzione e creazione. Castoriadis e Merleau-Ponty*, «Il Pensiero», LXIV (2025), n. 2, pp. 111-126; G. Labelle, *Cornelius Castoriadis lecteur de Merleau-Ponty. «Relation» ou «écart»?*, «Les Nouveaux Cahiers Castoriadis», (2024), n. 1, pp. 47-64; A. Chollet, *Castoriadis et Merleau-Ponty: fécondité d'une lecture*, in J. Melançon (dir.), *L'Intervalle du pouvoir. Postérité politique de Maurice Merleau-Ponty*, Kimé, Paris 2022, pp. 123-140. About Lefort see instead M. Di Pierro, *L'ontologia politica di Claude Lefort: dalla fenomenologia all'interpretazione del sociale*, in M. Di Pierro, A. Lanza, C. Terra (a cura di), *Pensare l'opera, pensare il sociale. La filosofia politica di Claude Lefort*, ETS, Pisa 2024, pp. 47-63; C. Dodemain, *Claude Lefort, Reader of Merleau-Ponty: From "the Proletarian Experience" to the "Flesh of the Social"*, «Journal of the CIPH», 96 (2019), n. 2, pp. 108-116; S. E. Gerçek, *From body to flesh: Lefort, Merleau-Ponty, and democratic indeterminacy*, «European Journal of Political Theory», 19 (2020), n. 4, pp. 571-59; B. Flynn, *Lefort in the Wake of Merleau-Ponty*, «Chiasmi International», 10 (2008), pp. 251-262; G. Labelle, *Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie de Claude Lefort*, «Politique et Sociétés», 22 (2003), n. 3, pp. 9-44.

⁶ See C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975; trad. it. *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano-Udine 2022; C. Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris 2007.

Within this framework, *Textures* assumes a particular significance: it becomes the vehicle through which this new theoretical proposal is presented, the outcome of a long trajectory that began in the early 1950s and runs from *Socialisme ou Barbarie* to the Cercle Saint-Just, from the critique of Soviet bureaucratic society to a increasing interest in modern democracy. In this light, the article *Sur la démocratie* assumes an almost distinctive, one might say foundational, character: it can be read as the site where this theoretical proposal is first articulated in a coherent and systematic way. Of course, the text is not published in the name of the entire editorial board. Yet it introduces a set of key concepts that—despite the differences in their respective approaches—would go on to shape the work of Lefort, Castoriadis, Gauchet, Abensour, and, to some extent, Richir, while also leaving their mark on a broader range of thinkers.

It would be reductive, however, to read this text merely as a transcription of notes from Lefort's course at the Université de Caen. A quick comparison with those notes—generously provided by Gauchet in the course of preparing the Italian edition—reveals a considerable distance, substantial reworking, and a high degree of systematization. *Sur la démocratie* is better understood as a systematic reworking, carried out by Gauchet from his own theoretical standpoint, of several central themes on which Lefort had long been engaged—themes he had brought into his Caen lectures, but which were also circulating among the members of *Textures* editorial board.

The “symbolic institution of the social,” the “originary division,” the “symbolic totality,” the concept of “the political,” the critique of reductionism and economism, as well as the definitions of totalitarianism and democracy—these are just some of the elements that *Sur la démocratie* brings together and present for the first time, and that would subsequently be taken up across a range of different authors and bodies of work. These same concepts would become the principal theoretical tools through which, from the 1970s onward, Lefort, Castoriadis, Gauchet, and Abensour developed their respective lines of inquiry, giving shape to what can be regarded as a genuinely original current within contemporary French political thought⁷.

And yet, despite its theoretical and historical importance, the text was never republished. It failed to reappear after the end of *Textures*, when members of the editorial board—now joined by Pierre Clastres—relaunched their collaboration in a new and more ambitious journal, *Libre*; nor was it included in any of the collections that Lefort and Gauchet published over the years. Beyond the few dozen copies in which *Textures* originally circulated, *Sur la démocratie* remained, for decades, accessible only to a small circle of specialists⁸.

While the text's length, its often opaque language, and the complexity of certain passages certainly did little to broaden its readership, its descent into obscurity also owes much to the troubled personal relationship between its two authors. The 1971 article itself lies at the heart of the conflict and eventual estrangement between Lefort and Gauchet. While the latter insisted on asserting his theoretical contribution to the text and took issue with

⁷ I presented this interpretive perspective in M. Di Pierro, *L'istituzione del sociale. Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Marcel Gauchet e l'eredità di Maurice Merleau-Ponty*, in F. Buongiorno, X. Chiaramonte (a cura di), *Istituire. Filosofia, politica, storia*, Meltemi, Milano 2024, pp. 71-92 e Id., *La teoria dell'istituzione del sociale. Lefort, Castoriadis, Gauchet, Clastres*, in F. Monateri, M. Pagan (a cura di), *Pensiero radicale. Sulla prassi istituyente. Almanacco di Filosofia e Politica 6*, Quodlibet, Macerata 2024, pp. 161-180.

⁸ For this reason, together with Roberto Esposito, Francesco Marchesi, and Geminello Preterossi, we decided in 2024 to publish an Italian translation in the *Institutio* series, with IISF Press.

his colleague's failure to acknowledge it, the former ultimately distanced himself from a piece in which he could never fully recognize his own position⁹.

The depth and striking contemporary relevance of *Sur la démocratie* emerge clearly in the texts gathered below. Andrea Lanza draws on the 1971 article to trace the points of convergence and divergence between Lefort and Gauchet. He shows that, despite sharing a common vocabulary and theoretical project, the two authors ultimately diverge in their understanding of history, the relationship between religion and politics, and the very institution of the social field. Stéphane Vibert sets out from an appreciation of the text's theoretical richness and the fertility of its concepts to argue that it « résonne encore puissamment dans le fracas géopolitique de nos années 2020 ». He pays particular attention to the notions of «symbolic totality» and «Decision» as frameworks for thinking about political community, highlighting their striking originality and their remarkable utility in making sense of the forces that animate and challenge contemporary democracies, populism included. The concern with contemporary relevance that marks Vibert's conclusions carries through into the two final texts in the collection, reinforcing the sense that *Sur la démocratie* speaks directly to our time. Fabio Ciaramelli draws on Lefort and Gauchet's work to rethink the ontology of modern democracy as a process of continuous self-institution and a project of emancipation. The theory of the institution of the social — with its insistence on the reflexive character of social life — amounts, in his view, to an «invito, attualissimo, a ripensare l'ontologia e l'etica della democrazia come forma di società, le cui difficoltà e i cui vicoli ciechi quest'ultima può imputare soltanto a sé stessa». Edoardo Girardi takes a different angle, focusing on the irreducible tension between democracy and capitalism that runs through *Sur la démocratie*. He reads the text as a crucial bridge between the sweeping rethinking of critical theory that unfolded in the 1970s and the debates over radical democracy that would come to define the intellectual landscape of the 1990s.

Milan, March 26, 2026

⁹ When asked about the matter years later, Gauchet maintained that the article published in *Textures* bore little resemblance to the original notes. 'I had put into it,' he recalled, 'everything I had learned and understood in the interval' between the course and the publication — that is, between 1967 and 1971. Since, he continued, 'Lefort then proved reluctant to acknowledge what I had contributed as original and had subsequently drawn on for his own benefit, and since my masochism had its limits, this affair ended up poisoning our relationship. See M. Gauchet, *La condition historique*, Gallimard, Paris 2003, pp. 203-204.

Un articolo, quattro mani, due visioni. L'irriducibile scarto prospettico fra Claude Lefort e Marcel Gauchet

Andrea Lanza¹

¹ University of Toronto; andrea.lanza@utoronto.ca

Abstract: This article focuses on “Sur la démocratie. Le politique et l’institution du social” published by Claude Lefort and Marcel Gauchet in the journal *Textures* in 1971. Owing in part to the absence of reliable sources, the article does not attempt to attribute parts or concepts of the text to either author. Instead, it examines the significant differences that we can underline in the ways Lefort and Gauchet conceive the overall meaning of the essay and its key ideas, including the overcoming of Marxism, the political institution of the social, and modernity. In the final section, the historical-philosophical model developed by Michel Foucault is mobilized to further develop a reading of the 1971 text within the theoretical frameworks of Gauchet and Lefort and in relation to their respective intellectual trajectories.

Keywords: Claude Lefort, Marcel Gauchet, Michel Foucault, democracy, modernity, marxism

Citation: Lanza, Andrea. 2026. Un articolo, quattro mani, due visioni. L'irriducibile scarto prospettico fra Claude Lefort e Marcel Gauchet. *Etica & Politica / Ethics & Politica* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38446>

Received: 11/02/2026
Accepted: 26/02/2026
Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

1. Una sorta di manifesto programmatico

Il primo numero del nuovo corso della rivista *Textures* si apre con un articolo firmato da Claude Lefort e Marcel Gauchet: *Sur la démocratie. Le politique et l'institution du social*¹. Questo testo, che chiamerò per comodità l'«articolo del 1971», può essere considerato una sorta di manifesto programmatico, sebbene non abbia affatto la chiarezza che si addice a un manifesto. L'articolo è tanto lungo dall'essere stato pubblicato sotto forma di libro in Italia². La recente traduzione italiana, a cura di Mattia Di Pierro, ha il duplice merito di aver riedito un testo mai ripubblicato in Francia, poiché è stato al cuore dell'allontanamento fra i due autori, e di aver reso la lettura un pochino meno difficoltosa, pur nel rispetto scrupoloso del gergo, talvolta datato, e della complessità sintattica dell'originale.

Che la sua forma sia ricorrentemente ermetica è il minimo che si possa dire. La rivista era piccola, i mezzi erano pochi e sicuramente non c'è stata nessuna forma di quello che oggi

¹ Una parte importante delle questioni che qui cerco di pormi hanno preso forma grazie a una discussione con Davide Frontini, con cui resto reiteratamente e recidivamente in debito.

² Cfr. C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie. Le politique et l'institution du social*, (1971), trad. it. *Sulla democrazia. Il politico e l'istituzione del sociale*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2024.

chiameremmo editing³. Tuttavia, l'articolo presenta alcune idee forti che hanno giocato un ruolo profondo nel gruppo redazionale, composto, oltre che da Claude Lefort e Marcel Gauchet, fra altri, da Cornelius Castoriadis, Pierre Clastres e Miguel Abensour. Ragionare sul ruolo giocato da questo testo all'interno del gruppo redazionale è particolarmente arduo: ciascuno dei pensatori che ho appena nominato ha una sua specifica traiettoria teorica che si nutre di dialoghi frequenti con gli altri. Il confronto intellettuale si sovrappone a relazioni personali, in certi casi molto strette, e anche per questo burrascose. Vale la massima che condensa la difficoltà della storia intellettuale: più un ambiente è ristretto e animato da relazioni frequenti, meno produrrà fonti. È quindi quasi impossibile analizzare la riflessione collettiva dagli esiti divergenti che i membri della redazione di *Textures* elaborano in quegli anni a partire da un comune lavoro di traslazione al sociale della fenomenologia di Merleau-Ponty⁴. Per comprendere cosa si debba intendere per riflessioni comuni con esiti divergenti è particolarmente esemplificativa l'opposizione fra l'adozione della categoria di simbolico, da parte di Lefort e Gauchet, e di quella di immaginario, preferita invece da Castoriadis. Le due scelte possono essere comprese autonomamente; tuttavia, la presa in considerazione del bisogno di differenziarsi, nonché della posta in gioco teorica che emerge in questa differenziazione ci permette di meglio comprendere l'una e l'altra scelta. Inoltre, questo articolo programmatico o, per essere più precisi, parte delle sue idee avranno un'influenza anche all'esterno della redazione di *Textures*, su di un certo numero di persone che guardava o, a posteriori, avrebbe guardato a quel gruppo (visibile soprattutto grazie alla presenza dei due i fondatori di *Socialisme ou Barbarie*) come una fonte d'idee e di ispirazione teorica⁵.

Chi vuole ragionarci sopra a oltre cinquant'anni dalla sua pubblicazione deve affrontare, oltre all'intrinseca complessità e, in alcuni passaggi, astrusità del testo, un'ulteriore difficoltà: l'articolo porta due firme. Sorge quindi spontanea la tentazione di attribuire idee e snodi concettuali all'uno o all'altro. Inoltre, se ci si immerge nelle note che Gauchet prese durante il corso di Caen, e che ha recentemente condiviso⁶, non si può non essere sorpresi. Si è di fronte a un corso d'introduzione generale alla sociologia in cui Lefort, da una parte, ripercorre alcuni grandi autori della tradizione sociologica per presentare le categorie principali, dall'altra s'interroga sul senso di quella che lui chiamerà «una sociologia degna del suo nome»⁷, una sociologia cioè che s'interroga su ciò su cui si fonda la società. A questo proposito, nelle note del corso colpisce l'assenza del termine-concetto d'istituzione in riferimento al processo istituyente della società, che costituisce la categoria chiave dell'articolo, fin dal suo titolo. Una serie di dubbi e domande s'impongono allora a chi s'interroga sulla genesi dell'articolo: che cosa è successo fra il corso di sociologia generale all'università Caen, nel 1966-1967, e la pubblicazione dell'articolo programmatico nel 1971?

³ Il fondo «Castoriadis» dell'IMEC ci permette di avere alcuni spaccati delle dinamiche interne del piccolo gruppo che, una volta spostato di fatto il baricentro da Bruxelles a Parigi, gestiva la preparazione dei numeri e la distribuzione dei numeri. Gauchet racconta che i redattori erano anche i «colpoteurs», i venditori ambulanti, della rivista (cfr. M. Gauchet, *La Condition historique*, (2003), Gallimard-Folio, Paris 2005, p. 198).

⁴ I lavori di Mattia Di Piero approfondiscono questo aspetto con profondità e precisione ricostruendo come il gruppo di *Textures* si ritrovi unito da parallele rielaborazioni e superamenti della concezione merleau-pontiana dell'istituzione; rimando in particolare a: M. Di Piero, *Toward a Political Ontology: Merleau-Ponty, Textures, and the Roots of the Theory of the Institution of the Social*, «The South Atlantic Quarterly», 124, n. 3, 2025, pp. 559-580; *L'istituzione del sociale. Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Marcel Gauchet e l'eredità di Maurice Merleau-Ponty*, in F. Buongiorno, X. Chiaramonte (a cura di), *Istituire. Politica, filosofia, storia*, Milano, Meltemi, 2024, pp. 71-92.

⁵ Ancora di recente, per esempio, qualcuno come Pierre Rosanvallon ha citato esplicitamente l'articolo del 1971 come punto di riferimento (cfr. Pierre Rosanvallon, *Notre histoire intellectuelle et politique (1968-2018)*, (2018), Seuil-Points, Paris 2020, p.78) come testo (il cui portato teorico è attribuito al solo Lefort) per comprendere il politico come «travail» di riflessività.

⁶ Faccio qui riferimento al file word «Cours de Sociologie Générale, prononcé par Claude Lefort (Université de Caen, année 1966-1967) - Retranscription des notes prises par Marcel Gauchet (étudiant en 1ère année de licence de philosophie)» condiviso dallo stesso Gauchet.

⁷ C. Lefort, *Préface à Les formes de l'histoire*, (1978), Paris, Gallimard-Folio, Paris 2000, p. 12. Sulla relazione fra Lefort e la sociologia, mi permetto di rinviare al mio *Looking for a sociology worthy of its name: Claude Lefort and his conception of social division*, «Thesis Eleven», (2021) n. 166, pp. 70-87.

Un 68, e non solo. Gauchet (che ha «scritto ed elaborato» il testo «sulla base di un corso dato Claude Lefort» – secondo quanto recita la prima nota dello stesso articolo) non è più uno studente che frequenta l'università grazie a un distacco per motivi di studio dal posto di professore delle medie, formatosi nella «*école normale*» di Saint-Lô – l'istituto magistrale della cittadina più vicina al suo paese natale, nella campagna normanna⁸. Gauchet ha preso parte all'effervescenza, alla «esplosione della presa pubblica di parola» del maggio⁹. Ora studia ora a Parigi; ha fatto numerosi incontri ed è protagonista del progetto di rilancio della piccola rivista *Textures* fino a quel momento basata in Belgio, in cui coinvolge Lefort, conosciuto a Caen, e, su suggerimento di quest'ultimo, Castoriadis. Soprattutto, è qualcuno che, pur probabilmente sentendo ancora molto forte il debito con Lefort, incomincia ad avere una propria interrogazione, a definire un cantiere intellettuale autonomo, irriducibile a quello del suo «maestro».

Resistendo allora alla tentazione di cercare di ricostruire di chi possa essere la tale idea e di chi talaltra, di chi una certa intuizione, di chi il bisogno di sistematizzarla, preferisco interrogarmi sul senso che questo testo ha nel percorso di ciascuno dei due. A prescindere dagli apporti dell'uno e dell'altro, e dalla fondamentale dimensione di elaborazione dialogica, mi sembra che il medesimo testo possa essere pensato come momento dei percorsi teorici dei due pensatori.

In particolare, intendo concentrarmi soprattutto su ciò che questo testo implica nel modo di pensare la storia quale chiave di interrogazione del sociale. Innanzitutto, mi concentrerò sul significato di questo manifesto programmatico per ciascuno dei due in relazione al marxismo. In un secondo momento, considererò l'articolo del 1971 come interrogazione della modernità, distinguendo ancora una volta il senso e la forma che questa interrogazione prende in Lefort e in Gauchet. Infine, metterò in relazione il senso dell'articolo per Lefort e Gauchet con la pratica della comprensione storico-filosofica delle discontinuità del pensiero praticata da Michel Foucault.

2. Liberazione dal determinismo riduzionista o alternativa al marxismo

La lunga prima frase dell'articolo del 1971 è inequivocabile: la comprensione della democrazia implica una «presa di distanza» dalle tesi del razionalismo liberale, ma anche una «presa di distanza» dalla «interpretazione della realtà sociale che oppone a queste il marxismo»¹⁰. Tale presa di distanza ha però due significati diversi per Lefort e per Gauchet.

Per Lefort l'affermazione di una critica radicale della concezione marxista della storia e del suo riduzionismo economicista è una sorta di punto di arrivo di un percorso pluridecennale: un gesto di liberazione da cui poi sviluppare un'interrogazione filosofica e politica dell'enigma del politico. L'elaborazione costante prima di una critica interna e poi di una rottura con il marxismo accompagna l'intera vita intellettuale e politica di Lefort fino a quel momento. Giocando con le espressioni, potremmo dire che quello di Lefort è da subito un marxismo dell'uscita dal marxismo – ma l'uscita prende molto tempo e molta fatica emotiva. La formulazione della critica radicale dell'esperienza sovietica e del consolidarsi di una nuova forma di dominazione di classe nei regimi dell'Est, in dialogo con quella elaborata dall'amico e fondatore di *Socialisme et Barbarie*, Cornelius Castoriadis, nasce da subito come una messa in questione dei riduzionismi in seno al marxismo che semplificano

⁸ La scuola per diventare maestri, racconta Gauchet, era una delle due sole possibilità per proseguire gli studi oltre le medie – l'altra, intrapresa dal fratello, era quella del locale seminario (*La condition politique*, cit., pp. 24-25).

⁹ M. Gauchet, *La condition historique*, (2003), Gallimard-Folio, Paris 2005, p. 38.

¹⁰ C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia*, cit., p. 37.

L'analisi di classe facendola coincidere con i rapporti di proprietà dei mezzi di produzione. In questa prospettiva, *Socialisme ou Barbarie* non solo metteva in luce la necessità di comprendere le articolazioni, insieme politiche e organizzative, del controllo operaio della produzione, ma poneva le basi per ripensare il farsi della storia a partire dalla forza creatrice del proletariato. Uscito su *Socialisme ou Barbarie* in forma anonima e poi integrato da Lefort in una raccolta di suoi saggi¹¹, l'articolo *L'expérience prolétarienne* costituisce un manifesto per pensare e praticare un marxismo che potremmo definire senza reali forzature operaista¹². Al contempo, già negli anni Cinquanta, Lefort affina il suo approccio metodologico attraverso la fenomenologia merleau-pontiana, nutrita e coniugata con un confronto assiduo con studi etnologici, antropologici e sociologici di diversi orientamenti¹³. È proprio attraverso questi studi che Lefort interroga esplicitamente Marx al punto da mettere in evidenza una tensione interna al pensatore tedesco: una tensione fra una visione teleologico-metafisica e una visione che Lefort definisce sociologica, in cui cioè ogni società costituisce un'unità, un sistema di valori che deve essere compreso e analizzato dal proprio interno. In questo senso, perfino la categoria di alienazione può e deve essere pensata in termini di coerenza dei sistemi valoriali e di possibilità per gli individui di sviluppare le proprie potenzialità all'interno del proprio universo di senso¹⁴.

Nel corso degli anni Sessanta, lungo due percorsi intrecciati, Lefort e Castoriadis si rendono conto che la critica interna al marxismo non è più sufficiente: i tentativi di mettere in valore un Marx della complessità vengono abbandonati. L'intero marxismo è ormai giudicato come intrinsecamente economicista. Evidentemente, dimensioni retoriche, strategiche, emotive e teoriche coesistono in questa evoluzione. Ciò che qui più ci interessa è che questo abbandono del marxismo impone loro la necessità di pensare un altro livello strutturale. L'elaborazione di Lefort porta alla concezione di un livello istituyente in cui le piste precedentemente usate come elementi critici del marxismo possono trovare una loro coerenza: attraverso la matrice fenomenologica merleau-pontiana, il simbolico della sociologia-antropologia d'ispirazione maussiana può essere pensato a partire dalla sua «divisione costitutiva»¹⁵. La dinamica istituyente, in cui la divisione costituisce la chiave per comprendere il riprodursi dell'unità, Lefort la trova in Machiavelli. È proprio nella divisione della società e nella divisione fra società e potere che condivisione e conflitto possono essere pensati insieme: le parti in conflitto (divisione nella società) si riconoscono come parti di una stessa città grazie alla capacità del principe di porsi a distanza e di non coincidere mai con i magnati (divisione fra società e potere e divisione fra reale e simbolico) per restituire alla città l'immagine della sua unità. In questa dinamica, l'istituzione non è semplicemente simbolica, ma politica: implica, cioè, il ruolo simbolico del potere. Le differenze con la contemporanea elaborazione da parte di Castoriadis di una dinamica istituyente in quel caso

¹¹ *L'expérience prolétarienne*, «Socialisme ou Barbarie», (1952), n. 11; ripreso come testo di Lefort negli *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Droz, Genève 1971.

¹² Il gruppo di Lefort e Castoriadis è in contatto con diversi altri gruppi marxisti eterodossi radicali, critici dei partiti stalinisti e troskisti. In Italia, ha un rapporto privilegiato con il Gruppo di Unità Proletaria, di Danilo Montaldi, che considerò l'articolo *L'expérience prolétarienne* una fonte importante per pensare l'inchiesta sociologica.

¹³ Per una ricostruzione approfondita e stimolante di questi apporti, cfr. S. Vibert, *Claude Lefort et l'anthropologie du politique: les leçons de l'ethnologie*, in S. Pasquier (a cura di), *Avec Lefort, après Lefort. Prendre en charge l'expérience de notre temps*, Presses Universitaires de Caen, Caen 2023, pp. 49-62; e S. Vibert, *Claude Lefort: l'istituzione del sociale, il politico e il simbolico*, in M. Di Piero, A. Lanza, C. Terra (a cura di), *Pensare l'opera, pensare il sociale*, ETS, Pisa 2024, pp. 31-46.

¹⁴ A questo proposito, l'articolo più interessante è C. Lefort, *L'aliénation comme concept sociologique*, (1955), trad. it. *L'alienazione come concetto sociologico*, in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 53-73.

¹⁵ Utilizzo volontariamente un'espressione di derivazione lacaniana per ricordare anche l'apporto, rielaborato in profondità, dei seminari di Lacan, seguiti da Lefort (sul ruolo di Lacan in Lefort, cfr. P. Colonna d'Istria, *La division originnaire du social. Lefort lecteur de Lacan?*, «Politique et Sociétés», 34 (2015), n. 1, pp. 131-147). È anche fondamentale ricordare che, ancor prima di essere resi complementari, le diverse tradizioni qui nominate sono in realtà già intrecciate fra loro: Merleau-Ponty legge e discute Mauss e la sua ricezione lévi-straussiana. Merleau-Ponty e Lacan fanno parte del medesimo giro di amici, in cui anche Lefort viene coinvolto (cfr. M. Gauchet, *La condition historique*, cit., pp. 222-224 – anche a proposito dell'espressione «divisione costitutiva»).

connotata d'immaginario sono quindi molteplici. La più importante, che si riflette anche nelle divergenti scelte lessicali (simbolico e politico vs immaginario), emerge nel momento in cui, per Lefort, non è possibile disgiungere istituito e istituyente, o simbolico e immaginario, ma bisogna ragionare in termini di dinamica istituyente. Diversamente, Castoriadis pone una duplice enfasi, che è politica più che epistemologica¹⁶: da una parte sulla capacità di creare ciò che non c'è (l'immaginario) e dall'altra sulla distinzione fra istituito e istituyente (poiché, appunto, l'immaginario apporta all'istituyente una creazione radicale). Il suo progetto di autonomia si fonda sulla capacità umana di darsi la legge con la consapevolezza di questo atto. Per Lefort, invece, l'obiettivo è pensare la democrazia: ovvero assumere il carattere insuperabile della divisione. In questa prospettiva, il superamento del marxismo è un gesto di liberazione da una limitazione, da un perdurante costringente teleologismo, da un'occultazione dell'indeterminazione su cui si fonda la società. Un gesto di liberazione dalla possibilità di assumere il mistero del sociale come irriducibile e irrisolvibile¹⁷.

Per Gauchet, il senso del medesimo gesto è differente. È un gesto inaugurale e non un gesto di rottura, con tutto ciò che teoricamente, ma anche emotivamente, ne consegue. Non si tratta per lui di liberarsi da un giogo, perché non era davvero mai stato marxista; si tratta piuttosto di voler pensare in termini realmente alternativi a quel paradigma ancora largamente diffuso, ed egemone in certi contesti. Quello che si mette in forma nell'articolo del 1971 è cioè, per Gauchet, un modello alternativo di pensare la storia: un modello coerente e potenzialmente sistematico, in cui la dinamica del conflitto non viene ricondotta al livello marxisticamente strutturale, ma in cui diviene comprensibile in nuovi termini. L'economico, come spazio autonomo, implica una precedente attribuzione e gerarchizzazione dei valori, nonché una definizione di questa autonomia¹⁸.

Questo scarto prospettico fra i due firmatari dell'articolo si ripercuote nel differente significato attribuito a certe affermazioni specifiche. Si può per esempio supporre che il passaggio in cui, in esplicito senso antimarxista e anti-economicista, si afferma la centralità del politico e, al contempo, l'impossibilità di un'«ultima istanza»¹⁹, Lefort vi esprime il rifiuto di ogni sistematizzazione, Gauchet la necessità di non far cadere un potenziale modello di comprensione delle società umane (e quindi della storia) in un nuovo riduzionismo.

3. Come e quale modernità interrogare?

Per proseguire in questa lettura che mette in evidenza la profondità e la fragilità dell'intesa fra Lefort e Gauchet su cui si fonda l'articolo del 1971, è ora utile osservare un altro suo elemento essenziale: l'interrogazione sulla democrazia come interrogazione sulla

¹⁶ Mi permetto di rimandare al mio *Castoriadis e gli operai fra creazione e tradizione. Quali visioni della storia?*, «Nouveaux Cahiers Castoriadis», (2024), n. 1, in particolare pp. 418-429.

¹⁷ C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia*, cit., p. 41: l'illusione di trattare la divisione come un fatto, «attraverso cui vien scongiurato il rischio iniziale introdotto al cuore del sociale, non deve però essere equiparato a una "soluzione"» - virgolette e corsivo anche nell'originale, senza nessun rimando in nota esplicito. L'espressione può ricordare sia il comunismo come «enigma della storia risolto» (nei *Manoscritti economici-filosofici del 1844*), sia la democrazia come «enigma risolto di ogni costituzione» (nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico del 1843*).

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 129-147 (il paragrafo finale dell'articolo significativamente intitolato *L'istituzione dell'economico*). Sicuramente almeno dalla fine degli anni Settanta, il riferimento costante per Gauchet per comprendere il processo di *disembeddedness* dell'economico sarà Karl Polanyi. Su questo aspetto e il radicale antieconomicismo teorico di Gauchet mi permetto di rimandare al mio *La prigione mentale da cui liberarsi. Marcel Gauchet e la critica politica dell'economicismo*, «Iride. Filosofia e discussione pubblica», (2023) n. 1, pp. 95-104.

¹⁹ C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia*, cit., p. 39.

modernità. Questa idea li unisce e li divide poiché pensano la modernità e concepiscono l'interrogazione sulla modernità in modi sensibilmente diversi.

Lefort pensa la modernità come apertura all'indeterminazione. L'articolo del 1971 viene pubblicato mentre sta completando il mastodontico libro su Machiavelli, la sua *thèse d'état* diretta da Raymond Aron²⁰. Più tardi, a metà degli anni Settanta, si dedicherà allo studio dell'umanesimo civico²¹ e, più tardi, all'analisi delle comprensioni ottocentesche del momento germinale della Rivoluzione francese²² e, come più noto, alla travagliata indagine del dispiegamento della democrazia da parte di Alexis de Tocqueville. Allo stesso tempo, ricorrerà sempre più spesso al riferimento al venir meno dei punti di riferimento certi. Leggerà allora, per esempio, la *Monarchia* di Dante reperendovi una disgiunzione della dimensione mondana e laica e individuando in questo gesto uno scarto che apre alla modernità²³. Tuttavia, in queste successive esplorazioni, Lefort si rifiuterà sempre di sistematizzare il proprio modello interpretativo. Nei suoi scritti, la modernità si staglia in negativo: è un orizzonte di possibilità che si spalanca nel momento in cui si sgretolano gli ancoraggi al più che umano, al più che presente, ovvero al non opinabile e al non discutibile. La modernità si plasma per sottrazione. Si definisce grazie all'esaurirsi dei fondamenti, al liberarsi dal «corpo» da parte delle rappresentazioni della società e delle figure del potere. O, ancora (ma sono modi diversi di osservare lo stesso movimento), grazie allo svincolarsi fra loro del Potere, del Sapere e della Legge nel momento in cui vengono meno le possibilità di fissare le tre dimensioni a una certezza che trascende la contingenza delle società umane. Questa messa in forma inedita della relazione alla dinamica istitutiva, alla divisione, ha il proprio nucleo più profondo nell'imporsi della legittimità del conflitto.

Nell'articolo del 1971 troviamo già la formulazione di questa concezione della modernità: «il gesto inaugurale su cui si fonda il regime democratico consiste nel riconoscimento della legittimità del conflitto nella società»²⁴. Come viene chiarito nelle pagine che seguono: la decisione (idea su cui torneremo) che predispone la società democratica a riconoscere il conflitto «implica certamente un'identità sociale, ma nessuna coscienza»²⁵. Gli attori e i discorsi della società su sé stessa continuano a riferirsi a una ricomposizione finale, a un'armonia oltre il conflitto, a una trasparenza a venire²⁶.

Non dobbiamo però credere che questo lunghissimo articolo che ruota interamente intorno alla comprensione di ciò che di questa dinamica istitutiva si può dire, e quindi anche di ciò che non si può dire, affermi la possibilità o la necessità di una sistematizzazione. Anzi, nei successivi anni e decenni, Lefort rifiuterà esplicitamente ogni sistematizzazione. Ciò permetterà di far convivere, nel suo pensiero, delle concezioni della democrazia divergenti. Da una parte l'istituzione politica del sociale, che s'iscrive, seppur in rottura, nella tradizione sociologica francese e che quindi insiste sull'unità, per quanto divisa, porta a pensare alla società democratica come a una dinamica che assume l'insuperabilità della divisione

²⁰ Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre, Machiavel*, Gallimard, Paris 1972.

²¹ Cfr. M. Di Piero, *Claude Lefort's Political Philosophy: Democracy, Indeterminacy, Institution*, Palgrave Macmillan, London 2023, pp. 135-142.

²² Sulla lettura lefortiana di Quinet, cfr. C. Terra, *Claude Lefort lettore dei paradossi del moderno. Dalla forma teologico-politica alla Rivoluzione francese di Edgar Quinet*, in P. Di Mattia, A. Lanza, C. Terra (a cura di), *Pensare l'opera*, cit., in particolare pp. 167-176.

²³ Per una lettura critica di questa disgiunzione, rimando al mio *Fra una visione della storia e un'altra. Claude Lefort, democrazia e laicismo*, in P. Di Mattia, A. Lanza, C. Terra (a cura di), *Pensare l'opera*, cit., in particolare pp. 152-154.

²⁴ C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia*, cit., p. 40.

²⁵ Ivi, p. 43.

²⁶ Io aggiungerei anche (sebbene questo aspetto non venga mai preso in considerazione da Lefort): nonostante gli attori continuino a riferirsi all'immagine del corpo per pensare la società (il gesto inaugurale della democrazia convive e s'intreccia al trionfo dell'organicismo).

all'insaputa degli attori e malgrado il bisogno degli individui e della società di dare un senso definitivo a ciò che esperiscono e di credere nella possibilità di una ricomposizione finale. Dall'altra la fascinazione per l'effervescenza sociale, l'emergere spontaneo di forme di autogestione e una prospettiva di federazione di fonti di autorità sembrano poter fare a meno di un sapere, di un potere e di una legge comune che precede qualsiasi espressione dell'essere-insieme e dell'essere-sé²⁷. Questa seconda concezione mina il senso di una ricostruzione genealogica della modernità: una storia che riunisce le esperienze che Lefort discute sempre attraverso interrogazioni particolari, opere di pensiero che scaturiscono dall'interrogazione del mistero del sociale, non solo è rifiutata perché implicherebbe necessariamente un punto di osservazione che si presumerebbe esterno a quella stessa storia, ma perde anche di utilità nella misura in cui la modernità appare come il venir meno delle negazioni della divisione. Sono questi termini certamente non lefortiani; hanno però il merito di far emergere una tensione fondamentale. La valorizzazione dell'effervescenza sociale, la celebrazione della democrazia come proliferazione di fonti di autorità alternative finisce per implicare se non un teleologismo (ostinatamente rifiutato da Lefort), una problematica coincidenza fra eccezionalità della modernità occidentale e salto qualitativo nella relazione al processo d'istituzione del sociale grazie all'emancipazione dai meccanismi di occultamento a priori della divisione. Il gesto di «riconoscimento della legittimità del conflitto nella società» permette una relazione alla divisione originaria inedita ed eccezionale. Aggiungerei anche qualitativamente superiore. Non si ricade così in una filosofia della storia? Una risposta a questa domanda può essere, paradossalmente, trovata nel rifiuto di un punto di vista esterno alla storia, benché non sia mai stata formulata da Lefort: una certa dose di teleologismo è inevitabile nella misura in cui chiunque partecipa alla propria cultura; ovvero partecipa all'operazione continua attraverso cui «una società si riferisce a se stessa e con ciò conferma la propria teleologia»²⁸.

Nell'articolo del 1971, le tesi sono esposte sul filo del rasoio (anche se talvolta il filo è smussato dall'astrusità di certi passaggi). Come già ricordato, «il gesto inaugurale» che fonda la società democratica è da individuare nel «riconoscimento della legittimità del conflitto nella società»²⁹; tuttavia tale gesto non porta a un disvelamento, alla costruzione di un rapporto consapevole. Il gesto è infatti immediatamente accompagnato dal suo occultamento: il conflitto viene ridotto a «fatto», accettato nella convinzione che la divisione sia accidentale e destinata a ricomporsi. La peculiarità della società democratica, ovvero della modernità occidentale, non è quella di assumere consapevolmente la divisione, ma di istituirsi in una dinamica in cui la divisione sociale è insieme assunta ed occultata; in cui il mistero del sociale permane e l'impossibilità di una trasparenza della società a se stessa è confermata. Inoltre, la divisione fra società e potere è assunta nel riconoscimento del carattere simbolico del potere, ma è anche permanentemente a rischio a causa della possibile identificazione del popolo con il principe, ovvero della possibile identificazione del simbolico con il reale. La democrazia è infatti, per Lefort, strutturalmente legata al totalitarismo. Ciò che quindi caratterizza la modernità è una dinamica d'istituzione del sociale che funziona nell'indeterminazione indipendentemente dalle concezioni che gli attori sociali hanno della propria società e in cui il loro orizzonte di senso è chiuso ma deve confrontarsi con la rottura di questa chiusura. Le ideologie sono la messa in forma di significati determinati in un sistema che, animato dal confronto fra le ideologie, mostra di essere fondato sull'indeterminazione.

²⁷ Per una lettura di Lefort come diviso fra due concezioni della democrazia, mi permetto di rinviare al mio *Claude Lefort face à l'écroulement de son vieux monde*, «Revue du MAUSS», (2026) n. 1, in stampa.

²⁸ C. Lefort, *Sociétés sans histoire et historicité*, (1952), trad. it. *Società senza storia e storicità*, in Id., *Le forme della storia*, cit., p. 38.

²⁹ C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia*, cit., p. 40.

La sottigliezza dell'argomentazione emerge con chiarezza qualora si voglia dedurre per opposizione la forma delle altre società umane. In cosa esattamente risiede la peculiarità della democrazia? Le società altre che la democratica non sono prive di divisione e di propri modi di gestirla e occultarla. Né mancano di riconoscere la dimensione simbolica del potere. Si potrebbe piuttosto dire il contrario, al punto che lo stesso articolo del 1971 è perentorio nel considerare il pericolo totalitario (l'illusione mortifera di un'identificazione reale della società al potere e quindi del superamento definitivo della divisione sociale) prettamente moderno. Come generalizzare la differenza fra la forma democratica della società e le altre forme? Ciò che, tuttavia, interessa Lefort non è una comprensione generale e sistematizzata della peculiarità moderna.

Ecco allora che possiamo immediatamente cogliere lo scarto prospettico fra Lefort e Gauchet. Anche in questo caso, quello che per Lefort è un punto di arrivo (la peculiarità della modernità compresa in termini d'istituzione simbolica), è per Gauchet la premessa di un'analisi. Ciò che i suoi cantieri metteranno al centro del proprio studio sarà la modernità occidentale come strutturazione particolare della società e della soggettività sociale e individuale. Le analisi di Gauchet verteranno sulla comprensione della soggettività moderna attraverso la delucidazione delle sue condizioni di emergenza e di dispiegamento. In termini generali, nella prospettiva adottata da Gauchet, la modernità coincide con la progressiva interiorizzazione dell'alterità³⁰: il soggetto è infatti un'unità che si rapporta con ciò che lo forma, ciò che concorre a determinarlo prima o contro la propria coscienza. Ciò che definisce il soggetto è la sua opacità costitutiva³¹. L'inconscio³², l'ereditato, il trasmesso, l'istituito sono cioè da intendere come condizioni di esistenza stessa della coscienza e della volontà, del movimento riflessivo attraverso cui la società «si fa essere», si istituisce.

Nell'articolo del 1971 troviamo un termine che può anticipare questo interesse: la Decisione. Gauchet stesso anni dopo ironizzerà su quella maiuscola: «è tipico dell'età che avevo mettere le maiuscole...»³³. Mi limito a citare tre ragioni d'interesse di questo enigmatico termine «decisione». Innanzitutto, Gauchet lega il ricorso a quella categoria a un incontro fondamentale: la lettura di Clastres, con cui stringerà un'amicizia dopo la pubblicazione dell'articolo del 1971³⁴.

In secondo luogo, Gauchet indicherà proprio nella categoria di decisione la possibilità di pensare una storia che escluda l'idea di necessità. La decisione rimanda cioè all'idea che la storia si produca attraverso una successione di biforcazioni in cui l'esito dipende largamente dalle contingenze e dalle specifiche interazioni in un determinato momento.

Infine, è proprio a proposito di questa categoria che nell'articolo del 1971 si legge: «richiederebbe d'interrogare i dati della storia e dell'etnologia e di indicare le cesure nella pratica sociale che vi si trovano segnate»³⁵. Per Lefort questa possibilità resta nell'ordine di

³⁰ Cfr. G. Labelle, *La loi, l'État et la démocratie dans l'œuvre de Marcel Gauchet*, in J.-F. Côté (a cura di), *Individualismes et individualités*, Septentrion, Sillery 1995, pp. 59-60.

³¹ Su questo, mi permetto di rimandare al mio *L'opacità costitutiva. Soggetto e democrazia in Marcel Gauchet*, «Filosofia Politica», (2011) n. 3, pp. 385-398.

³² Sull'emergere della nozione di inconscio, nel pensiero medico come in quello filosofico, come momento fondamentale del definirsi della soggettività moderna, cfr. M. Gauchet, *L'inconscient cérébral*, (1992), trad. it. *L'inconscio cerebrale*, Il Melangolo, Genova 1994; M. Gauchet, G. Swain, *Le vrai Charcot. Les chemins imprévus de l'inconscient*, Calmann-Lévy, Paris 1997. Per una discussione di questo percorso: S. Moyn, *The assumption by man of his original fracturing: Marcel Gauchet, Gladys Swain, and the history of the self*, «Modern Intellectual History», (2009) n. 2, pp. 315-341.

³³ M. Gauchet, *La condition historique*, p. 86. Sulla nozione di decisione senza soggetto, cfr. G. Labelle, «Institution symbolique», «Loi et «Décision sans sujet». *Y a-t-il deux philosophies de l'histoire chez Marcel Gauchet?*, «Studies in Religion / Sciences Religieuses», (2004) nn. 3-4, pp. 482-489.

³⁴ Gauchet racconta che proprio Clastres gli propone di andarlo a incontrare per spiegargli quello che voleva dire in quell'articolo che Gauchet stesso gli aveva spedito (M. Gauchet, *Condition historique*, cit., 87-88).

³⁵ C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia*, cit., p. 59.

un'interrogazione episodica e di secondo livello (una comprensione del «travail de l'œuvre» di pensatori del passato o del presente); per Gauchet il confronto con le analisi etnologiche e storiche ha da subito come orizzonte lo sviluppo di una comprensione del definirsi nel tempo delle condizioni di possibilità della modernità occidentale. In questa prospettiva, anche grazie al confronto con Clastres, Gauchet sente il bisogno di mettere a fuoco una dimensione sostanzialmente assente dall'articolo del 1971, ma fondamentale per delineare la peculiarità moderno-occidentale: la religione³⁶. In effetti, in quelle pagine troviamo un unico riferimento diretto ma marginale alla religione quando, nel paragrafo dedicato all'economico, si evoca «la tendenza degli ordini politico, giuridico, religioso, estetico ad autonomizzarsi sempre di più, a rinchiudersi ognuno su se stesso»³⁷. È più interessante soffermarsi sull'unico passaggio in cui si fa riferimento al sacro poiché è nella parte dedicata alle società «senza storia»³⁸. In effetti, nel decennio successivo, Gauchet s'immergerà proprio nei lavori etnologici per comprendere cosa si possa intendere per religione. Non credo che sia una forzatura dire che la riflessione che Gauchet sviluppa sulla religione delle società «selvage», e che poi marcherà la struttura del *Disincanto del mondo*, abbia come matrice il paragrafo dedicato nel 1971 alle società «senza storia» e all'apposizione fra queste e le società che, in modi diversi e opposti, si rapportano esplicitamente alla trasformazione nel tempo storico. Anche in questo caso, le pagine possono essere lette come la sedimentazione delle riflessioni dei decenni precedenti sulla storicità da parte di Lefort³⁹, o come l'originale messa al servizio di quelle riflessioni alla ricostruzione della lunga genealogia della società democratica⁴⁰. Come noto, Gauchet non si limiterà a concentrarsi sulle forme sociali alle due decisioni opposte rispetto alla storicità: il costituirsi in funzione di un rifiuto della contingenza storica o il costituirsi in funzione della condizione storica e aprirsi al pericolo della sua contingenza. Gauchet s'interrogherà anche, e soprattutto, sulle forme intermedie di religione, soffermandosi lungamente, per esempio, sulla peculiarità del cristianesimo come religione dell'uscita dalla religione⁴¹. Analizzerà le riconfigurazioni, che si susseguono in maniera contingente e non necessaria, che creano le condizioni di possibilità di un disporsi della società in una maniera storicamente inedita. La società democratica è infatti la società che prescinde dalla religione in quanto vettore di organizzazione sociale. In questa elaborazione non mancano nuovi incroci con Lefort: entrambi, per esempio, troveranno in Ernst Kantorowicz una fonte di ispirazione profonda. Anche in quel caso, tuttavia, le prospettive da cui i due si relazionano a *I due corpi del re* saranno irriducibilmente diverse: uno ne trarrà l'ispirazione per pensare la «disincorporazione» come chiave per una comprensione generale ma non sistematizzata della società democratica⁴²; l'altro lo

³⁶ Le riflessioni sulla religione cominciate negli anni Settanta confluiranno in M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, (1985), trad. it. *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992; si vedano anche le messe a punto successive su religione e religioso: *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, (1998), trad. it. *La religione nella democrazia*, Dedalo, Bari 2009; e *Un monde désenchanté?*, trad. it. *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Dedalo, Bari 2008. Per un'introduzione alla riflessione gauchetiana sulla religione, si veda C. Taylor, *Foreword*, in M. Gauchet, *The Disenchantment of the World: a Political History of Religion*, trad. ingl. Princeton UP, Princeton 1997, in particolare pp. ix-xi; di particolare interesse analitico: C. Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, La Découverte, Paris 2008, pp. 452-481 e 605-630.

³⁷ C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia*, cit., p. 131.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 68-69.

³⁹ Cfr. C. Lefort, *Société «sans histoire» et historicité*, (1952), trad. it. *Società «senza storia» e storicità*, in *Id.*, *Le forme della storia*, cit., pp. 33-52.

⁴⁰ Una sintetica presentazione di cosa Gauchet intenda per «genealogia della modernità» si trova nel paragrafo così intitolato in *Les tâches de la philosophie politique*, in *Id.*, *La condition politique*, cit., pp. 508-513.

⁴¹ L'idea di uscita dalla religione si distingue sia dall'idea di razionalizzazione weberiana, sia a quella di secolarizzazione. Il termine «secolarizzazione» è esplicitamente rifiutato, *ivi* compreso nel senso specifico dato da Carl Schmitt che, avendo un'idea erranea di cosa si debba intendere per religione, non può comprendere l'essenza della democrazia come rovesciamento simbolico - cfr. M. Gauchet, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Gallimard, Paris 1995, pp. 280-286.

⁴² Si veda, per esempio, C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme*, (1979), trad. it. *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004, pp. 107-124.

discuterà analiticamente elaborando, proprio attraverso la nozione di disincorporazione, un proprio pensiero del passaggio da impero a stato-nazione, con ciò che implica nel restringersi dei limiti e nell'intensificazione della potenza del potere politico⁴³. Ancor prima che sui contenuti dell'interpretazione, i due pensatori divergono sulle modalità con cui pensare i problemi, e quindi pensare la storia.

4. Parentesi dubitativa: ma possiamo parlare di storia?

Ma forse occorre fare un passo indietro. È legittimo da parte mia mettere così in avanti la dimensione storica in un testo che dal primo rigo si ripromette di confrontarsi piuttosto con una possibile «teoria del regime democratico»?⁴⁴ La pagina successiva, poi, evoca le figure del filosofo e del sociologo, e non quella dello storico. Da una parte credo nella legittimità della mia scelta di ritenere la storia assolutamente centrale, sebbene l'articolo del 1971 abbia solo secondariamente e potenzialmente una dimensione storica; dall'altra, effettivamente occorre definire meglio cosa si possa intendere per storia e, ancora una volta, distinguere i due autori.

Per difendere la legittimità della mia decisione potrei citare l'altra figura di primo piano della redazione di *Textures*, la quale sostiene in modo perentorio qualcosa che Lefort e Gauchet non possono che sottoscrivere: non si dà sociale che non sia storico, al punto che, in termini rigorosi, si deve parlare di sociale-storico⁴⁵. Si tratta di qualcosa di implicito ma essenziale nell'intera tradizione del pensiero sociologico francese (Mauss, Durkheim, Saint-Simon, procedendo a ritroso e nominando solo i nomi più noti), in cui l'interrogazione delle forme e della natura del sociale è sempre un'interrogazione delle società nel loro darsi storico. Anche, o forse essenzialmente, perché alle radici del pensiero sociologico vi è proprio l'interrogazione sull'eccezionalità della modernità occidentale.

Ancora una volta, lo scarto prospettico fra le visioni di Lefort e di Gauchet è irriducibile. Se Gauchet vede nel modello epistemologico della dinamica d'istituzione politica del sociale uno strumento per pensare la storia del definirsi delle condizioni di possibilità del dispiegamento della società democratica, Lefort manterrà piuttosto un atteggiamento animato da una tensione interna. Da una parte sosterrà sempre con grande forza che la democrazia è moderna⁴⁶, è resa possibile dal venir meno dei punti di riferimento certi e dal conseguente disgiungersi delle sfere della legge, del sapere e del potere e, quindi, dall'imporsi di un potere che nessuno può realmente e stabilmente incarnare. Il nuovo criterio ultimo di legittimità si rivela essere, nella società moderna, un'uguaglianza «inenunciabile»⁴⁷. Ciò significa anche nessuna forma di autorità, nessuna norma, nessun altro principio oltre a quello indefinibile dell'uguaglianza può sottrarsi da una potenziale contestazione. Riprendendo questa intuizione, Jacques Rancière rimprovererà a Lefort proprio la colpa di aver voluto mantenere una prospettiva storica, di aver legato l'avvento di un'uguaglianza indefinibile a una catastrofe simbolica, mentre il principio della politica deve essere secondo lui assunto come trans-storico: «Non c'è nessuna ragione per identificare questa indeterminazione a una sorta di catastrofe del simbolico legata alla

⁴³ Cfr. M. Gauchet, *Alle origini della democrazia. Dai due corpi del re al potere moderno*, Mimesis, Milano 2026 (in stampa; inedito in francese).

⁴⁴ C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia*, cit., p. 37.

⁴⁵ Si vedano a questo proposito le prime righe del primo capitolo della seconda parte (ovvero l'inizio della parte inedita, dopo il bilancio di congedo dal marxismo), dedicato appunto al sociale-storico nella *Istituzione immaginaria della società*, (1975), trad. it. Mimesis, Milano 2022).

⁴⁶ Non secondaria, a questo proposito, il dialogo polemico implicito con Cornelius Castoriadis e la sua progressiva insistenza sul germe ateniese del progetto d'autonomia.

⁴⁷ C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia*, cit., p. 139.

“disincorporazione” rivoluzionaria del “doppio corpo” del re»⁴⁸. Per Lefort, quindi, la società democratica si dispiega con la modernità, e non manca in lui l’interesse per cogliere frammenti dell’interpretazioni passate di questo dispiegamento; tuttavia, resterà fermo nel rifiutare la possibilità di una storia del simbolico. Siamo cioè, con Lefort, in presenza di una visione essenzialmente storica, ma anche di una visione incompatibile con la visione storica di Gauchet.

5. Autori, opere, esperienze, condizioni di possibilità

Nel terreno in cui vorrei inoltrarmi in questa ultima parte, credo che le posizioni di Lefort e Gauchet siano lontane al punto da dover essere affrontate a due livelli molto diversi. Chiarito come e perché credo che l’articolo del 1971 implichi una relazione alla storia, voglio ora cercare di mettere a confronto le visioni della storia che possiamo osservare o dedurre in quelle pagine con quello che all’epoca è una pratica di comprensione storico-filosofico particolarmente importante: quella condotta da Michel Foucault. Sono perfettamente consapevole della pericolosità del terreno in cui intendo inoltrarmi. Si tratta di un terreno segnato, nel corso dei decenni, dal sedimentarsi di divergenze teoriche ed esistenziali, dall’imporsi di scuole in cui gli allievi assorbono le avversioni dei maestri al punto da ritenere superfluo conoscere coloro che si è imparato a considerare rivali, dal diffondersi di leggende che crescono fino a suonare surreali. Forse, però, può valere la pena di cimentarsi nell’esplorazione di un tale confronto a tre.

Foucault ha già alle spalle, fra altri lavori, la *Storia della follia*, *Le parole e le cose* e *l’Archeologia del sapere*. Ed ha tenuto la celebre conferenza sull’autore⁴⁹. Lefort sta per pubblicare il lungo e complesso volume dedicato a Machiavelli, interpretato come opera di pensiero che, travagliata al proprio interno, si osserva nelle reinterpretazioni che si susseguono e sovrappongono nel tempo. Ed è proprio a partire da questa idea che Lefort avanza una critica radicale contro Foucault che è utile ripercorrere⁵⁰. Designando la tensione dinamica interna a un’opera di pensiero che le permette di evolvere nelle ricezioni e reinterpretazioni successive, la nozione di «travail de l’œuvre» confonde e inficia i termini stessi del problema posto da Foucault⁵¹. Per Lefort non ha alcun senso interrogarsi sull’autore, bisogna piuttosto ragionare in termini di opera di pensiero, intendendo questa come una dinamica d’interrogazione, un’unità dinamica che si produce nell’organicità di un tentativo di comprensione della realtà e che permane e muta nelle ricezioni, nei riusi, nelle riattivazioni successive. Muta perché necessariamente gli equilibri raggiunti nel pensare la complessità della realtà, nel confrontarsi con il mistero della società, non reggono alle successive formulazioni: le tensioni non possono che sciogliersi a favore di un polo o dell’opposto, dando vita a interpretazioni divergenti e talvolta inconciliabili. L’approccio proposto da Lefort è stimolante, sebbene sfortunatamente poco seguito, forse per il lavoro che esige e per

⁴⁸ J. Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995, p. 140. La medesima tesi in una formulazione simile la si trova anche nell’intervista a Rancière, *Littérature, politique, esthétique. Aux abords de la mésentente démocratique*, (2000), in J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Editions Amsterdam, Paris 2009, in particolare pp. 166-167.

⁴⁹ La conferenza del 1969 è stata tradotta in italiano con il titolo *Che cos’è un autore?* (in M. Foucault, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 1-19).

⁵⁰ Mi concentro qui sulle differenze in relazioni a un’interrogazione storica; per un confronto dei quadri epistemologici più profondi di Lefort e Foucault, si veda M. Di Piero, *Archaeology or Interpretation: Michel Foucault and Claude Lefort*, «Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory», 29 (2022), n. 4, pp. 434-446.

⁵¹ Le due presentazioni più chiare della sua idea di opera da parte di Lefort sono: *Le travail de l’œuvre Machiavel*, Gallimard, Paris 1972, pp. 7-70; *L’œuvre de pensée et l’histoire*, (1970), trad. it. *L’opera di pensiero e la storia*, in Id., *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Il Ponte, Bologna 2005, pp. 150-162. Per un’analisi e discussione della categoria, si vedano: M. Di Piero, *L’esperienza del mondo: Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, Edizioni ETS, Pisa 2020, pp. 175-182; e S. Marcotte-Chénard, *Qu’est-ce qu’une œuvre de pensée? Réflexions sur l’art de lire lefortien*, «Politique et Sociétés», (2015) n. 1, pp. 149-171.

la complessità del risultato a cui porta. Del resto, il suo volume su Machiavelli è stato citato poco, ed ancor più raramente è stato letto. Sebbene non di derivazione diretta, l'approccio definito e praticato da François Azouvi si situa nella prospettiva lefortiana, con il merito ulteriore di voler tenere insieme le rielaborazioni teoriche con gli usi politici e i significati sociali che si attribuiscono a certi autori, in una circolarità complessa fra i diversi livelli⁵².

Se torniamo agli inizi degli anni Settanta, il gesto di Lefort di svuotare di senso l'interrogazione foucaultiana sull'autore, da una parte apre alla possibilità di una storia della filosofia più complessa e stimolante, dall'altra schiva un problema fondamentale che Foucault pone: la possibilità di una storia degli ordini del discorso che prescinde dai singoli autori, e che pensa l'autore stesso come funzione del discorso stesso. Ma possiamo comprendere questo confronto a distanza fra Lefort e Foucault da un'altra prospettiva: l'interrogarsi sull'opera di pensiero e sul *travail de l'œuvre*, piuttosto che sulle sue condizioni d'emergenza, corrisponde perfettamente alla convinzione che non possa darsi una storia del simbolico. L'attenzione di Lefort si rivolge allora all'esperienza dell'interrogazione della società, dei suoi fondamenti, della sua divisione. L'opera di pensiero, specie se politico, riflette il contesto sociale e culturale in cui prende forma, ma può liberare un'interrogazione che, confrontandosi con il mistero dell'istituzione del sociale, trascende la contingenza⁵³. Coglie e interroga l'indeterminazione, la divisione, il reale. Si disegna allora, implicitamente, una storia che procede per approfondimenti separati, concentrandosi di volta in volta su opere di pensiero che hanno interrogato il sociale e le cui analisi entrano fra loro in risonanza. Lefort pensa e scrive in dialogo con le opere di pensiero (Machiavelli, La Boétie, Tocqueville, Dante, Quinet, etc.); la sua riflessione non si proporrà mai una comprensione delle forme che il simbolico assume in tempi-luoghi specifici. Di conseguenza i confronti di Lefort con questi pensatori presentano, consapevolmente o meno, numerosi anacronismi, da comprendere in relazione al suo obiettivo di entrare in risonanza con l'interrogazione dell'indeterminazione che permette a questi pensieri passati di rivivere nel presente.

Da parte sua, Gauchet sembra invece trovare nell'elaborazione dell'idea di istituzione politica del sociale una matrice per una storia delle forme di società. La relazione con Foucault è quindi estremamente più complessa. Come già ricordato, al tempo, Foucault è colui che ha rivoluzionato la maniera di elaborare un'interrogazione filosofica attraverso la storia. Si pensi soprattutto agli approcci proposti e praticati nella *Storia della follia* e ne *Le parole e le cose*. Nel primo, Foucault aveva mostrato come la storia della scienza medica e quella delle istituzioni di cura costituiscano degli strumenti essenziali per interrogare la modernità e, in particolare, l'emergere di una specifica razionalità e soggettività. Nel secondo aveva mostrato come la trasformazione di forme di sapere apparentemente irrelate corrisponde al riconfigurarsi di una logica soggiacente, di una comune episteme che struttura la razionalità moderna. E da qui muoverà per studiare i processi di soggettivazione.

L'interesse per questi stessi problemi si ritrova nei pensatori che convergono agli inizi degli anni Settanta nella redazione di *Textures*, di cui l'articolo del 1971 è, come detto, una sorta di manifesto. In prospettive diverse, quel gruppo si ritrova permeato da una forma di riflessione filosofica fortemente debitrice alla fenomenologia, con diffusi interessi per gli studi antropologici ed etnologici, e un dialogo quasi mai esplicitato nei propri scritti con la

⁵² Di François Azouvi mi limito a ricordare due testi esemplari per pensare una «storicizzazione» della storia della filosofia: *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Fayard, Paris 2002; *Pour une histoire philosophique des idées*, «Le Débat», 72 (1992), pp. 17-28.

⁵³ Questo aspetto, in tensione con altri dell'opera di pensiero di Lefort, è chiaramente espresso in C. Lefort, *Réflexions sociologiques sur Machiavel et Marx: la politique et le réel*, (1960); tr. it. *Riflessioni sociologiche su Machiavelli e Marx. La politica e il reale*, in Id., *Le forme della storia*, cit., in particolare pp. 183 e 192.

psicanalisi⁵⁴. L'incontro fra questi tre campi d'interrogazione è alla base della nozione di istituzione del sociale intesa al contempo, a livello dell'essere-insieme, come dinamica di riproduzione e creazione dei significati condivisi e, a livello dell'essere-sé, come dinamica di soggettivazione. Con equilibri differenti, i redattori di *Textures* sono interessati a comprendere la società, ovvero il movimento riflessivo con cui la società «si fa essere» e in cui i soggetti trovano le proprie condizioni di possibilità per esperire il mondo.

Foucault ha mostrato la possibilità di nuovi modi di pensare la storia per comprendere l'emergere della soggettività moderna, ma diversi aspetti possono lasciare insoddisfatti il gruppo di *Textures*. Innanzitutto, per riprendere la prima esigenza espressa dall'articolo del 1971, Foucault non chiarisce i propri rapporti con il marxismo. Se l'attenzione prioritaria portata alle epistemi, che determinano le forme del pensabile in un certo momento storico, sembra allontanarlo da larga parte del marxismo, la sua narrazione storica finisce di tanto in tanto per flirtare con delle sue volgarizzazioni, e in particolarmente con un certo materialismo economicista, piuttosto diffuso in Francia⁵⁵. Questo ambiguo rapporto al marxismo potrebbe essere efficacemente messo in luce da un'analisi sistematica del ruolo giocato nel discorso foucaultiano dall'irruzione di riferimenti alla borghesia (che rimandano a quella che sembra essere una classe in sé e trans-storica, un'entità che agisce a partire dalle città dell'*âge classique* a fin dopo la Rivoluzione e al presente, dotata di un'univoca volontà di realizzare i suoi interessi oggettivi) e all'«ordine borghese» (in cui la razionalità attribuita alla classe dominante coincide con la logica stessa di organizzazione della società). Foucault imposta un discorso che supera ogni riduzionismo marxista, che impone la complessità di una comprensione delle forme di sapere, ma di tanto in tanto cede al bisogno di ricordare l'aspetto socio-economico ricorrendo a un veloce schematismo materialista. Ora, questa oscillazione fra attenzione per le condizioni di pensabilità e approcci che sembrano rimandare invece a un materialismo storico nominalista in cui le classi sono date e agiscono in coscienza dei loro interessi oggettivi è resa possibile, secondo i criteri di *Textures*, dà una sostanziale assenza di teoria del sociale⁵⁶. Con sguardo retrospettivo, anni dopo, Gauchet ricorderà la carica elettrica comunicata da *Le parole e le cose*, ma anche il fallimento di ogni altro tentativo di riprende l'approccio proposto in quelle pagine. La potenza dirompente del libro non si appoggia su un modello riproducibile ma sulla finezza della penna di Foucault. Gauchet evoca allora la paradossale vendetta dell'autore condannato a morte dal proprio stesso autore⁵⁷.

Non irrelata ai differenti rapporti con il marxismo è un'altra profonda differenza fra Foucault e gli autori dell'articolo del 1971. Mentre questi fanno coincidere la società su cui si stanno interrogando con la democrazia, Foucault evita accuratamente di ricorrere a questa parola e a questa idea. Più in generale, pur mettendo progressivamente al centro della sua attenzione la relazione fra sapere e potere, e concentrandosi sul periodo di fatto coincidente con le grandi rivoluzioni di fine Settecento, sceglie con decisione di non studiare mai la dimensione propriamente politica: la diffusione del principio di uguaglianza come logica del diritto e come logica delle rivendicazioni. Foucault si manterrà fedele a questa posizione

⁵⁴ Ho già ricordato l'importanza di Lacan per Lefort; suo anche l'interesse (critico e insoddisfatto) per il tentativo di Abram Kardiner di pensare la relazione fra forme di società e «personalità di base».

⁵⁵ Parte importante del marxismo francese (a differenza di quello italiano, per esempio) non si rapporta a un pensatore quale Antonio Gramsci che impone la centralità della dimensione culturale e politica in ogni analisi di classe.

⁵⁶ Gauchet svilupperà in un'indiretta critica del nominalismo attribuito a Foucault da Paul Veyne: M. Gauchet, *Le nominalisme historien. À propos de «Foucault révolutionnaire l'histoire» de Paul Veyne*, «Social Science Information», 25 (1986), n. 2, pp. 401-419; Gauchet scrive esplicitamente di non discutere se Veyne fosse effettivamente fedele al metodo foucaultiano (Foucault, da parte sua, aveva riconosciuto tale lettura - cfr. M. Perrot (a cura di), *L'impossible prison*, Seuil, Paris 1980, p. 56).

⁵⁷ M. Gauchet, *La condition historique*, cit., p. 56.

anche nella seconda metà degli anni Settanta, quando proporrà prima la categoria di biopolitica, poi di governamentalità, senza mai connettere quest'ultima alla diffusione dei governi rappresentativi. Anche in questo caso, mi sembra, vi è qualcosa che gli permette di mantenere un'intesa con i suoi interlocutori teoricamente o idealmente marxisti: l'analisi del sapere-potere, del potere disciplinare e del dispositivo governamentale permette di comprendere una verità della dominazione sociale altrimenti nascosto dal velo della formalità della democrazia e del diritto. Permette di vedere la realtà dietro la falsa rappresentazione che la democrazia borghese propone di sé. L'articolo del 1971 di Lefort e Gauchet propone invece una «teoria del regime democratico» che pone al centro della propria attenzione le ideologie, ovvero le autorappresentazioni della società nella loro contrapposizione, non per considerarle come una verità ultima, ma come elemento dell'auto-istituzione della società. Le ideologie, che esprimono il bisogno di un'unità definitiva, fallendo in quest'impossibile impresa e partecipando inevitabilmente al conflitto con le altre ideologie, permettono il dispiegarsi di un regime che integra la divisione nel suo stesso funzionamento. Il suffragio svolge esattamente questa funzione: mettere in scena l'espressione del popolo e la divisione dei cittadini. Il cuore della questione da comprendere non è da cercare nel carattere formale del voto, ma nello scarto fra simbolico e reale che questa messa in scena permette. Che la società democratica non corrisponda agli ideali su cui si vuole fondata non significa che ciò che la società dice su se stessa non sia cruciale. Non solo, per loro è esattamente la «formalità» dei diritti che apre all'indeterminazione. È esattamente il carattere fittizio del cittadino, il suo carattere simbolico e non reale, a permettere di riferirsi a un principio quale quello dell'uguaglianza. L'uguaglianza è infatti indicibile, indefinibile una volta per tutte, fonte perpetua di potenziale contestazione, sempre oggetto di nuove rivendicazioni. Non è mai reale, ma è la possibilità sempre aperta di nuove rivendicazioni.

Torniamo al modo di pensare la storia. Se ci concentriamo ora su Gauchet, l'idea d'istituzione politica del sociale che fa del politico un livello non derivato, sembra contrapporlo a Foucault. Eppure, ad altri livelli, si muoverà nella sua scia. Anticipando, forse forzatamente, gli esiti: il progetto intellettuale di Gauchet prenderà la forma di una socio-antropologia trascendentale in cui la chiave per la comprensione dell'essere-sé e dell'essere-insieme è la storia e in cui l'aggettivo trascendentale si riferisce all'interrogazione delle condizioni di possibilità⁵⁸. Si può anche sottolineare l'analogia, frutto credo di una convergenza fra prospettive diverse e autonome, del ricorso da parte di Gauchet all'aggettivo «trascendentale» e da parte di Foucault all'espressione «a priori storici»⁵⁹ per definire il proprio approccio. In effetti, Gauchet non mancherà di riconoscere l'importanza dirompente giocata da Foucault e dal suo modo di pensare e praticare la storia⁶⁰.

Questo desiderio di pensare un progetto di comprensione generale, che si pone come alternativo al marxismo adottando l'idea di istituzione politica del sociale come quadro epistemologico, può essere già osservato nell'articolo del 1971. Così come possiamo leggere il medesimo testo, le medesime parole, in una prospettiva irriducibilmente diversa in cui l'espressione istituzione politica del sociale non rimanda a un quadro epistemologico ma al riconoscimento di un'indeterminazione radicale al cuore stesso delle società umane e al rifiuto di ogni possibile riduzionismo. Del resto, Lefort non mancherà di denunciare l'inevitabile ricaduta nel funzionalismo dei tentativi di ridurre la religione al politico,

⁵⁸ Per una presentazione sintetica di quello che Gauchet intende per antropo-sociologia trascendentale (che è innanzitutto una comprensione storica delle condizioni di esistenza delle società attraverso un'analisi delle forme del "farsi essere" delle società), cfr. M. Gauchet, *On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire*, (1991), in Id., *La condition politique*, Tel-Gallimard, Paris 2005, pp. 184-185. Cfr. anche

⁵⁹ Si veda per esempio M. Foucault, *Les mots et les choses*, (1966), trad. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, p. 176.

⁶⁰ Oltre a numerosi passaggi della già citata *Condition historique*, si veda M. Gauchet, *A la recherche d'une autre histoire de folie*, in G. Swain, *Dialogue avec l'insensé. Essais d'histoire de la psychiatrie*, Gallimard, Paris 1994, in particolare pp. XXVI-XXX.

ovviamente senza mai nominare Gauchet e la sua storia politica della religione⁶¹. Gauchet, da parte sua, scriverà, non certo a proposito di Lefort, ma di Merleau-Ponty: «Come la maggior parte dei fenomenologi, è rimasto indefinitivamente ai preliminari, con delle considerazioni che possono essere profonde e molto giuste sulla maniera di trattare l'oggetto, ma senza, alla fine, trattare alcun oggetto. Quando arriva alla politica, alla società o all'antropologia fondamentale, è per dire delle cose che mi sembrano ancora di nuovo preliminari»⁶².

⁶¹ Su queste critiche implicite di Lefort a Gauchet, cfr. S. Vibert, *Claude Lefort: l'istituzione del sociale*, cit., p. 44.

⁶² M. Gauchet, *La condition historique*, cit., p. 66.

La democrazia come istituzione continua di sé stessa

Fabio Ciaramelli^{1*}

¹ Università degli Studi di Napoli "Federico II"

* Correspondence: Fabio.ciaramelli@gmail.com

Abstract: In an important text published in 1971 in a Belgian journal and never republished since, but now translated into Italian by Mattia Di Piero, Claude Lefort and Maurice Gauchet invite us to rethink the ontology and ethics of modern democracy starting from a broadly phenomenological view of the "social" as origin of itself. In this way, the theory of the "social" as an institution culminates in a vision of modern democracy as the realization of a radical project of emancipation.

Keywords: Lefort, Gauchet, Modernity, Ontology and Ethics of Democracy.

Citation: Ciaramelli, Fabio. 2026. La democrazia come istituzione continua di sé stessa. *Etica & Politica / Ethics & Politica* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38443>

Received: 05/02/2026
Accepted: 20/02/2026
Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

La traduzione italiana d'un ampio saggio di Claude Lefort e Marcel Gauchet, pubblicato nel 1971 in uno dei primi numeri della rivista belga *Textures*, sicuramente raffinata e brillante, ma altrettanto sicuramente non particolarmente diffusa¹, consente di mettere a fuoco alcuni elementi teorico-politici d'estremo interesse, che, lungi dal risultare invecchiati e sorpassati, suggeriscono utili spunti di riflessione sul tema – oggi particolarmente attuale – della crisi della democrazia.

Va subito aggiunto, come impeccabilmente spiega Mattia Di Piero nella sua puntuale introduzione², che questo testo risulta "redatto ed elaborato" dal solo Marcel Gauchet, sulla base degli appunti presi da quest'ultimo nella sua qualità di studente all'Università di Caen, dove – era l'anno accademico 1966-1967 – Claude Lefort teneva un corso di Sociologia generale dal titolo *Dimensions du champ social*.

Partendo dalla messa a punto di Gauchet, che non si presenta come un semplice resoconto delle lezioni di Lefort, ma come una vera e propria rielaborazione concettuale del loro contenuto, non ho la pretesa di ricostruire con acribia filologica quel che appartiene al pensiero dell'uno o dell'altro. Si tratterebbe d'un compito arduo e nient'affatto facile, dal momento che poi nessuno dei due s'è riconosciuto pienamente nel prodotto finito, tanto che questo testo non è mai stato ripreso nelle pur indubbia-mente assai numerose pubblicazioni successive di entrambi. In ogni caso, però, la mia intenzione è un'altra.

Nel breve ragionamento che qui mi propongo di svolgere, vorrei limitarmi a prendere spunto liberamente da una tesi forte che emerge chiaramente come filo conduttore del testo – e nella quale forse va visto uno dei nodi concettuali che lo connette al rifiuto dell'economicismo (tanto marxista quanto liberal-liberista) e dello strutturalismo (diffuso nelle scienze sociali), rifiuto che prendeva corpo a Parigi alla vigilia del '68 nella cultura

¹ C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia. Il politico e l'istituzione del sociale*, a cura di M. Di Piero, IISF Press, Napoli 2024. Il testo originale era apparso in «Textures», 2-3 (1971), pp. 7-78.

² M. Di Piero, *Claude Lefort, Marcel Gauchet e il sociale come istituzione*, in *ivi*, pp. 9-34.

politica di quella parte della sinistra che qualche anno dopo si sarebbe detta anti-totalitaria. La tesi di fondo cui faccio riferimento è precisamente enunciata e riassunta in una breve frase scritta in corsivo, che suona così: *“il sociale è donazione e istituzione continua di sé stesso”* (p. 47, parole citate anche da Di Pierro nella sua bella introduzione a p. 29 e poi riportate sulla quarta di copertina del volumetto).

Ebbene, a mio avviso, da questa tesi che suggerisce di concepire il sociale come auto-alterazione, cioè come origine continua di sé stesso, emerge l’invito, attualissimo, a ripensare l’ontologia e l’etica della democrazia come forma di società, le cui difficoltà e i cui vicoli ciechi quest’ultima può imputare soltanto a sé stessa. In tal modo, la teoria del sociale come istituzione culmina in una veduta della democrazia moderna in quanto realizzazione di un radicale progetto di emancipazione, alla luce del quale l’ontologia e l’etica della democrazia dovrebbero venir sempre di nuovo pensate e ripensate insieme.

Ma procediamo per gradi. Ritornando alla citazione fondamentale da cui siamo partiti, secondo cui *“il sociale è donazione e istituzione continua di sé stesso”*, occorre per prima cosa precisare, sia pur solo rapidamente, che *“donazione e istituzione”* sono due nozioni-chiave della rilettura dell’opera di Edmund Husserl e della sua fenomenologia proposta da Maurice Merleau-Ponty, in modo particolare nei suoi corsi al Collège de France e nei suoi appunti incompiuti (pubblicati, dopo la morte improvvisa di Merleau-Ponty nel 1961, proprio da Claude Lefort nel 1964):

Sono esattamente questi echi fenomenologici che fanno da sfondo alla teoria del sociale come istituzione, esposta nel corso dell’intero testo che non a caso evita sempre di parlare della società come oggetto della conoscenza scientifica (oggetto esterno, in qualche modo inerte, su cui sociologi, politologi o economisti esercitano le loro indagini). La teoria del sociale che vi viene esposta parte dalla considerazione che il sociale sia un *“campo”* (cioè un fascio di relazioni) e non un *“oggetto”* costituito e ben riconoscibile: il che rende il sociale qualcosa di completamente diverso da una totalità chiusa in sé stessa, già determinata e perciò osservabile da parte di un soggetto che si proponga di indagarne dall’esterno l’identità, la struttura e il funzionamento.

Sono ancora questi echi fenomenologici che permettono di comprendere in tutta la sua portata filosofica il titolo del corso di Sociologia tenuto da un Lefort poco più che quarantenne all’Università di Caen: *Dimensions du champ social*. Un titolo nel quale, grazie all’uso decisivo del plurale, diventa fondamentale la rivendicazione e la sottolineatura della reciproca irriducibilità delle molteplici *“dimensioni”* che attraversano e costituiscono il *“campo sociale”* come luogo di produzione dei significati, cioè come campo strutturato simbolicamente e attraversato da conflitti. In tal modo, il sociale – precisamente in quanto viene considerato e pensato come spazio di differenziazione – smette di essere visto come un oggetto dato che s’offre allo sguardo di spettatori più o meno interessati a conoscerlo e viceversa si dimostra (e si lascia pensare come) un *“sistema di funzioni* (cioè operazioni che legano momenti diversi della realtà), e così luogo di incontro di questa molteplice struttura di relazioni”³.

Il gesto teorico alla base delle analisi di Gauchet e Lefort che intendo valorizzare consiste nel prendere le distanze senza esitazioni da *“ogni tentativo di inscrivere l’originario in una cronologia”*, dal momento che una simile reificazione dell’origine – cioè una simile riduzione di quest’ultima allo statuto d’un evento oggettivabile – *“non può che farci*

³ Sono parole di Aldo Masullo, tratte da un suo corso universitario del 1974-75: cfr. A. Masullo, *Due lezioni sulla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in «Estetica. Studi e ricerche», X/2 (2020), pp. 589-602, p. 600.

perdere la dimensione dell'originario"⁴. Nel testo di Gauchet e Lefort è più e più volte esplicitamente richiamata la critica di Merleau-Ponty al "pensiero di sorvolo", in quanto forma di conoscenza disincarnata e incapace di rendere conto del nostro reale rapporto con il mondo. Alla luce di questa critica, il "pensiero di sorvolo" si rivela nient'altro che illusorio. Non a caso, poco dopo, nello stesso volumetto che stiamo discutendo, si legge quanto segue: "La concezione di un a-priori postula infatti segretamente l'evento dell'origine, ponendolo come qualcosa di compiuto una volta per tutte e poi ritiratosi, scomparso dietro l'origine, come se quell'origine non avesse avuto luogo, lasciando l'essere che ne è sorto in sé stesso, estraneo nel suo stesso essere al fatto del suo verificarsi, al fatto di esser nato"⁵.

Una precisazione del genere libera la teoria del sociale dall'ossessione teoreti-co-speculativa orientata al ritrovamento o all'esplicitazione dell'origine, intesa quale fondamento incrollabile della necessità razionale alla base del processo storico. In altri termini, ciò che in questa impostazione viene radicalmente escluso dalla teoria del sociale è la sua subordinazione alla ricerca dell'origine necessitante. Va tenuta ben fissa questa connessione inestricabile tra origine e necessità. L'origine ricercata, agognata, bramata dalla teoresi filosofica è ciò che nella tradizione metafisica vincola il campo sociale e il processo storico alla necessità ontologica, all'*essere-così-e-non-altrimenti* da cui quest'ultima è determinata e definita. Al contrario, la teoria del sociale come istituzione continua di sé stesso fa spazio e rende possibile e comprensibile il cambiamento che costantemente attraversa il sociale nella forma dell'auto-alterazione. In tal modo, alla logica necessitante dell'origine, che non può esser altra da ciò ch'è stata, si sostituisce la logica della possibilità, il *poter-essere-altrimenti* che permea di sé il campo sociale e lo rende irriducibile alla datità inerte dell'oggetto di conoscenza. Ne consegue che le "dimensioni del campo sociale" non sono né inevitabile rispecchiamento né esecuzione della necessità universale, ma declinazioni del possibile, di volta in volta diverso, inedito, imprevedibile,

L'impossibilità ontologica prima che conoscitiva di un a-priori positivo del campo sociale smentisce il carattere necessitante dell'origine, a cui potrebbe aver accesso sol-tanto il sapere scientifico o la speculazione filosofica. Ne emerge l'esplicitazione della radicale contingenza del campo sociale, le cui trasformazioni non sono in alcun modo leggibili come il dispiegamento logico, necessario e lineare d'un a-priori originario. In-somma, è del tutto da escludere che quanto è accaduto, sta per accadere o accadrà nel sociale possa e debba sempre e comunque essere inteso come un punto d'arrivo inevitabile, cioè come un esito reso prevedibile dal contenuto concettuale presente fin dalle origini.

Questa emancipazione del sociale dall'origine necessitante è indispensabile all'avvento della democrazia. Infatti, solo un campo sociale pensato e concepito come donazione e istituzione di sé è suscettibile di democrazia come forma di società caratterizzata dalla propria autodeterminazione. Nel modo d'essere della democrazia – nella sua identità, nella sua struttura – è iscritto il riferimento ad un'impresa affidata alla responsabilità degli agenti sociali. Radicalmente opposta è l'ontologia del totalitarismo, che viceversa risulta fondata "sulla volontà d'incarnare lo stadio compiuto dell'esistenza sociale", come se da qualche parte vi fosse già data "una 'essenza' della società che bisogna impegnarsi

⁴ C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia*, cit., p. 45. L'impossibilità di rinchiudere l'originario in una qualunque forma di presa di possesso è uno dei temi ricorrenti di Merleau-Ponty nell'opera postuma; per evocarlo mi limito ad un'unica citazione: « L'originnaire va dans plusieurs directions: l'originnaire éclate, et la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette non-coïncidence, cette différenciation », M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1965, p. 165. Per un approfondimento di questo punto, centrale nella presa di distanza dell'ultimo Merleau-Ponty rispetto al "ritorno all'origine" di matrice heideggeriana, mi sia permesso di rinviare a F. Ciaramelli, *L'originnaire et l'immédiat. Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-Ponty*, in «Revue philosophique de Louvain», XCVI (1998), pp. 198-231.

⁵ C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia*, cit., p. 46.

a raggiungere”⁶. L’ontologia e l’etica della democrazia sarebbero impossibili senza lo svincolarsi degli agenti sociali dalla loro subordinazione a un’origine necessitante che dovrebbe esser soltanto portata a compimento.

D’altra parte, la struttura del sociale in quanto campo o fascio di relazioni che non derivano, provengono o discendono dalle costrizioni d’un a-priori positivo ma si auto-organizzano e continuamente si trasformano è resa evidente dall’antropologia, in modo particolare dallo studio delle cosiddette società “senza storia”, cui Claude Lefort s’era dedicato già nei primi anni Cinquanta, in un saggio fondamentale⁷ di cui si risente l’eco nel volumetto che stiamo discutendo, soprattutto a partire da pagina 73, ove si può leggere quanto segue: “La non-storia non è mancanza di storia, ma *modalità* d’iscrizione dell’attività degli uomini nella dimensione del collettivo”.

Non va dunque confuso il fatto dell’esistenza di diversi modi d’istituzione del sociale con la pregiudiziale ideologica ed etnocentrica che spinge a ritenere le società arcaiche estranee alla storicità. Al contrario, va visto in esse, non già la mancanza di storia, bensì una attiva negazione di quest’ultima, negazione attraverso cui le società arcaiche s’adoperano a sconfessare il cambiamento interno al campo sociale, a smentire l’auto-alterazione di quest’ultimo allo scopo di perseguire e garantire la prosecuzione inalterata della propria identità, in cui va ancora una volta riconosciuto l’esito dell’intervento del campo sociale come donazione e istituzione di sé stesso.

Può essere utile a questo punto ricordare un’analogia critica filosofica che l’antropologo Ernesto de Martino (1908-1965) rivolgeva nei suoi ultimi anni di vita a Mircea Eliade. Questi aveva teorizzato l’abolizione della storia da parte delle società arcaiche o primitive, animate dalla nostalgia d’un periodico ritorno al tempo delle origini. A questa interpretazione, De Martino opponeva la considerazione filosofica fondamentale che la stessa pretesa di evadere dalla storia, fatta propria dalle società arcaiche, è a sua volta un’azione storica, una conseguenza del loro intervento. Concludeva de Martino: “L’uomo è nella storia anche quando *pretende* di evaderne”⁸. Insomma, l’evasione dalla storicità è per definizione impossibile.

Ancor più vicino al rifiuto d’un a-priori positivo, formulato nel volumetto di Gauchet e Lefort, mi sembra quest’altro testo del medesimo Ernesto de Martino, in cui questi prendeva le distanze dalle posizioni di uno scrittore come Cesare Pavese, nono-stante la loro vicinanza e la collaborazione: “In fondo anche Pavese è alla ricerca della esperienza zero, della origine della storia, di un assoluto il cui ricordo restituisca senso al mondo che ogni momento rischia di «finire» nella sua umana operabilità. Ora questa esperienza zero non esiste, e per quanto il pensiero possa risalire nella storia (individuale o genericamente umana) non trova mai una storia che, in modo assoluto, *comincia*”⁹.

Ho voluto riportare le parole di Ernesto de Martino perché mi sembrano esplicitare in modo chiaro alcune implicazioni filosofiche radicali a cui il volumetto di Gauchet e Lefort invita a riflettere. Il rifiuto d’un a-priori positivo come origine necessitante del campo

⁶ Ivi, p. 78.

⁷ C. Lefort, *Société ‘sans histoire’ et historicité*, in «Cahiers Internationaux de Sociologie», (1952), ora in C. Lefort, *Les formes de l’histoire. Essais d’anthropologie politique*, Gallimard, Paris 1978, pp. 30-48.

⁸ E. de Martino, *Su Mircea Eliade*, in P. Angelini, *L’uomo sul tetto. Mircea Eliade e la “storia delle religioni”*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 115. Sulle implicazioni filosofiche dell’opera di de Martino, rinvio ai miei *L’asprezza della storicità. Ernesto de Martino e la critica filosofica*, «L’Acropoli», III (2002), n. 5, pp. 586-610 e *Crisi della civiltà e strategie etico-politiche nell’ultimo De Martino*, in G. Cantillo, D. Conte, A. Donise (a cura di) *Ernesto De Martino tra fondamento e inseguita*, Liguori, Napoli 2014, pp. 129-139.

⁹ E. de Martino, *L’etnologo e il poeta*, in C. Pavese, E. de Martino, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 193.

sociale evoca la possibile pluralità delle configurazioni di quest'ultimo, attra-versate da instabilità e incompiutezza che da un lato le destabilizzano e dall'altro preparano il terreno su cui potrà poi nascere qualcosa di nuovo. Ne consegue che il sociale inteso come "campo" ha uno statuto contemporaneamente simbolico e istituito: al suo interno hanno luogo connessioni di senso di cui è impossibile esibire una determina-zione necessaria ed esauriente in base a leggi causali, dal momento che esse non costituiscono in alcun modo l'effetto automatico dello stato di cose antecedente, ma comportano sempre un *quid novum*. Proprio questo è il senso cui alludono Gauchet e Lefort allorché scrivono: "Da una parte, l'agente sociale sa che può soltanto produrre del nuovo e che un cominciamento, un ricominciamento radicale è possibile. Dall'altra, sa di es-sere, a sua insaputa, produttore di differenza"¹⁰. Senza la fuoriuscita dalla subordina-zione alla logica necessitante dell'origine come evento non sarebbe possibile alcuna produzione del *novum* che, nel campo sociale, va di volta in volta compreso nella sua specifica individualità, perché risulta irriducibile al dispiegamento di ciò che era presente e dato fin dalle origini, come viceversa ha sempre ritenuto nelle sue varie declinazioni storiche l'approccio deterministico dell'oggettivismo.

Nessun tipo di ingegneria istituzionale, nessuna tecnica della gestione economica, nessun formalismo giuridico è in grado di produrre le mutazioni dell'ordine simbolico riscontrabili alla base della democrazia moderna, che – come Claude Lefort sarà poi spinto a scrivere in seguito – "s'istituisce e si mantiene nella dissoluzione dei capisaldi della certezza [*dissolution des repères de la certitude*]"¹¹. In realtà, è l'assetto globale del campo sociale a presentarsi come effetto d'una mutazione storica, una volta che la modernità ha reciso il suo ancoraggio a un fondamento extra-sociale. Il diritto e il potere non procedono più dall'assoluto, immutabile e incontrovertibile, ma si pongono come dimensioni o istituzioni storico-sociali, il cui criterio di legittimità è interno al sociale e il cui principio generatore non può trascenderlo. Senza la delimitazione reciproca di diritto e potere non vi sarebbero passaggio alla modernità e nascita della democrazia. Ma questa delimitazione originariamente politica non ha nessuna fonte, nessuna autorizzazione e nessun criterio esterni alla divisione interna del sociale, al suo frammentarsi in sfere distinte e separate. Ed è proprio il riconoscimento della loro irriducibilità al potere che fonda la distinzione di quest'ultimo dall'ambito del diritto e della legge.

Si cederebbe perciò all'illusione oggettivistica o scientifica se s'interpretasse l'insieme di questo processo come una riconduzione delle cose al loro "ordine naturale" o alla loro "verità oggettiva" o a una qualche "realtà in sé". In tanto il sociale come "campo" può effettuare la ricollocazione-separazione delle proprie sfere all'interno di sé stesso, in quanto esso stesso *crea* le condizioni del loro avvento. E se capita che l'una prevarichi sull'altra, la capitolazione non risulta definitiva, se e solo se l'istituzione della differenza e dell'articolazione mantiene il suo valore anche quando non raggiunge il suo scopo. Per far questo, la democrazia deve per così dire sdoppiarsi, e creare uno spazio simbolico per significati, valori e norme destinati a restare (entro certi limiti) validi e pieni di senso concreto, malgrado le eventuali smentite della realtà effettiva.

Ciò che Kant diceva dell'illuminismo – secondo la sua celeberrima definizione che vi vede l'uscita dell'umanità dallo stato di minorità (ossia dall'incapacità di usare la propria intelligenza senza l'altrui guida e sostegno), stato di minorità di cui l'umanità è essa stessa colpevole, nel senso che può imputarlo soltanto a sé stessa – vale in modo eminente per la democrazia in quanto fuoriuscita della società da una condizione di subordinazione all'autorità costituita, imputabile esclusivamente al proprio asservi-mento all'intoccabilità

¹⁰ C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia*, cit., pp. 97-98.

¹¹ C. Lefort, *Essais sur le politique. XIXe et XXe siècles*, Seuil, Paris 1986, p. 29.

delle gerarchie sociali tradizionali, produttrici di disuguaglianza, ingiustizie e infelicità. È qui già annunciato il tema della "servitù volontaria", che tanta parte ha svolto nella maturità filosofico-politica di Lefort¹².

L'odierna insofferenza per lo stato di diritto nelle odierne cosiddette "democrazie illiberali" riduce la legittimazione democratica alla sola forza dei numeri e finisce col fare della salvaguardia dei diritti individuali, che fu una conquista fondamentale della democrazia moderna, poco più d'una variabile dipendente. Cosa che, tra le altre sue conseguenze pericolose, finisce con l'oscurare l'intrinseca portata politica della rivendicazione dei diritti che, nel dispositivo simbolico della democrazia moderna, risultano irriducibili a pretese individuali immediate. Dietro questa perdita dell'un tempo indiscussa attrazione popolare delle conquiste dello stato di diritto c'è senz'altro l'intervento della propaganda politica, ma si sbaglierebbe a sbarazzarsi del fenomeno minimizzandolo e riducendolo a esclusiva conseguenza di manipolazioni strumentali dell'opinione pubblica. Ecco perché, una volta che il sociale si autorappresenta come origine di sé, ne consegue coerentemente che le stesse criticità della democrazia risultano imputabili esclusivamente a sé stessa.

¹² È appena il caso di ricordare che solo pochi anni dopo la pubblicazione di questo testo di Lefort e Gauchet nella rivista belga *Textures*, Miguel Abensour avrebbe curato, nella sua collezione "Critique de la politique", un'importante edizione del *Discorso di Étienne de la Boétie*, (cfr. É. de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris 1978), conclusa da un fondamentale saggio di C. Lefort (cfr. C. Lefort, *Le nom d'Un*, ivi, pp. 247-307). Da quel momento in poi, il riferimento esplicito alla "servitù volontaria" sarà costante in Lefort, come può vedersi anche solo scorrendo l'indice dei suoi testi politico-filosofici ripresi in C. Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris 2007. Per un maggiore approfondimento di questi temi, cfr. F. Ciaramelli, U.M. Olivieri, *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*, Mimesis, Milano 2013.

L'espace symbolique du social: la totalité comme perte et comme horizon

Stéphane Vibert^{1*}

Citation: Vibert, Stéphane. 2026. L'espace symbolique du social: la totalité comme perte et comme horizon. *Etica & Politica / Ethics & Politica* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38447>

¹ Université d'Ottawa

* Correspondence: svibert@uottawa.ca

Abstract: The text focuses on explaining the importance, meaning, and uses of the notion of "symbolic totality" at the heart of Gauchet and Lefort's paper, showing how this concept responds to the original division of society, while linking it to a radical critique of the totalitarian unification of society and power.

Received: 11/03/2026
Accepted: 26/03/2026
Published: 30/04/2026

Keywords: democracy, totalitarianism, politics, symbolism, conflict

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

« Sur la démocratie : le politique et l'institution du social¹ » se présente comme un texte possédant une double particularité, à la fois formelle (plus de 70 pages serrées portées par une écriture extrêmement dense, souvent absconse, à l'argumentaire sinueux et parfois impénétrable) et contextuelle, puisque co-signé par Claude Lefort et Marcel Gauchet, il « a été rédigé et élaboré par Marcel Gauchet, d'après un cours donné par Claude Lefort à l'Université de Caen en 1966-67 »². Le caractère inédit de cette signature à deux, soutenue par la relation hiérarchique existant entre les auteurs à la période dite (Lefort était enseignant et Gauchet son étudiant), tout comme la distance substantielle³ et temporelle entre le cours de Lefort et la publication de l'article (quatre ans) dans la revue *Textures*⁴, s'avèrent certes des éléments à prendre en considération dans l'interprétation de ce texte, mais nous nous concentrerons ici uniquement sur les propositions théoriques et analytiques qui se manifestent en son sein, sans souhaiter démêler ce qui relèverait de l'un ou l'autre dans la composition du document, *in fine* assumée par les deux auteurs cités.

¹ Claude Lefort et Marcel Gauchet, Sur la démocratie : le politique et l'institution du social, *Textures*, n. 2-3, 1971, p. 7-78. Nous citerons ce texte à partir de maintenant par l'acronyme SLD (« Sur La Démocratie »).

² SLD, p. 7, note 1.

³ Revenant sur cet épisode dans un livre d'entretien, Marcel Gauchet se rappelle qu'il s'était donné « quelques années pour écrire librement » après avoir suivi le cours de Lefort, intitulé originellement « Dimensions du champ social », et que sa mise en forme tardive avait pris une direction personnelle : « La version finale, en réalité, n'a plus grand-chose à voir avec la version originale. J'y ai mis tout ce que j'avais appris et compris dans l'intervalle ». Il souligne également que cet épisode a entraîné une dégradation des relations entre les deux hommes, Lefort s'étant « montré peu disposé par la suite à reconnaître » ce que Gauchet avait amené d'original et qu'il aurait ensuite « repris à son compte » : Marcel Gauchet, *La condition historique*, Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron, Paris, Stock, 2003, p. 22-23.

⁴ Franck Berthot, « Textures et Libre (1971-1980) Une tentative de renouvellement de la philosophie politique en France », dans François Hourmant et Jean Baudouin (dir.), *Les revues et la dynamique des ruptures*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

En effet, à la lumière de son contenu propre, mais également et surtout du destin de ces deux grands penseurs, à n'en point douter parmi les plus importants pour la réflexion sur le politique depuis la seconde guerre mondiale, en France et ailleurs, nous sommes en présence d'un écrit fondamental, dont les thèses de longue portée sur la question de la démocratie continuent aujourd'hui de nous interpeller, à la lumière de la profonde crise vécue par le régime représentatif dans la plupart des pays où il s'est imposé historiquement. Mais son indiscutable actualité – plus d'un demi-siècle plus tard, ce qui se révèle tout sauf anodin –, sur laquelle nous reviendrons au terme de cette analyse, ne doit pas masquer son ambition initiale, à savoir rendre compte de la manière la plus juste possible des articulations premières et constitutives de l'expérience démocratique, comprise à travers sa puissance politique et symbolique, mais également sa contingence historique et sa fragilité institutionnelle. La démarche des auteurs rejoint ici l'objet – ou le « quasi-objet », plus précisément – qu'elle s'efforce d'approcher : réfutant la nature « positive » et « réelle » de la démocratie représentative à l'aune de l'idéologie rationnelle libérale qui la soutient, elle récuse par la même occasion l'analyse objective et positive de « dévoilement » qui aurait la prétention d'en livrer le sens ultime, selon la posture en surplomb, ou « de survol » (expression du texte), d'un « sujet absolu ». Offrir une interprétation générale et englobante de la démocratie, notamment par une perspective comparative qui la met en contraste avec les sociétés « non historiques » et le totalitarisme, à partir d'un regard qui se veut lucide et se sait limité, situé, porté par un souffle théorique conjuguant étonnamment certains apports revisités de la phénoménologie et du structuralisme, c'est toute la gageure de cette exploration aussi originale que complexe, aux frontières (parfois franchies) de l'obscurité, qui, contre toute attente, résonne encore puissamment dans le fracas géopolitique de nos années 2020, tant pour ses remarques sur « l'essence du politique », la forme de la communauté, le rôle de l'État, la centralité du conflit social, ou encore l'hégémonie de la dimension économique. S'y énoncent également, ou s'y esquissent seulement, en tant que soubassements conceptuels de la réflexion, certaines des idées marquantes devenues, au fil du temps, rattachées en propre aux œuvres de Lefort et Gauchet séparément, comme la division originelle du social, l'institution politique de la société, la prééminence du symbolique en son articulation avec le « réel » et « l'imaginaire », le lieu vide du pouvoir ou encore la mystérieuse Décision sociologique instauratrice d'un type collectif d'humanité.

Au carrefour de ces multiples enjeux, il est une question qui les traverse toutes sans jamais s'y réduire, et qui constituera le motif nodal d'interrogation dans notre réflexion, puisqu'elle incarne un thème théorique et épistémologique essentiel tout en investissant nos préoccupations contemporaines sur le *dèmos* : il s'agit de la notion de « *totalité symbolique* »⁵. En effet, tout en s'arrimant à certaines des énigmes philosophiques générales les plus insolubles, porteuses de défis épistémologiques inévitables (le tout et la partie, l'unité et la pluralité, l'identité et l'altérité, la même et la différence, etc.), nous sommes là en présence d'une dimension éminemment politique (la nature de la communauté civique, l'espace dévolu au pouvoir et à l'État, l'auto-détermination collective, les frontières du peuple ou de la nation) et sociale (l'émergence de l'individualisme et le discours des « droits de l'homme », la place de l'économie et la puissance du capitalisme, la diversité culturelle et la fragmentation des identités, etc.). C'est dire que se condensent en ce point précis plusieurs des hypothèses novatrices de ce texte, largement à contre-courant des conceptions marxistes ou libérales de l'époque, mais dont le sillon théorique se prolonge jusqu'à nos jours, à l'aune d'une perspective que l'on pourrait à bon droit nommer « holiste »⁶.

⁵ SLD, p. 59.

⁶ Ce terme ancien, forgé au début du 20^e siècle, a été réactivé par l'anthropologue français Louis Dumont afin de nommer les méthodes ou idéologies fondées sur un rapport au « tout », ou à la « totalité ». Il est essentiel de distinguer rigoureusement l'orientation épistémologique des approches holistes (aux formes diverses et variées,

Notre élucidation de la question procèdera en trois moments exégétiques successifs. En premier lieu, nous reprendrons la façon dont le texte de Lefort et Gauchet réinterprète la notion de « totalité » au plan ontologique, en la nouant à la caractérisation politico-symbolique du social par la reconnaissance d'une « division originare », structure universelle et nécessaire de l'établissement de tout être-collectif humain. En ce sens, la « totalité » sous une forme pleine, complète, unifiée sans dehors, apparaît comme un « mythe », un substitut imaginaire aux failles et aux ruptures qu'instaure la scission d'avec soi qui spécifie l'ancrage phénoménologique du vivant dans le réel. Dans un second temps, nous aborderons le contraste établi par le texte entre les différentes modalités de concrétisation de cette structure logique « ouverte », qui se déploient sous les traits de la démocratie et du totalitarisme dans la période historique moderne, deux régimes eux-mêmes distingués de l'idéal-type des « sociétés sans histoire » décrites par les documents ethnographiques, lesquels ont constitué un fondement essentiel pour la reconsidération du politique et la critique de l'économicisme marxiste, tant chez Lefort, Gauchet que Castoriadis⁷. La démocratie, plus spécifiquement, reconnaissance de la totalité symbolique à partir d'une « Décision » inaugurale et instauratrice, se présentera comme l'objet d'analyse spécifique d'une troisième partie. Enfin, dans une brève conclusion, nous nous interrogerons sur le renouveau de cette thématique en un moment où le présent lui confère une actualité brûlante, à travers les multiples réactions dites « populistes » et « nationalistes » à la globalisation ou au cosmopolitisme, mais également en regard des « sociologies sans société » qui pullulent dans ce domaine, considérant toute « totalisation » comme une norme dominante, oppressive et homogénéisante à déconstruire, par opposition aux flux, mouvements, circulations, hybridités qui définiraient la réalité du monde. Sous cet aspect, faudra-t-il sans doute évoquer, trop brièvement, les trajectoires distinctes, voire antagonistes, prises par Gauchet et Lefort dans leurs œuvres respectives à propos de cette « totalité symbolique » moderne qu'est la nation, considérée comme le support inhérent de la démocratie moderne pour le premier, alors qu'elle demeurera suspecte d'exclusion, de fermeture et de passions délétères (racisme, xénophobie, impérialisme) pour le second.

1. La totalité au prisme de la division originare du social

L'« élaboration d'une théorie du régime démocratique⁸ », qui se donne comme l'objectif principal du texte, doit pour ce faire en revenir au nœud le plus crucial, à savoir identifier les conditions de possibilité transcendantales qui rendent cette forme de société possible, malgré ou en raison de son apparente exceptionnalité à l'échelle de l'histoire humaine. Car, en tant que telle, cette « mise en forme » spécifique se révèle une parmi d'autres au sein de l'ensemble des potentialités ouvertes selon un ensemble de contraintes implicite, lequel impose une question (tacite) sur l'origine du social comme institution et système de pouvoir : « La logique qui organise un système politique, par-delà le discours explicite où nous l'appréhendons tout d'abord, est celle d'une *réponse* articulée à l'interrogation

depuis l'École française de sociologie, le culturalisme, le fonctionnalisme, etc.), d'une part, et, d'autre part, les « objets holistes » (les niveaux ou formes de totalisation), comme la société, la culture, la nation, la communauté, la religion, etc., qui peuvent être analysés (et « déconstruits ») par d'autres approches (l'interactionnisme, l'individualisme méthodologique, le marxisme, etc.).

⁷ Nous nous permettons sur ce thème de renvoyer à nos textes portant respectivement sur ces trois auteurs et les conséquences théoriques de leur lecture de la littérature anthropologique : « Claude Lefort et l'anthropologie du politique : les leçons de l'ethnologie », dans Sylvain Pasquier (dir.), *Avec Lefort, après Lefort*, Caen, P.U.C., 2023, p. 49-62; « Aux fondements anthropologiques de la primauté du politique : Clastres, Dumont, et les "leçons de l'ethnologie" », *L'anthropologie philosophique de Marcel Gauchet*, Collectif, Paris, Lethielleux, Collège des Bernardins, 2013, p. 15-38 ; « Imaginaire et culture. Castoriadis lecteur de l'anthropologie sociale », dans Vincent Descombes et Florence Giust-Desprairies (dir.), *Imaginer l'autonomie. Castoriadis, actualité d'une pensée radicale*, Paris, Seuil, 2021, p. 119-138.

⁸ SLD, p. 7.

ouverte par l'avènement, et dans l'avènement du social comme tel⁹ ». C'est dire qu'une fois son ancrage « naturel » assuré, selon certaines déterminations inévitables, s'ouvre un questionnement à la fois *nécessaire* dans son apparition et *contingent* dans la modalité de sa réponse sur le *sens* qu'une société adopte afin de soutenir son existence propre. Or, la particularité de la démocratie semble tenir en un point très précis, dont l'évidence saute aux yeux par comparaison avec tous les autres exemples de sociétés humaines, sans pour autant faire l'objet de l'attention qu'il mérite tant ses conséquences s'avèrent massives : « la reconnaissance de la légitimité du conflit dans la société¹⁰ », conçue comme un véritable « geste inaugural ».

Mais de quel conflit parle-t-on, en vérité ? Non pas de la guerre ouverte, de la violence qui vise l'annihilation de l'ennemi intérieur, et qui détruirait par là-même l'existence même de la communauté. Dimension de la *stasis*, connue et crainte par la totalité des sociétés qui ont parsemé l'histoire humaine, sous de multiples variations. C'est au contraire un conflit régulé, institutionnalisé, limité : un désaccord, un antagonisme, une controverse, une dispute, plutôt qu'un combat ou un affrontement. Or, la lutte des classes, qui s'impose comme le conflit archétypal de la modernité industrielle, se présente dans une ambivalence à cet égard, écartelée qu'elle se trouve entre réforme et révolution, entre participation et renversement global. Elle pourrait bien finir par déchirer la société, la diviser en deux camps radicalement adversaires, menaçant constamment de se substituer au fragile dispositif institutionnel qui la « contient » (aux deux sens du terme : qui l'englobe et la restreint) et qui en limite la résonance dans la vie collective. C'est donc là que réside toute l'inventivité de l'expérience démocratique : « en donnant au conflit son expression au niveau de la compétition ouverte pour le pouvoir, elle lui fournit une issue *symbolique*, qui détourne la menace d'éclatement que son libre cours ferait inévitablement peser sur la communauté¹¹ ». Il est possible de déceler sous cette thèse, avec le recul, la pertinence de la critique marxiste à l'encontre de la « démocratie bourgeoise », ses droits formels et sa « mascarade » électorale¹², qui par-delà les attendus idéologiques, comprenait le rôle (néfaste voire mortifère pour l'ambition révolutionnaire) d'intégration sociale qu'allait jouer le processus électif à l'égard de la classe ouvrière, dès lors engagée dans l'activité démocratique par sa participation institutionnalisée au sein du champ politique. Nous y reviendrons, mais le marxisme n'échappe pas à la perception imaginaire d'une société harmonieuse, réconciliée avec elle-même, exempte de tout conflit, tout en projetant cette perspective dans « l'avenir radieux » du communisme, une fois la révolution advenue et l'oppression éradiquée, en une fin de l'histoire attendue et rêvée.

En attendant, l'attestation du conflit en démocratie impose de remonter, ainsi que l'indique le titre de la première partie du texte de Lefort et Gauchet, au « fondement propre » du politique, que le marxisme considère comme une réalité « dérivée » et seconde de la domination économique et de la lutte des classes, alors qu'il constitue en fait le registre essentiel par lequel une société se réfléchit et se représente elle-même dans son identité et son unité, en tant que cette institution politique fait signe vers une « origine » à la fois partiellement indéchiffrable et pourtant matrice du sens par la Loi qu'elle instaure (à travers les mythes fondateurs, le rapport à la tradition, la production

⁹ *Ibid.*, p. 8-9 (tous les mots en italiques dans les citations proviennent de la version originale).

¹⁰ *Ibid.*, p. 9.

¹¹ *Ibid.*

¹² C'est une antienne bien connue et juste de Jean-Claude Michéa, rappelant que le mouvement socialiste « authentique », ouvrier et prolétaire, qui se voulait profondément distinct de la « gauche » politique et parlementaire, s'est très longtemps abstenu de participer aux jeux électoraux de la bourgeoisie républicaine: Jean-Claude Michéa, *Les Mystères de la gauche. De l'idéal des Lumières au triomphe du capitalisme absolu*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2013.

de normes et d'interdits, etc.). Cette Loi, autrement dit, qui structure toute communauté humaine inscrite dans la durée, productrice de culture (un nom, une langue, des règles de parenté, un système « politique », une organisation « économique », des connaissances « matérielles », une sensibilité « esthétique »¹³, des coutumes et des mœurs, etc.), s'inscrit dans une origine, placée *ailleurs* dans le cadre des sociétés dites hétéronomes (la volonté de Dieu, des dieux, des ancêtres, des esprits) et ramenée sur terre, dans la production humaine, rien qu'humaine d'une société moderne, mais qui n'en nécessite pas moins un processus de « transsubstantiation » (la « volonté générale ») afin de pouvoir assumer légitimement la Loi comme création collective (et non pas déguisement de l'arbitraire, du tyran ou d'une classe dominante), que ce soit dans la démocratie représentative existante (pour l'idéologie libérale) ou dans la communauté autogérée à venir (pour le marxisme).

L'institution du social en général, et de toute société en particulier, passe donc inévitablement par un rapport médié à soi-même, un détour *obligatoire* (car n'existe aucunement le choix de faire ce détour ou non, mais seulement la modalité alternative, « religieuse » ou non, par laquelle ce détour sera effectué) par un « Dehors » (le Pouvoir, la Loi) qui soutient l'existence même de la communauté. C'est là la « division originaire du social », cette distance irréversible qui sépare cette communauté des principes fondateurs auxquels elle s'identifie pourtant, tout en l'assurant du sens qui participe de sa reproduction dans le temps et la distingue des autres sociétés : « Le sens du système politique que connaît une société est à rechercher dans le rapport qu'elle institue avec la division originaire où le social apparaît¹⁴ ». Ce fameux « Dehors » prendra donc la figure du Pouvoir, comme représentation de soi à distance nécessaire de la société afin de fixer son unité et son identité collective dans le temps et l'espace, selon l'institution politique et symbolique qui en structure l'identité propre. La forme de communauté qui en résulte d'avère « clivée », pourvue d'un écart irrémédiable à soi qui en interdit une connaissance et une maîtrise immédiates, sans détour ni délai, et élimine par conséquent toute velléité de « transparence à soi » visée par un sujet « plein » se sachant, se contrôlant et se décidant en toute clarté. Une note de bas de page consacrée à la notion de « communauté », notion fondamentale dans l'histoire et la conceptualisation des sciences sociales¹⁵, vient préciser la façon de comprendre cette critique de « l'identité fermée ». Il vaut la peine de la citer entièrement, malgré sa longueur : « Ce concept de communauté est naturellement suspect s'il est entendu comme devant référer à l'idée classique de totalité : la forme (clôture, centration) agissant sur le mode de la relation entre les parties (les agents) qui la composent, et déterminant celui-ci comme similarité et solidarité. Reste qu'on ne peut faire l'économie d'un concept de l'unité d'identités sociales, qui n'exclue pas le conflit, mais se fonde au contraire sur lui. Ce concept de communauté dépend alors quant à son intelligibilité d'un mode nouveau d'articulation du dedans et du dehors, tel que jamais il ne soit possible de tenir à la fois le dedans et le dehors, qu'il y ait *chiasme* du dedans et du dehors, que l'inclusion dans un espace social en implique du même mouvement l'exclusion, tel que se rapportant à l'ensemble des agents sociaux, un agent particulier en

¹³ Je place ici tous ces termes entre guillemets afin de souligner le « déplacement » que nécessite le décentrement anthropologique par la comparaison, ainsi que l'élargissement des catégories issues du monde occidental moderne (« politique », « économie », « nature », mais aussi « individu », etc.) qui en ressort nécessairement. Pour une réflexion approfondie sur ce point, s'inspirant de Mauss, voir toute l'œuvre de l'anthropologue français Louis Dumont (nous avons tenté d'en proposer une synthèse : Stéphane Vibert, *Louis Dumont. Holisme et modernité*, Paris, Michalon, 2004).

¹⁴ *SLD*, p. 10.

¹⁵ J'ai proposé à la fois une interprétation de la genèse socio-anthropologique de cette notion de « communauté » ainsi qu'une distinction idéal-typique de son usage contemporain au fil de nombreux textes, dans certains sont repris dans le recueil : Stéphane Vibert, *La communauté des individus. Essais d'anthropologie politique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2016.

soit en même temps placé à distance¹⁶ ». Le recours au concept merleau-pontyen de *chiasme* permet de surmonter la dualité entrevue entre dedans / dehors, identité / altérité, dans un dispositif général d'entrelacement, rapport de contraste et de réversibilité, sans fusion ni séparation. La forme de la communauté n'est dès lors aucun cas réductible à une totalité fermée, homogène, harmonieuse, « substantielle », auto-référentielle, puisqu'elle fait place à la pluralité interne et s'insère dans la dynamique historique, mais elle n'en conserve pas moins une dimension d'unité, de consistance et de cohérence, une dimension de *totalité symbolique* qui lui permet de se distinguer et de se reconnaître, par la médiation du Pouvoir et de la Loi.

Tout comme Merleau-Ponty lecteur de Mauss et de Lévi-Strauss¹⁷, il s'agit de dépasser le dualisme entre l'homme et le monde, entre le sujet et l'objet, entre la culture et la nature, en mobilisant au service de la phénoménologie certains outils du structuralisme, à l'instar de cette structure chiasmatisée portée à identifier certaines dimensions symboliques sous-jacentes comme conditions mêmes du sens. Il est remarquable de souligner à nouveau – nous l'avons succinctement évoqué – le fait que l'orientation épistémologique se fait ici corrélative au phénomène qu'elle se donne pour tâche d'éclaircir : à cet égard, toute philosophie de l'histoire ne peut qu'ignorer « la dimension de l'originaire », en raison d'une position « qui s'installe imaginairement au lieu du survol¹⁸ ». Le marxisme, qui inscrit la lutte entre dominants et dominés au cœur de sa conception de l'histoire humaine, au sortir du communisme primitif, entretient paradoxalement le « mythe d'une communauté exclusive de toute déchirure¹⁹ », qui, une fois la révolution accomplie et l'humanité revenue à son essence générique, permettra de réconcilier les classes, surmonter le conflit, retourner à l'innocence originelle d'une vie collective sans division. L'illusion de surplomb portée par le matérialisme historique ou tout autre prétendu savoir sur les « lois » du progrès dissimule la *distorsion* qui règle notre posture en regard de l'originaire, lequel est « l'épreuve d'une limite » imposant de renoncer à la Vérité définitive, à l'accès à la « chose en soi » ou à « l'a priori », à toute visée d'une « configuration absolument première ». Pour Gauchet et Lefort, cette distorsion dans l'abord de l'originaire se traduit par une double limite indépassable, qui signe à la fois l'impossibilité de se rendre présent à l'origine et l'impossibilité de décréter cette origine comme absente. Dès lors, l'originaire ne peut se livrer que dans une structure logique, de nature symbolique : la division originaire (désignant tant le conflit de classes dans la modernité que le Dehors du pouvoir pour toute société) n'est jamais d'abord une division « de fait », purement empirique et objectivable, mais se révèle « insaisissable : elle est mise en jeu constante d'elle-même, s'effaçant presque, faisant retour, jusqu'à retrouver dans l'instant où elle serait le risque de sa disparition²⁰ ». A travers elle, « le social se rapporte à lui-même, en s'écartelant, et acquiert son identité. (...) Ouvert en son être à sa fondation présente-absente, le social est donation et institution continuée de lui-même²¹ ». Ni pure discontinuité (oubli radical de l'origine) ni pure continuité (accomplissement de l'origine) ne sont à ce titre possibles : il ne peut être question que d'une « *re-position* de la division originaire », qui s'attache à la fois à conjurer tant l'effacement de la division (la tentation d'une adhésion totale à soi, sans dehors) que sa réalisation (qui conduirait au péril de la fragmentation et à la dissolution de la société). Seule une « circulation interne » entre les deux impossibilités susdites permet de saisir la structure logique du social : « donation de

¹⁶ SLD, p. 9 (note 3).

¹⁷ Maurice Merleau-Ponty, « De Mauss à Lévi-Strauss » [1959], *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 143-157.

¹⁸ SLD, p. 12.

¹⁹ *Ibid.*, p. 10.

²⁰ *Ibid.*, p. 13.

²¹ *Ibid.*

sens et institution du sens s'appellent et s'excluent, comme les deux pôles extrêmes entre lesquels est prise toute l'expérience des hommes dans le champ de la politique²² ».

Cette double réalité symbolique – la donation originaire de sens appelant institution, et l'institution du sens renvoyant à une donation initiale jamais atteinte – ne manque pas de faire penser à la citation célèbre de Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, que se plaisait à rappeler Claude Lefort : « L'Être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience²³ ». Or, cette « création », dépassant l'antagonisme entre passivité et activité, s'énonce dans le texte de Gauchet et Lefort sous l'aspect d'une *Décision*, avec majuscule²⁴, à la fois mystérieuse, insoluble et primordiale. En effet, à distance de toute inscription de type « naturaliste » dans une nécessité environnementale, historique ou biologique déterministe²⁵, s'effectue un « choix non délibéré » participant de la définition d'un ordre collectif et de la mise en sens du monde. Cette énigme d'une « décision sans décideurs » doit être affrontée sans jamais pouvoir être traitée rationnellement d'un point de vue causal (qui remonterait en amont du symbolique) : il est possible de l'élucider, mais non de « l'expliquer ». Or, cette orientation dans la durée, qui suppose qu'une collectivité humaine ne peut émerger sans produire par la même occasion une normativité particulière (la référence à une Loi constitutive), renvoie à l'analyse du chiasme « dedans/dehors », synonyme de division originaire : « La fondation du social, et l'institution continuée de l'identité de son espace, est inséparable d'une *perte de la totalité* – et par conséquent de la possibilité qu'une société se sache jamais, de la possibilité qu'elle parvienne jamais à la coïncidence avec elle-même. Mais cette perte de la totalité fait sens : *posé en exclusion interne à son achèvement*, le social est d'emblée travaillé par la tentative de se rejoindre, et l'échec assuré de cette entreprise. Il est fondamentalement *interrogatif*, en ce qu'il porte l'alternative de l'acceptation ou de la transgression de sa Loi de constitution, chaque système politique s'organisant autour du renoncement à être le bon régime, ou de l'ambition mortelle d'y parvenir – mortelle, puisque la réalisation de la totalité réconciliée, exclusive de toute division, équivaldrait à la disparition de l'être-social du social²⁶ ». En ces quelques lignes, Gauchet et Lefort condensent une thèse puissante, qui fait de l'institution de la démocratie – bien loin de n'être qu'un régime politique parmi d'autres – une authentique « position en regard de l'originaire », vouée à la « défense contre la menace de perte de soi qui habite le social²⁷ ». En effet, si la Décision démocratique constitue bien une décision tout aussi contingente qu'une autre (et même exceptionnelle au regard de l'histoire humaine), elle n'en demeure pas moins – nous aurons l'occasion d'y revenir – la *seule* qui rejoint « l'essence du social », à savoir la vérité de la division originaire et de l'articulation symbolique qui noue l'identité du social à sa représentation et son unité. Par comparaison, les sociétés dites primitives ou traditionnelles (« religieuses », dans le langage ultérieur de Gauchet), si elles incarnent un choix tout à fait légitime de refus du conflit, partagent avec le totalitarisme moderne une quête

²² *Ibid.*, p.14.

²³ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 251.

²⁴ Dans son ouvrage d'entretien, Marcel Gauchet revient sur cette notion, certes avec ironie (« c'était de mon âge de mettre des majuscules... »), mais en soulignant son importance, en écho à « l'acte sociologique » des sociétés contre l'État étudiées par Pierre Clastres, afin de réfuter toute nécessité historique de type téléologique, et soulignant au contraire le fait que « les moments déterminants de l'histoire correspondent à des scissions ou des bifurcations qui la tournent dans des directions imprévues, en mettant en place des dispositions collectives durables » : Marcel Gauchet, *La condition historique*, op. cit., p. 66-67.

²⁵ Nous avons discuté cette position de l'anthroposociologie transcendantale de Marcel Gauchet dans le texte : Stéphane Vibert, « Marcel Gauchet et l'éclipse du politique », dans Gilles Labelle et Daniel Tanguay (dir.), *Vers une démocratie désenchantée ? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Montréal, Fidès, 2013, p. 71-124.

²⁶ *SLD*, p. 18-19.

²⁷ *Ibid.*, p. 9.

imaginaire d'indivision et de forclusion, assurée et renforcée par le mythe fondateur pour les premières, par le discours scientifique pour le second. Dans les deux cas, c'est bien d'une dénégation de la « vérité » du social qu'il s'agit, pour autant qu'en l'occurrence, il soit reconnu que le symbolique est « plus réel que le réel » : « Le social en tant qu'espace symbolique (...) ne se soutient que de sa *différence* d'avec soi comme espace réel²⁸ ». Il faudrait même, de préciser une note du texte, aller encore plus loin dans l'énonciation de cette idée cryptique : « On ne saurait dire en effet que le social *est* espace symbolique, comme s'il s'agissait là d'une propriété *de fait*. Il est espace symbolique *en tant* qu'il n'est pas espace réel ; il est produit, institué comme symbolique par l'impossibilité d'être réel²⁹ ». En d'autres termes, ce n'est que de l'*intérieur* du monde symbolique, irrémédiablement pris en lui – et non en nous déplaçant illusoirement dans une position d'extranéité, en surplomb –, qu'il nous est possible de reconnaître la dimension de *sens* qui échappe à toute objectivation. C'est ce qui rend cette reconnaissance du symbolique contingente, en aval d'une « Décision » instauratrice à laquelle nous n'avons pas participé, mais qui conditionne sa propre appréhension : c'est au sein de l'univers démocratique que la division originaire se dévoile explicitement et se donne pour détour constitutif, comme redoublement réflexif du social sur lui-même. Hors cette espace s'interrogation, la division originaire demeure implicite, présente à travers mille signes, mais déniée par un discours (mythique ou totalitaire) qui travaille perpétuellement à son effacement.

Comment donc appréhender de façon idéal-typique les trois formes de « *Décision instauratrice*³⁰ » qui commandent un rapport spécifique au monde, déclinable ensuite selon des régimes politiques particuliers, en une Décision seconde ? C'est ici qu'intervient la référence à « l'imaginaire », qui dans la lignée d'une réappropriation socio-historique de concepts lacaniens (le fameux Nœud Borroméen), va incarner une puissance d'illusion et de méconnaissance de soi, voire d'aliénation, sous la forme d'une recherche désespérée d'unité définitive et de totalité achevée³¹.

2. Le politico-symbolique, le réel et l'imaginaire

Résumons à cette étape le chemin parcouru. L'interrogation du social présente dans le texte de Gauchet et Lefort rejoint le mouvement que Merleau-Ponty nommait la « déhiscence de l'être » : une différenciation interne, un écart du dedans et du dehors, une ouverture et une vulnérabilité qui caractérisent un mouvement de torsion sur soi et hors de soi (un chiasme). Le « sujet » humain, individuel ou collectif, ne se comprend lui-même qu'au travers d'une médiation, une « intentionnalité passive », selon une situation historique déterminée, un ancrage spatial spécifique, une langue particulière, etc., sans jamais pouvoir s'abstraire de ces conditions de possibilité. Pour autant, l'historicité et l'inscription locale, la finitude et la contingence appellent une institution du sens, potentiellement universalisante (elle a prétention à dire le tout), qui se concrétise sous la forme d'une Décision, en référence à une expérience fondatrice dotée de dimensions durables, lesquelles par la suite offriront une signification aux événements divers de l'existence collective. La « totalité socio-culturelle » qui se voit ainsi définie comme « société » n'est pensable qu'à l'aune de son ouverture sur un « dehors » qui l'identifie, l'unifie, la représente, dessinant l'horizon d'une « totalité ouverte » dont la Loi

²⁸ *Ibid.*, p. 20.

²⁹ *Ibid.* (note 8).

³⁰ *Ibid.*, p. 21.

³¹ « Lacan voit dans l'Imaginaire l'origine de toutes sortes d'illusions : celle d'embrasser la totalité, celle d'effectuer des synthèses, de poser des autonomies, en particulier celle du moi, de croire en des dualités (sujet/objet, extérieur/intérieur, réel/irréel), de repérer des ressemblances et des similitudes, d'en constituer des associations. Par l'Imaginaire, nous nous figurons et nous dissimulons la réalité » : Jean-Pierre Cléro, « Concepts lacaniens », *Cités*, n° 16, 2003-2004, pp.145-158 (p.148).

constitutive et sa transgression toujours possible (la normativité interne qui distingue le vrai et le faux, le bien et le mal, le juste et l'injuste, le permis et l'interdit, le beau et le laid, le pur et l'impur, etc.) montrent bien qu'elle est *instituée*, et non immédiatement déterminée par des exigences naturelles (car il serait totalement inutile et impensable de prescrire des règles dont la violation serait impossible). Cette « totalité symbolique », mais non « réelle » (c'est l'écart symbolique à soi de la société en tant qu'articulation logique qui s'avère « réel »), désigne un aspect « formel » de la société, mais celle-ci trouve son contenu concret (les aspects localement substantiels du vrai, du bien, du juste, etc.) dans un « imaginaire instituant³² », lequel se révèle potentiellement indéterminé et largement impensé comme tel : « La division originaire s'offre, de par son statut, à la négation imaginaire (le totalitarisme), comme une fois reconnue, elle exige encore d'être recouverte (la démocratie). Il ne s'agit chaque fois que d'une *Décision* qui fait sens, mais n'a pas à s'énoncer, qui implique certes une *identité* sociale, mais nullement une conscience³³ ». En d'autres termes, la dimension politico-symbolique inhérente à tout être collectif se trouve infailliblement investie d'imaginaire pour en consolider l'armature, en suturer les failles et les béances, en réaffirmer les catégories primordiales de présence, de volonté, d'activité. Mais attention : si toutes les sociétés apparaissent au gré de l'articulation entre symbolique, réel et imaginaire, il n'en résulte aucun relativisme. Certes, aucune société ne vit en parfaite coïncidence avec ses principes, aucune société n'exprime le « *bon régime* » de l'harmonie préétablie, mais il demeure possible de « discerner la soumission à l'imaginaire de la convenance à l'organisation du réel », c'est-à-dire de distinguer les sociétés selon leur méconnaissance ou leur reconnaissance de la division originaire du social et de sa manifestation symbolique, de leur conception de l'unité et de leur acceptation du conflit.

A cet égard, le texte de Gauchet et Lefort identifie deux types de *Décision* instauratrice dans l'histoire, traités inégalement³⁴, puisque l'argumentaire vise avant tout une élucidation de la démocratie : le premier caractérise l'ensemble des sociétés humaines dites primitives, et le second les sociétés dites « modernes », selon deux modalités opposées, la démocratie et le totalitarisme (considérées comme deux façons distinctes de répondre à l'interrogation ouverte par la mise au jour de la division originaire du social, reconnue et approfondie d'un côté, réfutée et refermée de l'autre). Les quelques pages consacrées aux sociétés dites primitives, à la lumière des écrits clastriens, reprennent l'idée d'une « *Décision* » inaugurale jouant en quelque sorte une modalité de la division contre l'autre, à savoir radicalisant la coupure d'avec l'origine (la fondation du sens) afin d'éliminer toute scission sociale à l'intérieur de la communauté, que ce soit la distinction entre gouvernants et gouvernés ou bien la présence de groupes de statut ou de classe inégalitaires. En effet, le repli de ces sociétés dans la « non-histoire³⁵ » s'effectue par la reconnaissance d'une dette du sens inextinguible, renvoyant le fondement de la Loi (et donc de l'ordre social) hors de la prise des hommes, dans un Passé fondateur à réactiver constamment dans ses principes, au-travers des mythes et des rites quotidiens. L'écart définitif entre l'organisation effective de la société et « l'être du social » implique le renoncement « volontaire » à la division, au conflit, au changement. L'apparence d'une

³² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

³³ *SLD*, p. 11.

³⁴ C'est évidemment uniquement dans ce texte que les sociétés dites « traditionnelles » apparaissent évoquées plus succinctement, puisqu'ainsi que précisé dans la note 6, tant Lefort (dans les années 1950, avec des textes repris dans le recueil *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978) que Gauchet (avec les textes sur Clastres et « la dette du sens », repris dans le recueil *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005) auront énormément travaillé la question des sociétés sans État, y voyant un décentrement indispensable pour légitimer leur revalorisation commune du « politique » au principe de la socialité, en opposition à la focalisation du marxisme sur les infrastructures économiques.

³⁵ *SLD*, p. 22.

« absence du politique » est ici trompeuse, car fondée sur une Décision métapolitique, organisée autour d'une solution apportée à l'autonomisation virtuelle d'une instance de pouvoir (chefferie, sacralité) à prétention coercitive. Écartant l'humiliante inégalité, la brutalité du conflit interne et la toute-puissance du pouvoir par un rapport de soumission à « l'ordre sacré » inaccessible, l'espace collectif se déploie en absence de tout lieu de savoir réflexif sur le social, lequel se voit rejeté dans l'ailleurs et le passé : « La manifestation de la division est instituée par le système où se réfléchit l'extériorité symbolique du social, et ce dispositif est tel, dans la société sans histoire, que la division ne se rapporte pas à elle-même au travers de ses termes : la relation du pouvoir et de la société, la relation des groupes sociaux entre eux est commandée par une médiation qui empêche aussi bien le pouvoir de se poser comme l'Autre absolu "dans" la société, que chacun des groupes de se poser comme l'antagoniste absolu de l'autre³⁶ ».

Récusation du pouvoir coercitif, de la division sociale et de la transformation historique : ces trois dimensions apparaissent nouées les unes aux autres dans un agencement symbolique et imaginaire appelé à clôturer toute fracture, au prix de divers expédients : isolement d'une figure du « pouvoir » sans capacité de commandement, négation de l'inventivité attestée par renvoi aux temps immémoriaux, schisme d'une partie de la société en vue d'éviter le conflit interne, etc. Le geste instituant ne se donne jamais comme « invention » ou « création » de la société et de ses lois, renvoyées à leur insertion dans un cosmos orienté et signifiant toujours déjà-là. En ce sens, « la totalité ne fait pas question, dans la société sans histoire : la dimension de cohérence est conférée à la communauté sans qu'il y ait besoin de recourir à l'opération de totalisation. L'espace social apparaît comme espace commun dans le symbolique, sans qu'il y ait mise en jeu de la différence du symbolique et du réel. Car la différence radicale de l'ordre de la Loi garantit qu'il est en tout lieu identique à lui-même, que nul ne peut s'emparer de la Loi, non plus s'y dérober, que le pouvoir, autrement dit, ne vient jamais prétendre incarner et édicter la Loi, non plus qu'un groupe ne vient jamais récuser l'universalité de la Loi en la montrant comme la loi particulière du dominateur, et se poser en sécession de l'ordre établi, auquel il prétend substituer son ordre propre³⁷ ». Pour autant, il existe bien une tension interne à ce montage symbolique : l'immuabilité dans le temps ainsi que l'indivision sociale, pensées, souhaitées, affirmées avec force, s'y avèrent impossibles. La dimension symbolique, qui relie la société à son fondement, demeure prise dans une double contrainte, dans ce renvoi circulaire si caractéristique : si la Loi se révélait strictement « externe », ancrée dans l'ailleurs, il n'y aurait nul besoin de la réaffirmer normativement, de la transmettre, de la rappeler, de la sanctionner. Son actualisation permanente dit implicitement l'inverse de ce qu'elle certifie dans son contenu. Et si la Loi « garantit » performativement la nature des choses, le sens du monde et l'ordre social, depuis l'extérieur, elle n'en reste pas moins dicible, compréhensible, applicable, restituant constamment, à son corps défendant, la différence entre ici-bas et au-delà, différence que les rites et les mythes ne cessent pourtant de contredire en souhaitant « présentifier » la signification moniste de l'être. Par son activité infinie d'interprétation (niée pour elle-même), de catégorisation et d'ordonnancement, « la "pensée sauvage" ne vise pas à s'identifier au point de vue de la totalité, elle se place *sous* une totalité présupposée, et au lieu que la maîtrise de l'innombrable à laquelle elle se voue par là la rapproche jamais de son achèvement dans la jonction avec la totalité, elle l'en éloigne continûment³⁸ ».

Ce pôle de la « non-histoire », imaginaire car non réel, se révèle indispensable afin de saisir l'originalité de la Décision inverse qui se dessine à l'aube de la modernité, selon l'exigence

³⁶ *Ibid.*, p. 26.

³⁷ *Ibid.*, p. 30.

³⁸ *Ibid.*, p. 29.

première de prendre parti, « cette Décision de tenir ou non pour irréductibles la division du corps social et le conflit » qui nous porte « au cœur de l'énigme du politique³⁹ ». La longue décantation de la figure de l'État (sous la prime modalité de l'État « traditionnel », incarnation terrestre d'un principe transcendant), qui fera l'objet par Gauchet d'une profonde analyse dans son *opus magnum* *Le désenchantement du monde*⁴⁰ une quinzaine d'années plus tard, n'étant pas formulée dans le texte, celui-ci se focalise sur la figure contemporaine de l'État moderne, décliné sous ses formes démocratique et totalitaire, dans un contexte où ce dernier représente une tentation politique bien vivante, voire menaçante. A partir de la division originiaire *reconnue* comme telle, soit l'irruption du principe immanent d'activisme humain par le droit, le politique et l'histoire, qui débouche sur le séisme révolutionnaire de la fin du 18^e siècle, s'ouvre l'espace pour un devenir « humain, rien qu'humain » faisant place au conflit social et à la contingence. Pour autant, l'émergence de la modernité comme arrière-plan « métaphysique » ne conduit aucunement, en raison de la structuration symbolique sous-jacente, à son immédiate évidence sociale, mais tout au contraire, elle se présente voilée sous la forme d'idéologies en conflit qui, chacune à leur façon, s'efforcent de limiter l'expansion du principe d'indétermination, voire d'en annihiler les effets. Formidable paradoxe donc, dont le texte de Gauchet et Lefort s'attache à prendre toute la mesure.

Dès le 19^e siècle, une fois la rupture avec l'ordre sacré acté, au moins comme possibilité (puisque l'immense majorité des sociétés humaines continue de s'inscrire dans un rapport de subordination au divin), l'autorité politique doit symboliquement s'arrimer à un autre principe de légitimité, dessiné depuis les théories jusnaturalistes et contractualistes, à savoir le « peuple ». La « représentation » change de sens, jadis de haut en bas, et désormais de bas en haut, dépendante d'une « volonté générale » aux accents mystérieux (nous y reviendrons), du fait de la transmutation totalisante qu'elle opère à partir des positions subjectives et particulières. Le pouvoir politique, entérine son nouveau statut symbolique, non plus *a priori* (comme incarnation du sens donné) mais *a posteriori* (comme instance de totalisation conforme à la rationalité sociale) : « ses multiples interventions aux différents niveaux de l'activité sociale, en tant que représentant de la Loi et de l'Universel, en tant que détenteur du monopole de la violence légitime, restituent à la communauté sa dimension de communauté, sans pour autant la faire venir jamais à coïncider avec elle-même⁴¹ ». Le texte consacre de longues pages à cette situation inconfortable dans laquelle se trouve le pouvoir politique moderne – toujours d'actualité dans nos sociétés postmodernes, et même à travers une contrainte exacerbée –, oscillant entre distance et proximité, entre marques de prestige électif et apparences de condition commune, entre mise en scène d'apparat unitaire (emblèmes, cérémonies) et reflet partiel du désir majoritaire. C'est qu'en reconnaissant la division originiaire, le pouvoir politique réalise deux opérations concomitantes et complémentaires.

D'une part, il indique le « lieu vide » de la « Référence » (la Loi) dont il était jadis la médiation⁴². Privé de tout lien à l'au-delà sacré, il s'en remet à la source immanente de sa

³⁹ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁰ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

⁴¹ *SLD*, p. 14.

⁴² Selon Gauchet et Lefort, le « Lieu du dehors comme absent », maintenant constamment l'écart du pouvoir, représentant de la Loi, au représenté (le peuple). Comme production de sens, le pouvoir « barre l'accès » au dehors, il le destitue comme « lieu réel » aux yeux de la collectivité : « le pouvoir est instituant symbolique en tant que destituant : l'instauration d'une transcendance radicale de la Loi et de l'Universel est corrélative de l'entreprise de position de soi du pouvoir sous leur emblème » (*SLD*, p. 18). Notons ici la reprise des termes de la psychanalyse lacanienne, au sein de laquelle le symbolique (le langage, les signifiants, la loi) « barre » l'accès au réel en le

légitimité, un « peuple » pluriel, contradictoire, changeant, désordonné, aux contours mal définis, dont il tente vaille que vaille de restituer une image relativement unifiée (par l'histoire, le territoire, la culture, la langue, etc.), rendue définitivement incertaine par son ambiguïté constitutive⁴³ (le « peuple » n'étant pas une essence, fixe, permanente et déterminable, toute réification possible s'avère susceptible d'un discours critique) : « C'est qu'avec la scission du pouvoir et de la société surgit une dimension d'extériorité, comme dimension de l'identité du social⁴⁴ ». Mais cette inscription immanente, de nature socio-historique, ne constitue un manque, un défaut rédhibitoire qu'en surface (ou sous la plume des critiques réactionnaires de la « théologie politique »). Au contraire, en tant que Décision, elle désigne une qualité, réinvestie comme puissance d'auto-création historique : le lieu du pouvoir est « inoccupable », mais « l'épreuve de l'impossibilité de l'y installer s'avère constitutive des processus de socialisation⁴⁵ », et donc de la vie démocratique, générant du conflit sur fond d'appartenance symbolique. Appartenance symbolique, et non « réelle » : « l'assurance symbolique fournie aux hommes de se rencontrer dans un même champ promet leur action à une efficacité certaine, sans que le plan où se vérifie leur appartenance commune doive jamais se matérialiser⁴⁶ ».

D'autre part, cette scission entre pouvoir et société (qui symbolise la division originaire) se redouble d'une division sociale, traduisant le bien-fondé des contradictions internes quant au devenir de la communauté. La source du pouvoir (« la volonté générale ») se voit donc explicitement reconnue comme une *totalité symbolique*, et non réelle, manifestant la tension existante entre les conditions de possibilité de la souveraineté (l'existence d'une communauté unifiée) et la précarité de ses fondements objectifs (la dispersion des idéologies et le conflit social). Pourtant, la Décision inaugurale de la modernité, qui ouvre la société à l'histoire, en acceptant la division originaire comme écart symbolique à elle-même par la référence au dehors, ne renvoie nullement à l'inéluctabilité de la démocratie. Car la béance reconnue se paie d'un risque, d'une indétermination, de la peur de la dissolution, de la crainte d'un échec de la retotalisation, qui appelle en retour la tentation imaginaire de forclure l'ouverture afin de retrouver l'assurance identitaire de la communauté substantielle, insérée dans un montage ontologique moniste : « dans la société instituée comme société historique, sous l'effet de la Décision inaugurale sur l'extériorité symbolique du social, qui installe en l'occurrence le point de vue de la totalité au cœur de l'existence collective, fait de la puissance absolue l'objet du désir de tous, soumet en particulier le Prince au mirage de la pure conjonction en lui de l'être et de l'avoir de la souveraineté, et met en jeu de la sorte l'écart du nom du Prince et de la Loi, cette Décision inaugurale ouvre le champ d'une Décision seconde instauratrice du régime politique proprement dit⁴⁷ » : démocratie – acceptation de la totalité symbolique – ou totalitarisme – « illusion de la totalité tangible ». Dans la société historique, le conflit permanent sur la légitimité du régime appelle son contraire, la possibilité d'un pouvoir coercitif « comme processus de restitution de la dimension de totalité, puisque celle-ci ne peut être signifiée comme symbolique que dans l'épreuve de l'impossibilité de se manifester comme totalité réelle⁴⁸ ».

structurant, le limitant et le voilant. Le réel, défini comme l'impossible à symboliser, se révèle inaccessible directement, n'apparaissant que médiatisé par des signifiants producteurs de sens. Dès lors, la symbolisation suppose la perte du réel qu'elle s'évertue à représenter.

⁴³ Voir à cet égard le passionnant ouvrage de Gérard Bras, *Les voies du peuple. Éléments d'une histoire conceptuelle*, Paris, Amsterdam, 2018.

⁴⁴ *SLD*, p. 17.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 31.

3. La démocratie comme Décision instauratrice

Trois points fondamentaux peuvent dès lors être mis en exergue afin d'expliciter la logique de déploiement de la démocratie en son lien avec le doublet politico-symbolique : le contraste avec la tentation totalitaire, dont l'organisation politique vient par la toute-puissance imaginaire recouvrir la division originaire du social ; la manifestation de la structure symbolique démocratique sous l'apparence d'une scène « imaginaire » qui la contredit en apparence, à savoir la concurrence entre idéologies « totalisantes » et exclusives; enfin, l'auto-limitation démocratique du politique explicite en fonction du travail souterrain d'articulation symbolique unificatrice.

3.1. L'Un totalitaire, ou la toute-puissance de l'imaginaire politique

Nous l'avons dit, la modernité politique invite à une alternative, selon deux « Décisions » contradictoires, ou « dispositions fondamentales » : revendiquer le savoir sur soi, incarner et assumer le sens « réel » du social (totalitarisme), ou maintenir ouverte la nature et l'identité de la collectivité (démocratie). En effet, il est dans la faculté du pouvoir moderne (l'État), en raison de son occupation du Dehors (le lieu de la Loi) de prétendre, au nom du collectif qu'il représente et totalise, effacer l'écart qui le définit pour ambitionner de s'identifier totalement avec la « Volonté du peuple ». Dans ce cas, la société tout entière se trouve emportée par cette perversion de la fonction symbolique par l'instance (le Pouvoir) qui lui confère identité et unité : « le pouvoir cesse justement d'être instituant dans l'ordre symbolique quand il se laisse capter par l'imaginaire, quand il vient assigner sous un signifié cette identité destinée à demeurer ouverte, quand il se fait l'agent de la cohésion manifeste d'un espace voué à l'indétermination définitive de ses bords⁴⁹ ». Pensé comme sujet total (réflexivité, savoir, coordination, harmonisation, universalisation, etc.), le pouvoir vient imaginairement se confondre avec la société, ce qui conduit en réalité à l'annihilation de celle-ci, détruite dans son autonomie (solidarités, mœurs, associations, suffrages, manifestations) et son existence propre. En effet, « l'opération qui vise à rendre tangible l'espace collectif débouche sur son annulation comme cadre symbolique » lorsque le pouvoir succombe au fantasme d'une « pleine réalisation de lui-même⁵⁰ ». C'est le cœur du propos : toute velléité de surmonter l'écart entre le dedans et le dehors, entre la société et le pouvoir, et donc d'accéder à une maîtrise de soi sans reste, sans conséquences imprévues, à travers une rationalisation objective et transparente, ne peut qu'aboutir à la monstruosité totalitaire, qui va, au nom de l'Un, poursuivre et détruire ce qui remet en cause la complétude imaginaire qu'il vise : les dissidents, les hérétiques, les minorités, voire les « faits » (historiques ou socio-politiques) qui contredisent son discours fantasmatique⁵¹. Lorsque la Loi s'identifie au « Savoir absolu », le pouvoir sombre dans la folie, dans le désir de domination totale, et entraîne dans sa chute la vie sociale, réglée en coupe par l'organisation planificatrice du tout. Si la maîtrise complète du champ socio-politique s'avère inconcevable en réalité, elle demeure l'illusion possible de tout pouvoir en raison de son élévation à la puissance d'instituant, dont Castoriadis rappellera pourtant à maintes reprises qu'il s'agit là d'une création par un collectif anonyme et impersonnel, jamais attribuable à un « sujet » désigné⁵².

Pour Gauchet et Lefort, l'imaginaire au pouvoir détruit la structure symbolique en l'interprétant comme réelle, entendant modeler le social selon ses propres vues :

⁴⁹ *Ibid.*, p. 16-17.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁵¹ La tentative de parvenir à la coïncidence de la communauté politique avec elle-même s'inscrit dans le réel sous la forme du pouvoir totalitaire, qui ne peut proclamer « la réconciliation de la totalité que depuis le lieu (imaginaire) d'une transcendance radicale par rapport au corps social » : *Ibid.*, p. 77.

⁵² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit.

« l'empire de l'imaginaire » entreprend une « entreprise fantasmagorique de transmutation du symbolique en réel grâce à la magie du Prince⁵³ ». Or, de rappeler incessamment les auteurs, c'est bien la *distinction* entre symbolique et réel, ainsi que sa reconnaissance institutionnelle, qui constitue une condition irréductible de la démocratie, aboutissant à la conception d'une totalité à la fois ouverte sur l'extérieur (comme détour par la Loi) et clivée à l'intérieur (par le conflit social). Il y va là d'un enjeu radical sur l'être même du social, « entre la décision d'un retrait devant l'impossible totalisation, qui confirme la totalité absente dans le symbolique, et celle d'une affirmation de la totalité, qui institue dans l'imaginaire la coïncidence du réel et du symbolique⁵⁴ ». Cette Décision sur le régime politique peut, dans le cas totalitaire, succomber au mirage de la production du social par lui-même (en fait, par l'État s'identifiant à lui), finissant imaginativement par se résorber dans son essence en estompant la distorsion qui interdit de se tenir simultanément au-dedans et en dehors. Ainsi meurt le symbolique, mais également le réel, aspiré dans le trou noir de l'imaginaire. A contrario, la démocratie doit constamment rappeler qu'« identité et unicité du champ social sont des dimensions *symboliques* qui ne sauraient prendre la consistance du réel⁵⁵ », que « le constat de cette inscription dans l'horizon d'une totalité exclut de penser que la totalité pourrait se manifester en elle-même comme telle⁵⁶ », et que « l'espace social n'est, comme espace symbolique, qu'en tant qu'il n'est pas l'espace réel⁵⁷ ».

3.2 Le conflit des idéologies, ou la subordination de l'imaginaire à la structure symbolique

Une fois cette ouverture reconnue, accède-t-on enfin à la « vérité » de la connaissance médiée à soi, par la structure symbolique ? Le penser constituerait une erreur funeste. Car selon la proposition d'une médiation incontournable, la démocratie n'accède pas plus au savoir surplombant d'elle-même que les autres régimes humains. Elle doit être abordée de biais, latéralement, en fonction de ses pratiques et ses effets davantage que dans sa formule conceptuelle. Or, la démocratie, lieu de lutte sociale et de compétition politique, s'ouvre au champ conflictuel de l'idéologie, discours à tonalité imaginaire prétendant dessiner de manière convaincante l'entendement entier du système et son orientation. Si Gauchet, Lefort, tous y compris nous-mêmes sommes plongés dans le champ idéologique, sans possibilité de discours en survol, c'est bien du dedans même de ce champ qu'il s'agit de recomposer une esquisse de configuration globale, sans jamais aspirer à pouvoir s'en extraire. C'est là la contradiction centrale de l'idéologie : elle vise la cohérence et l'unité de l'ensemble (selon un discours global et systémique) à partir d'un clivage qui la rend partielle au sein d'une totalité. D'où cette équivoque du système représentatif, qui accorde son déploiement à la division tout en en conjurant l'expression absolue, « fournissant à l'antagonisme des classes une issue symbolique qui en réduise le péril⁵⁸ ». Mais cette méconnaissance de l'existence collective, toujours perçue à travers le conflit interprétatif sur la totalité (chaque idéologie se prétend lieu de la vérité en renvoyant les autres à l'erreur, l'ignorance ou l'illusion) ne rend néanmoins pas dérisoire ou vide son expression idéologique : « L'instance imaginaire est une pièce constitutive de l'institution politique : si le geste premier qui instaure la démocratie la dispose indissolublement à apercevoir sa "mort" (dans le conflit, dans la folie du Prince), et à conjurer celle-ci dans l'*ordre symbolique*,

⁵³ SLD, p. 31.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 56.

il se prolonge encore *dans le système de la dénégation imaginaire* – les failles qui scindent l'espace imaginaire révélant les articulations du système symbolique⁵⁹ ». Autrement dit, c'est la conflictualité du champ idéologique qui assure la vitalité de l'espace démocratique : « La totalité des discours idéologiques restitue le déploiement de la vérité de l'objet méconnue dans la partialité de chacun des discours⁶⁰ ». Mais on l'aperçoit aisément, cette expression pratique qui constitue sa force dynamique peut se retourner en poison mortel, au cas où une idéologie viendrait à s'identifier à la figure du pouvoir, pavant la voie à l'entreprise totalitaire : « aussi la dimension de totalité ne se conserve-t-elle qu'à la condition qu'il n'y ait pas de prétendu détenteur de la vérité, qu'à la condition que nul des discours de l'idéologie n'occupe *le lieu du pouvoir*. La Décision instauratrice du régime politique et du système de pouvoir, est Décision qui assigne son lieu à l'idéologie en regard du lieu du pouvoir, de telle sorte qu'il y ait discours au pouvoir, ou bien un pouvoir du discours⁶¹ ». Fragile dialectique, sur la corde raide : l'idéologie d'une classe au pouvoir – à l'instar de la bourgeoisie – ne signifie pas que l'idéologie soit au pouvoir, si celui-ci accepte sa limitation et son incapacité à ordonner la totalité du réel. Conception paradoxale de l'idéologie, là encore, qui doit se présenter comme discours totalisant tout en se considérant incomplet, capable d'une lucidité réflexive qui renonce à la détention de la Vérité ultime, à l'incarnation de la Justice ou à l'expression du Bien. C'est le rôle imaginaire joué par l'idéologie en démocratie, toujours menacé par sa transformation en vecteur totalitaire d'un remodelage unilatéral du social : « la prise du pouvoir par l'idéologie vient ainsi remplir dans l'imaginaire la place de cette lacune irrémédiable que nous repérons au niveau symbolique, à savoir que le discours vrai sur la vérité du social est fondamentalement absent de l'existence collective⁶² ». En un sens, proposition provocante émise par le texte, la possibilité d'une adhésion totale du tenant du discours imaginaire à son imaginaire relèverait là encore d'une « Décision⁶³ », une volonté (puérile ?) de confondre imaginaire et réel dans un discours de toute-puissance. L'alternative demeure ouverte, fanatisme ou scepticisme : « La structure de l'idéologie implique une prise de parti pour confirmer l'écart réel du discours imaginaire et de son objet, la déprise du sujet d'avec son discours imaginaire, ou pour les infirmer dans l'imaginaire⁶⁴ ». La socialisation démocratique et l'inscription dans un espace conflictuel devraient être capables d'inciter fortement les acteurs à s'engager politiquement tout en renonçant, théoriquement et pratiquement, à envisager une systématisation fermée et une solution définitive aux maux sociaux, privilégiant une pragmatique ouverte à l'incertitude et à l'auto-limitation. L'indétermination essentielle qui caractérise la démocratie, le conflit sur la signification du présent, la différence temporelle et l'apparition du nouveau apparaissent comme autant d'éléments désignant une articulation symbolique d'arrière-plan, méconnue et travestie dans l'explicite en raison de « la maîtrise illusoire du sens et la conviction des agents de savoir ce qu'ils font⁶⁵ ». Mais « que l'idéologie vienne au pouvoir, que la différence du présent social avec la bonne société soit niée, que s'incarne et se prétende tangible la totalité réconciliée, et la capacité historique des agents sociaux vacille⁶⁶ ».

⁵⁹ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁶¹ *Ibid.*, p. 43.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁶ *Ibid.*

La dernière partie du texte, intitulée « L'institution de l'économie⁶⁷ », qu'il est impossible de déployer ici dans tous ses attendus, vient illustrer cette dialectique de l'idéologie, entre conceptions opposées nées de la division du travail social – en premier lieu, la formation de la classe ouvrière – et aspiration partagée à « une opération de totalisation génératrice de l'Universel Concret⁶⁸ », génératrice d'une « vraie » communauté. C'est seulement dans la confrontation réglée des programmes, des valeurs et des idées qu'apparaît la « dimension de l'un symbolique⁶⁹ ». L'hégémonie de l'économie et du capitalisme au sein de l'univers démocratique dépend encore d'une Décision politique, puisque là, pas plus que dans le discours marxiste, il n'est de vrai « sujet du savoir » et de détermination de « lois objectives » dans le réel, prétentions qui dissimulent l'irrationalité profonde du capitalisme au travers d'une résolution imaginaire.

3.3 La totalité symbolique comme condition démocratique, ou « la distorsion du conflit »

Le pouvoir démocratique se révèle absolument nécessaire comme référence de totalisation réflexive, et inévitablement dangereux en ce qu'il recèle de potentialité totalitaire. Pas de démocratie sans État, mais pas d'État sans tendance extensive du nom d'Un. Le « dehors » étatique (à distance de la société civile) appelle la quête d'un équilibre précaire, un jeu de contre-pouvoirs l'assignant à sa « juste place », elle-même indécidable en démocratie, susceptible d'interrogations relancées et de contestations incessantes, en fonction de l'histoire, du droit, de l'économie. A cet égard, l'État démocratique possède une double face qui en fait un ressort indispensable à l'activité politique en régime d'incertitude : d'une part, en tant qu'instance d'auto-représentation réflexive de la souveraineté populaire, il confère identité et unité à une communauté plurielle indissociablement historique, culturelle et politique ; d'autre part, en s'arrimant à une société civile hétérogène et en se subordonnant aux décisions politiques prises à l'issue des compétitions électorales (faisant dépendre l'idéologie du gouvernement d'une majorité de votants). Gauchet et Lefort insistent à plusieurs reprises sur le fait que les deux processus fondamentaux de l'expérience démocratique sont « la transposition symbolique du conflit de classes en une lutte pour le pouvoir arbitrée par le compte des votes » et « l'ouverture maintenue de l'identité sociale⁷⁰ ». En effet, initialement, le conflit de classe n'est pas seulement conflit « dans la société », car sa finalité révolutionnaire pourrait conduire à la destruction violente de la communauté, par la généralisation d'une dynamique de guerre civile. Le seul moyen de préserver la puissance de changement social par le conflit de classe tout en évitant sa prolongation en affrontement physique consiste en une « distorsion du conflit⁷¹ ». Ce dernier se voit accepté, mais régulé par sa transposition au niveau du tout : « L'unité symbolique transparait dans la division, au-delà de la division : mais le symbolique ne peut advenir comme réel, il ne se soutient que de l'écart qu'il institue par rapport à tout référent supposé réel⁷² ».

⁶⁷ *Ibid.*, p. 66-78.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 70.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 55.

⁷¹ Cette conception d'une conflictualité *symbolique* au sein d'une totalité historique permet de récuser deux visions opposées mais unilatérales : la représentation comme scène politique « neutre » et fonctionnelle, indifférente au choc des acteurs, espace *en soi* consensuel de l'unicité du social (version libérale); la révolution comme mode d'engendrement du social, comme déchirure de la communauté en deux camps irréconciliables, « menace d'une fissuration de l'espace commun » dont le sauvetage se ferait grâce à l'« accomplissement du social comme l'Un en soi » : *Ibid.*, p. 36.

⁷² *Ibid.*, p. 37.

Symboliquement institué afin de ne pas devenir « réel » (la guerre civile), le conflit tend cependant également à sa suppression imaginaire, car cette distorsion l'érige en « porteur d'une menace symbolique à l'encontre de la totalité, et porteur du signe de ce que la communauté est une ; dans cette distorsion la brisure renvoie au rassemblement⁷³ ». Figure de circulation constante entre l'unité et la division – puisque les deux parties luttent au *sein* d'une même totalité, et *en référence* au même dehors du pouvoir –, la distorsion du conflit renvoie de l'indicible symbolique à l'impossible maîtrise totale du sens : chaque discours idéologique est ainsi « voué à viser aux dépens des autres, dans un antagonisme irréductible, le lieu de la totalisation⁷⁴ ». Passer du conflit potentiellement réel à la confrontation explicite et discursive quant à l'orientation du tout : c'est là la « fonction symbolique du vote », en partie certes mystification, puisqu'élaboré selon un principe d'égalité comptable purement abstrait sans rapport avec les immenses disparités concrètes, mais qui pourtant indique la possibilité d'un arrachement aux univers et intérêts singuliers afin de trouver accès à « une forme d'universalité », y trouvant « la confirmation de sa dimension de totalité symbolique qu'apporte cet acte collectif à la communauté – dimension toujours évanouissante, de par son être même, et dont le procès de restitution est crucial dans l'organisation de toute société⁷⁵ ». Le véritable sens du suffrage, « passage symbolique », se voit souvent méconnu par les acteurs, sous l'emprise de l'imaginaire idéologique, mais cela « ne doit pas en retour nous dissimuler le substrat, le sol symbolique de cet imaginaire⁷⁶ ». Si ce détour réflexif demeure ouvert, c'est parce que dans l'univers démocratique, il s'avère possible de « se déprendre de l'imaginaire », au moins partiellement, et de l'interroger : le « déplacement de l'identification » des conflits (de classe) au niveau du pouvoir (pour l'orientation historique du tout) conjure division et antagonisme radical, lesquels trouvent ainsi une issue symbolique dans leur figuration sur une scène politique. « Ce détournement de la virulence du conflit par une figuration qui le transporte dans le symbolique, *présuppose* une distance établie entre le pouvoir et la société civile, qui seule peut le fonder⁷⁷ » : la « position de maître de l'État – exposée au désir de quiconque, enjeu d'une lutte ouverte – ne revient de droit à personne, n'est pas appropriable⁷⁸ », en tant que « lieu vide ». Si le pouvoir démocratique est « anonyme », représentant ultime d'une mystérieuse Volonté générale, c'est parce que « l'efficacité du système institutionnel est d'ordre symbolique⁷⁹ », ce qui constitue en même temps sa force (il encourage la vitalité du conflit, reconnaît la division et soutient le changement historique) et sa faiblesse (il reste toujours sous la menace de l'événement contingent et d'une dérive potentielle vers l'autoritarisme, voire le totalitarisme par la clôture imaginaire du sens).

Conclusion. La totalité symbolique au risque de sa dissolution ?

Pourquoi donc ce texte, malgré sa facture excessivement théorique, résonne-t-il aujourd'hui, plus d'un demi-siècle après sa publication, comme une réflexion d'une actualité toute particulière ? Trop succinctement, il nous faut évoquer deux enjeux, de nature interdépendante, que les hypothèses de Gauchet et Lefort anticipent de manière stupéfiante, et qui en soulignent la pertinence contemporaine.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

1/ La nouvelle nature du conflit démocratique. A la lecture du texte de Gauchet et Lefort, une évidence saute aux yeux : le « conflit de classe » qui structurait la société industrielle semble avoir radicalement et définitivement changé de nature. Non pas que, sociologiquement, on ne puisse retrouver nombre d'éléments qui signalent la persistance souterraine d'une telle opposition idéale (mépris culturel) et matérielle (inégalités socio-économiques): celle-ci se manifeste en de multiples configurations de domination, peut-être encore davantage qu'au moment de la confrontation duale entre un « État bourgeois » et une « classe ouvrière » structurés autour de programmes, partis et syndicats. Mais la signification et la compréhension de cette division ont été profondément transformées par la nouvelle donne politique, dans un contexte de globalisation et d'interconnexion qui participe d'un approfondissement de l'idéologie individualiste et de la fragmentation de la société en une multitude de « cultures », d'intérêts, d'identités hétérogènes aux contours mal définis, changeants, et rétifs désormais à tout engagement sous la forme d'un « sujet politique » unifié. La fragilisation de l'État-nation souverain par « le haut » (l'accentuation des interdépendances et des influences externes, la soumission à des flux et circulations incontrôlables d'informations, de marchandises et de personnes) est allée de pair avec un morcellement multidimensionnel « par le bas », source de « sécession symbolique » destituant toute idée de socle commun ou de références partagées⁸⁰. La crise du système représentatif des démocraties libérales semble provenir en partie de l'incapacité de tout pouvoir légitime à « totaliser » la société, ce qui s'exprime par un abstentionnisme de plus en plus marqué, une « polarisation » idéologique aux contours inquiétants, une insécurité généralisée (tant culturelle, économique que personnelle), ou encore un antagonisme toujours plus important entre les grands centres urbains et les régions périphériques. En ce sens, c'est bien la centralité de la *totalité symbolique* pour une concrétisation effective de l'expérience démocratique, thèse que le texte de Gauchet et Lefort s'attelaient à démontrer, qui devient aujourd'hui source d'interrogation, voire menacée d'évanouissement. Non seulement les modalités concrètes de l'appartenance politique à la source de l'auto-détermination collective se trouvent remises en cause par les processus en cours (troubles identitaires, migrations de masse dans le sens des arrivées et des départs, élargissement d'une « citoyenneté » au niveau cosmopolite, subordination de la loi nationale au « gouvernement des juges » ou aux cours internationales), mais plus encore, la majorité des sciences sociales en viennent à en légitimer la disparition, selon la critique déconstructionniste de toute totalité, jugée *a priori* essentialiste et idéologique, paravent de l'idéologie dominante oppressif à l'égard des singularités, des minorités, des différences, de l'authenticité, de la diversité⁸¹, etc.

En synthétisant ce point, on pourrait décrire une « inversion du danger » pour la forme de vie démocratique : là où hier (au cœur de la modernité industrielle), l'Un totalitaire s'érigait en menace prioritaire dans une société relativement homogène au plan culturel (car fondée sur de puissantes institutions d'intégration normative et une dimension de loyauté nationale indiscutable), pouvant dès lors se permettre de valoriser un conflit politique explicite à partir de la lutte des classes, on voit poindre aujourd'hui essentiellement le péril de la parcellisation, de l'atomisation et de la confrontation identitaire, ouvrant sur la possibilité du conflit non régulé (de basse intensité, pour l'instant) dans une société toujours plus bigarrée (où des institutions procédurales « faibles », jugées souvent illégitimes ou clientélistes, favorisent voire renforcent la dispersion au nom du « respect des différences »), qui s'attache en vain à valoriser non plus une appartenance commune, mais un « vivre-ensemble » vague, reposant sur des

⁸⁰ Olivier Roy, *L'aplatissement du monde. La crise de la culture et l'empire des normes*, Paris, Seuil, 2022.

⁸¹ Voir sur ce point le texte d'introduction à notre ouvrage Stéphane Vibert, *La communauté des individus*, op. cit., p. 7-19, qui revient sur l'hégémonie de cette posture constructiviste et ses apories conceptuelles, ainsi que sur le chapitre VI de ce même volume, « La société comme totalité. Penser le réalisme ontologique de l'être-en-société avec Dumont, Freitag et Castoriadis », p. 183-214.

« valeurs » universelles abstraites (l'équité, la fraternité, la reconnaissance) mais surtout des décisions juridiques *a posteriori*, censées trancher les litiges permanents en l'absence de mœurs communes implicites.

2/ C'est à partir de ce cadre descriptif, synonyme d'un changement de paradigme pour les sociétés démocratiques libérales, que doit se comprendre le « moment populiste », lequel s'impose partout comme une réactivation de la volonté nationale de « faire peuple » et de retrouver des capacités de maîtrise dans un environnement angoissant voire incompréhensible, lourd des risques de toute nature⁸², dont la simple continuité historique et la préservation de soi, en premier lieu⁸³. D'une certaine façon, là encore, ce thème se trouve implicitement au cœur du texte, puisque la notion de *totalité symbolique* dont nous avons souhaité montrer toute l'importance conceptuelle, ne trouve son sens profond qu'à travers sa mise en opposition avec les idées de totalité « réelle » ou « imaginaire », lesquelles n'en font qu'une et se confondent, en vérité, puisque l'impossibilité de composer une totalité socio-culturelle « réelle » (objective, réifiée, close, définitive) renvoie sa réalisation à la perception « imaginaire » d'une unification fantasmatique, faite ou à faire. Mais la mise en lumière de cette armature logique – insistant sur tout ce qu'une identité collective doit à l'articulation symbolique née de la division originaire du social – n'oblitére aucunement la *réalité* de cette totalité symbolique (à l'encontre de ce que présuppose la sociologie ou la politologie constructiviste, qui la réduit à un « discours » purement performatif, aisément dénonçable comme idéologie dominante), incarnée dans la modernité politique sous le terme de *nation*, processus de totalisation d'une « société des individus » (Elias), ou plutôt d'une « communauté des individus », puisqu'il s'agit de retrouver à l'échelle englobante la consistance d'une appartenance première, prééminente, antérieure au conflit social et au débat idéologique, et condition même de leur émergence et de leur effectivité politique.

Dès lors, le « national-populisme » contemporain, quels que soient ses tendances pathologiques (xénophobie, exclusion, complotisme) redéploie à nouveaux frais, par sa simple existence généralisée, l'interrogation sur la *forme politique* de la société démocratique, son échelle, sa formation, sa temporalité et ses frontières, tant matérielles que symboliques. C'est précisément en cet endroit qu'à partir du texte signé en commun, les destins intellectuels des deux penseurs se séparent : là où Lefort se méfiait sa vie durant de toute « totalisation » potentiellement écrasante, vouée à la tentation de l'Un et son regard en surplomb, en récusant tant ses expressions révolutionnaires (que représentait le travail de Castoriadis et son projet d'autonomie) que « conservatrices » (à travers une « identité nationale » normative) au nom du principe d'indétermination et d'ouverture⁸⁴, Gauchet défendra avec constance et nuance le nécessaire approfondissement du cadre national, seule manifestation crédible et historiquement attestée d'auto-gouvernement politique associée à une mise en forme de la différence culturelle⁸⁵. De même, là où Lefort maintiendra la perspective d'une opacité constitutive et irréductible du symbolique, interdisant toute véritable politique d'« autonomie » collective⁸⁶, Gauchet assumera le contraste, esquissé dans le texte de 1971 mais non encore traduit en ces termes, entre hétéronomie et autonomie, afin de faire du second concept le fondement de l'expérience d'auto-détermination démocratique, tout en reconnaissant

⁸² C'est l'une des thèses de Marcel Gauchet dans son ouvrage récent, *Le nœud démocratique. Aux origines de la crise néolibérale*, Paris, Gallimard, 2024.

⁸³ Stéphane Vibert, « Le national-populisme contre la dépolitisation démocratique », dans Efe Peker et Stéphane Vibert (dir.), *Le national-populisme et la démocratie : théories, trajectoires, tensions*, Montréal, P.U.Q., 2026 (à paraître).

⁸⁴ Stéphane Vibert, *Holisme du sens et « lieu vide » du pouvoir, ou le paradoxe de la normativité démocratique chez Claude Lefort*, «La revue du MAUSS», (2026) n. 67, (à paraître).

⁸⁵ Marcel Gauchet, *Le problème européen*, in Id., *La condition politique*, cit., pp. 465-493.

⁸⁶ Stéphane Vibert, *Lefort : l'institution du social, le politique et le symbolique*, «Cahiers Société», (2024), n. 6, pp. 129-142.

l'impossibilité de toute « transparence à soi » qu'une version radicale du volontarisme rationnel et du pouvoir sur soi pourrait accrédi-ter. Légitimation ou non de l'État-nation comme substrat à la démocratie conflictuelle, d'une part, et conceptions distinctes du politico-symbolique comme instance chiasmatis-que du dedans-dehors, d'autre part, se révèlent ici des motifs profondément intriqués afin de comprendre l'éloignement progressif des trajectoires théoriques de Lefort et Gauchet qui adviendra par la suite.

Capitalismo, democrazia e pluralizzazione del moderno, a partire da *Sur la démocratie*

Edoardo Girardi*

¹ Sapienza – Università di Roma

* Correspondence: edoardo.girardi@uniroma1.it

Abstract: This article offers a reinterpretation of Claude Lefort and Marcel Gauchet's *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social* as a decisive moment in the reformulation of critical thought during the crisis of Marxism. It argues that the authors articulate a dissociation between democracy and capitalism that frees the former from its reduction to a mere superstructure, while proposing a new critique of capitalist society. In fact, their relation is understood as an interplay of complicity and conflict: through the notion of the political institution of the social and a new theory of democracy they show that the democratic regime creates the conditions of possibility for capitalism while simultaneously preventing its totalizing fulfillment. On this basis, *Sur la démocratie* contributes to a pluralization of modernity. Finally, this perspective is put into dialogue with Cornelius Castoriadis, whose interpretation radicalizes this tension into an antinomy between instituting principles.

Keywords: Radical democracy, Critique of capitalism, Institution of the social, Crisis of modernity, Post-Marxism

Citation: Girardi, Edoardo. 2026. Capitalismo, democrazia e pluralizzazione del moderno, a partire da *Sur la démocratie*. *Etica & Politica / Ethics & Politics* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38444>

Received: 12/03/2026
Accepted: 20/03/2026
Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Razig Keucheyan, nel suo libro *Hémisphère gauche*, definisce il periodo tra la seconda metà degli anni '70 e la prima degli anni '90 del secolo scorso nei paesi occidentali come una «glaciazione» delle teorie critiche. Per Keucheyan, il tendenziale abbandono del marxismo, fino a quel momento riferimento imprescindibile del pensiero politico critico, porterebbe a un indebolimento dalla postura critica in sé¹. È indubitabile che, rispetto alle posizioni che avevano caratterizzato il dibattito politico fino alla metà degli anni '70, la critica del capitalismo si raffreddi in modo deciso. Questa tendenza ha un ampio riscontro nella cultura francese di quegli anni. François Cusset nota che, dalla fine degli anni '70 si assiste alla «cancellazione graduale della parola 'capitalismo'» dal dibattito intellettuale della sinistra francese². Ciò non accade semplicemente perché progressivamente esso non è più visto come un pericolo per l'emancipazione della società: piuttosto, il concetto è vittima di una perdita di rilevanza della tradizione della critica sociale e di una trasformazione del suo quadro teorico e d'analisi.

Se questa è la tendenza generale, durante gli anni '70, sulle pagine delle riviste «Textures» prima e «Libre» poi, nasce un dibattito sulla democrazia che non segue in modo

¹ Cfr. R. Keucheyan, *Hémisphère gauche. Une cartographie des Nouvelles pensées critiques*, La Découverte, Paris 2017, nello specifico pp. 24 e sg.

² F. Cusset, *La décennie. Le grand couchemar des années '80*, La découverte, Paris 2008, p. 30.

pedissequo questa traiettoria³. Distanziandosi dalle derive de-politicizzanti prese da una parte consistente del milieu gauchiste (capitanata dai cosiddetti *Nouveaux philosophes*), il confronto sviluppatosi su queste due riviste intraprende un percorso di ricerca finalizzato al rinnovamento del pensiero critico. Ciò avviene a partire dalla riconsiderazione dello statuto della democrazia e del suo rapporto, tra le altre cose, con il capitalismo⁴. In questo modo, esso fa da ponte tra la stagione del 1968 e il nuovo millennio, tra il gauchisme rivoluzionario e il dibattito sulla democrazia radicale che prenderà piede nella seconda metà degli anni '90⁵.

Il saggio *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social* di Claude Lefort e Marcel Gauchet rappresenta un momento decisivo di tale riorientamento del pensiero critico⁶. Come sottolinea Mattia Di Pierro, in esso i due autori pongono le basi per quella che Di Pierro definisce la «teoria dell'istituzione del sociale» che sarà sviluppata nei loro lavori successivi⁷. L'ipotesi di questo articolo è che l'apertura di questo nuovo campo teorico avvenga tramite un passaggio analitico fondamentale: una dissociazione analitica tra democrazia e capitalismo che consente di emanciparsi dalla lettura marxista della prima che, a giudizio degli autori, tenderebbe a relegarla ad un ruolo ancillare del secondo, senza per questo rinunciare alla critica della società capitalistica. Ritengo che quest'operazione apra inoltre la strada per pensare la modernità come un'epoca stratificata e ambivalente, attraversata da logiche eterogenee e confliggenti – un'interpretazione che a partire dagli anni Novanta si diffonderà sempre di più nel dibattito critico, in particolare tra coloro che non si rassegnano a leggere la modernità né nei termini di un progetto da compiere (come fa ad esempio Habermas), né tantomeno si prodigano ad annunciarne la fine (come propone la posizione postmoderna di Lyotard)⁸.

In primis è Cornelius Castoriadis, collaboratore delle due riviste e sodale di lungo corso di Lefort (con il quale condivide parte dell'esperienza di «Socialisme ou Barbarie») a muoversi in questa direzione. Inizialmente con gli studi sul regime sovietico a cui lavora tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80, e successivamente con dei saggi dedicati alla democrazia antica e moderna, Castoriadis riprende i suddetti temi declinandoli secondo il proprio orientamento teorico e politico. In questo modo, il filosofo greco avanza una lettura del rapporto tra capitalismo e democrazia, che si configura come complementare rispetto a quella di Gauchet-Lefort.

L'articolo si sviluppa in tre momenti. Nella prima parte ricostruisco la critica rivolta da Lefort e Gauchet tanto all'interpretazione liberale quanto a quella marxista della democrazia, mostrando come la loro presa di distanza dal riduzionismo economico renda possibile una nuova tematizzazione del problema democratico. Nella seconda parte

³ Sulla storia di queste riviste, cfr. F. Hourmant, *Le désenchantement des clercs. Figures de l'intellectuel dans l'après-Mai 68*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 1997; F. Berthot, *Textures et Libre. (1971-1980). Une tentative de renouvellement de la philosophie politique en France*, in F. Hourmant, J. Badouin (a cura di), *Les revues et la dynamique des ruptures*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2001.

⁴ Bisogna sottolineare che, se il tema della critica al capitalismo è ancora ben presente in questo polo di dibattito durante gli anni '70, essa andrà progressivamente marginalizzandosi già durante gli anni '80.

⁵ Per lo sviluppo e l'argomentazione di questa tesi mi permetto di rimandare a E. Girardi, *L'istituzione della democrazia. Ontologia, politica e critica nel dibattito tra Abensour, Castoriadis, Gauchet e Lefort (1971-1995)*, tesi di dottorato in Scienze Politiche presso l'Università di Roma La Sapienza, disponibile online al seguente link: https://iris.uniroma1.it/retrieve/b63b1129-efa7-4a56-be00-4dd0fab36d2c/Tesi_dottorato_Girardi.pdf.

⁶ C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, in «Textures», (1971), n. 2-3, trad. it., *Sulla democrazia. Il politico e l'istituzione del sociale*, IISF Press, Napoli 2024.

⁷ Cfr. M. Di Pierro, *Introduzione*, in M. Gauchet, C. Lefort, *Sulla democrazia*, cit., pp. 9-36.

⁸ Per una panoramica del dibattito sulla crisi della modernità e sul postmoderno, cfr. E. Zaru, *Crisi della modernità. Storie, teorie, dibattiti, (1979-2020)*, ETS, Pisa 2022.

analizzo il modo in cui *Sur la démocratie* pensa l'articolazione tra democrazia e capitalismo: dapprima mostrando in che senso la dis-incorporazione democratica del potere e del sociale costituisca una condizione di possibilità dello sviluppo capitalistico, quindi mettendo in luce il conflitto che oppone la logica democratica dell'indeterminazione alla tendenza capitalistica alla totalizzazione del sociale. Nella terza parte, infine, mostro come tale impostazione contribuisca a una lettura non monistica della modernità che influenza profondamente il pensiero post-marxista successivo e ne discuto la declinazione che ne propone Cornelius Castoriadis, presso il quale la tensione tra democrazia e capitalismo tende a trasformarsi in una vera e propria antinomia tra principi istituenti eterogenei.

1. *Sur la démocratie* e il problema dell'articolazione tra capitalismo e democrazia

Il primo numero del nuovo corso di «Textures», cui tra gli altri partecipano con un ruolo centrale Marcel Gauchet e Claude Lefort, ha un valore quasi programmatico, poiché delinea alcune delle principali direttive di ricerca che caratterizzeranno la rivista negli anni a seguire. Un ruolo fondamentale in questo senso è svolto dal saggio *Sur la démocratie*. Esso si apre con una nota di metodo: una nuova «teoria del regime democratico» – il cui sviluppo costituisce uno degli assi portanti del lavoro della rivista – può essere elaborata solo a condizione di superare le letture che ne offrono tanto la tradizione marxista quanto quella liberale.

Fedeli su questo punto al loro background marxista, i due autori si dimostrano sensibili alle critiche elaborate da Marx alla dottrina dello stato di diritto⁹. L'interpretazione liberale della democrazia è infatti tacciata di «formalismo»: concependo la democrazia come «un insieme di regole», ovvero unicamente dal punto di vista giuridico, il liberalismo «occulta i fatti» del regime democratico. L'approccio giuridico-liberale non permetterebbe così di cogliere la complessità del tessuto sociale della società democratica, né tantomeno di rendere conto delle disuguaglianze che presenta: «il controllo del governo sugli affari collettivi da parte di una minoranza economicamente potente [...] lo spossessamento della maggioranza di qualsiasi potere, a cui corrisponde lo sfruttamento che subiscono sul piano del lavoro»¹⁰.

Il richiamo alle critiche marxiane non vuol dire che Lefort e Gauchet condividano l'interpretazione generale del rivoluzionario di Treviri in merito allo statuto della democrazia. Nella loro lettura, infatti, la lettura di Marx è considerata limitata in quanto finisce per identificare integralmente la democrazia con quella «funzione di occultamento» criticata alla concezione liberale. In altri termini, il marxismo si limiterebbe a ribaltare la lettura liberale, ad interpretare la funzione ideologica del sistema giuridico-costituzionale. Da ciò arriva alla conclusione che la democrazia non sarebbe altro che uno «strumento nelle mani della classe dominante».

Per i due autori, la ragione di questa concezione si radica nell'ontologia sociale del marxismo. In essa, lo «statuto del politico» appare come quello di un «fenomeno essenzialmente derivato» dall'economico, in particolare dal modo di produzione, che gli conferisce la sua «intima necessità»¹¹. Il primato dell'economico sul politico e il rapporto di dipendenza funzionale che ne deriva condurrebbero così il marxismo a interpretare la democrazia unicamente in funzione del sistema capitalistico: essa non sarebbe altro che la

⁹ Cfr. K. Marx, *La questione ebraica*, Bordeaux, Roma 2025 (ed. or. 1843).

¹⁰ M. Gauchet, C. Lefort, *Sulla democrazia*, cit., pp. 37-38

¹¹ Ivi, p. 39. Sostanzialmente i due autori muovono una critica a quello che viene comunemente definito il rapporto tra struttura e sovrastruttura. Si tratta di un topos del postmarxismo; cfr. a riguardo ad esempio E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, Verso, London 1985 (trad. it. *Egemonia e strategia socialista*, Il melangolo, Genova 2001, in particolare pp. 61 e ss.).

sovrastuttura politica del sistema di produzione capitalistico, lo strumento che stabilizza il dominio della borghesia tramite l'esercizio del potere.

Pur muovendo da presupposti diversi, liberalismo e marxismo condividono, secondo gli autori, un medesimo limite: entrambi mancano la specificità politica della democrazia moderna, riducendola ad un sistema giuridico-costituzionale o riconducendola al sistema economico capitalistico. È proprio questa visione riduzionista della democrazia che i due autori vogliono superare per muoversi verso l'indagine della sua logica politica. In questa prospettiva, l'analisi specifica dell'articolazione tra capitalismo e democrazia appare un passaggio necessario: nel campo della riflessione critica, essa costituisce infatti l'ostacolo principale da superare per poter pensare la democrazia nei suoi caratteri propri, senza interpretarla riduttivamente in funzione della logica di accumulazione e sfruttamento del capitale e senza rinunciare, al contempo, all'orientamento di critica della società.

Non sorprende, dunque, che l'affermazione dell'irriducibilità tra capitalismo e democrazia costituisca un *leitmotiv* della ricerca lefortiana di quegli anni, di cui la riflessione sulla democrazia costituisce uno delle sue principali direzioni. La distinzione tra i due termini appare per la prima volta nel primo testo del filosofo dedicato al tema, *Sociologie de la démocratie*, pubblicato nel 1966. Seppure ancora non compaiano i concetti chiave della sua interpretazione, che saranno messi a punto nel testo del '71 (come quello del potere impersonale e inappropriabile, di politico e di istituzione del sociale), vi emerge già con chiarezza l'esigenza di riconoscere un'autonomia al movimento istituyente democratico rispetto alle istituzioni capitalistiche:

Diversità dei gruppi e delle loro rivendicazioni, competizione tra i loro rappresentanti in vista della selezione dei leader, libera circolazione delle idee e delle informazioni, libera associazione, contestazione legale del potere costituito, mobilità del potere e, più in generale, della rappresentanza politica - questa catena di significanti non è in alcun modo determinata da uno stato di rapporti di proprietà o di produzione, anche se si afferma storicamente nel quadro del capitalismo moderno. Si deve persino riconoscere che può essere mantenuta in condizioni diverse, qualunque sia il quadro in cui si manifesta il suffragio popolare, qualunque sia la sua forma e periodicità, qualunque sia la procedura di scelta dei governanti e qualunque sia il grado di disuguaglianza dei soggetti politici¹².

Per Lefort è esattamente questo il punto che il marxismo, a causa del proprio impianto teorico, non riesce a cogliere: agli occhi del filosofo «le istituzioni e le regole della democrazia borghese costituiscono solo un aspetto del modello politico democratico», il quale possiede una «efficacia simbolica» che eccede gli interessi di classe e del dominio borghese¹³. Intendendo la democrazia come «democrazia borghese», ovvero come una forma politica interamente dipendente dai rapporti di produzione capitalistici e funzionale al dominio di classe, il marxismo si preclude la possibilità di comprendere in che modo la democrazia non solo eccede la logica capitalista, ma può entrarvi anche in conflitto. Ovvero, di comprendere cosa sia effettivamente la democrazia. In questo modo, il marxismo finisce anche per dotarsi di strumenti concettuali inadeguati per comprendere «la riduzione della disuguaglianza sociale tale quale è istituita nel quadro del capitalismo», fallendo così il proprio obiettivo primario¹⁴.

¹² C. Lefort, *Pour une sociologie de la démocratie*, in «Annales», n. 4, 1966, ora in id., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Librairie Droz, Genève-Paris 1970, p. 331.

¹³ Ivi, p. 332.

¹⁴ *Ibidem*.

La distinzione tra democrazia e democrazia borghese continua ad essere richiamata nei lavori lefortiani lungo tutti gli anni '70, nei quali il filosofo rimarca l'opposizione storicamente esercitata dalla borghesia contro i principi politici fondamentali della democrazia, come il suffragio universale o l'affermazione del diritto di sciopero e di associazione¹⁵. Tuttavia, è soprattutto in questi due testi seminali – e in particolar modo in *Sur la démocratie* – che viene affrontata in modo sistematico. Proprio qui, infatti, il riconoscimento dell'irriducibilità tra forma democratica e logica capitalistica apre il problema decisivo della loro articolazione storica: se la democrazia non è deducibile dal capitalismo, occorre allora comprendere in che senso i due si siano dati congiuntamente nella modernità e attraverso quali modalità la loro relazione assuma al tempo stesso il carattere di una complicità strutturale e di un conflitto irriducibile. Nei termini dei due autori, «l'analisi dell'inserimento di un tale sistema politico in questo modo di produzione – del legame in cui democrazia e capitalismo si sono dati contemporaneamente nella storia – costituisce il percorso obbligato che garantisce la comprensione della sua veridicità»¹⁶.

2. La «complicità» tra democrazia e capitalismo

Dopo aver rilevato che alcune istituzioni democratiche fondamentali non sono desumibili né strettamente funzionali alla logica del capitale, Lefort e Gauchet spostando la riflessione a livello di ontologia sociale-politica¹⁷. Come si è visto, per i due autori il problema del marxismo non consiste solo in una lettura riduttiva della democrazia, ma in una teoria della società che subordina l'economico al politico. Contro questa impostazione, essi sostengono che un sistema politico non sia mai desumibile da un modo di produzione; tra i due non sussiste un rapporto di necessità e di conseguenza, né tantomeno il sistema politico può essere considerato semplice funzione del modo di produzione. Ciò non implica, tuttavia, che essi siano irrelati. Una volta rifiutata la griglia marxista, il punto è però capire che tipo di articolazione sia. La questione è approfondita verso la fine del saggio: nel quarto paragrafo, *Articolazione: il potere e la storia*, e soprattutto nel settimo, *L'istituzione dell'economico*. L'idea dei due autori è, sotto un certo punto di vista, un ribaltamento dell'idea marxiana: la forma dei rapporti di produzione capitalistici dipende, tanto da un punto di vista logico quanto storico, dall'avvento della forma politica democratica.

Per comprendere il senso di questa tesi è necessario soffermarsi brevemente sulla nozione di politico che i due autori iniziano ad elaborare in questo saggio e che svilupperanno compiutamente negli anni '80¹⁸. La critica del marxismo e il tentativo di comprendere la specificità della democrazia non conducono infatti semplicemente ad un rovesciamento dell'interpretazione marxiana, ma li spingono piuttosto a ripensare completamente tale categoria entro una nuova ontologia della società. Per Lefort e Gauchet, il politico non designa semplicemente l'amministrazione dello Stato o una modalità di governo; esso non coincide, dunque, con una sfera specifica del sistema sociale. Indica invece il principio simbolico generale che presiede all'istituzione del sociale, ossia alla messa in forma complessiva dei rapporti e dei significati che costituiscono la struttura di una società. In

¹⁵ Cfr. ad esempio C. Lefort, *Un homme en trop. Reflexion sur L'archipel du goulag*, Seuil, Paris 1976, (trad. it. *L'uomo al bando. Riflessioni sull'Arcipelago Gulag*, Vallecchi, Firenze 1980, p. 154); id., *Les dissidents soviétiques et nous*, in «Liberation», (20 giugno 1977), ora in id., *L'invention démocratique. Les limites de l'invention totalitaire*, Fayard, Paris 1981, p. 191; id., *Avant-propôs*, in id., *L'invention démocratique*, cit., pp. 26 e ss.

¹⁶ C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia*, cit., p. 39.

¹⁷ Per un'interpretazione del pensiero di Lefort in chiave di ontologia politica, cfr. O. Marchart, *Post-foundational political thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007; R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020.

¹⁸ Per un'analisi più estesa del concetto di «politico» nell'opera di Lefort, cfr. J. Ingram, *The politics of Claude Lefort's political: between liberalism and radical democracy*, «Thesis Eleven», (2006), n. 87, pp. 33-50.

questa prospettiva, il politico assume un carattere al contempo simbolico-rappresentativo e poetico-performativo, costituendo la rappresentazione attraverso la quale la società si rapporta riflessivamente a sé stessa dandosi una forma. In questo senso, si tratta di una «risposta all'interrogazione aperta dall'avvenimento e nell'avvenimento del sociale come tale. Attraverso le forme di organizzazione della ripartizione del potere che la reggono, una società comunica in modo singolare con il fatto che ci sia società, che ci sia *apparire del sociale*»¹⁹. In questo quadro, il potere occupa una funzione decisiva, poiché rappresenta il «polo simbolico» della società, il luogo in cui l'istituzione del sociale si rende visibile e dispiega la propria efficacia formativa²⁰.

Assumendo questa prospettiva, il sociale non è mai un dato naturale e/o spontaneo, ma un sistema che si forma riflessivamente, frutto di un rapporto con sé stesso mediato da una certa rappresentazione di sé, dei significati e dei valori sociali. Per questo si può dire che nel pensiero dei due autori il sociale è istituito politicamente. Di conseguenza, anche l'economico non può essere pensato come «un fatto bruto» o un sistema autosufficiente: anch'esso è un'istituzione, ovvero una delle modalità attraverso cui una società risponde al problema della propria esistenza e si organizza in un dato momento storico²¹. In questo senso, dipende e si articola con l'istituzione politica complessiva. La dinamica della riproduzione allargata del capitale, pertanto, non appare più come espressione di una legge di sviluppo storica oggettiva, valida in modo assoluto e necessario, bensì come una logica parziale, storicamente situata, attraverso cui una società organizza parte dei propri rapporti.

Se l'economico è istituito politicamente, ciò non vuol dire che esso sia completamente riducibile al politico e alla logica di istituzione complessiva della società; pur emergendo entro una certa configurazione simbolica del sociale, il capitalismo non è causalmente determinato dalla democrazia né funzionale ad essa. Più precisamente, ciò che *Sur la démocratie* invita a pensare è che il politico sia la condizione di possibilità storica simbolica dell'economico, ovvero che la forma politica democratica moderna sia la condizione di possibilità storica dell'avvento del capitalismo: è ciò che crea le condizioni perché esso si possa sviluppare, ma non lo determina, né può dunque essere identificata con esso. È in questo senso che i due autori parlano di «complicità» tra democrazia e capitalismo.

Per Lefort e Gauchet, ciò che crea le condizioni di possibilità per lo sviluppo del capitalismo è il «dispiegarsi dell'eterogeneità sociale» messo in moto dalla democrazia²². Come nota Lefort in un testo tratto da un corso di pochi anni prima, l'idea che la dissoluzione dei vincoli comunitari, delle gerarchie tradizionali e delle forme organiche del sistema sociale dell'ordine sociale proprie dell'*Ancien Régime* fossero strettamente legate all'avvento del modo di produzione capitalistico era già stata espressa da Marx²³. Quest'idea è ripresa in *Sur la démocratie* e reinterpretata: essa viene attribuita alla rottura simbolico-politica e intesa come preconditione per lo sviluppo del capitalismo. Si tratta, in altri termini, di sostituire all'economicismo «una lettura [...] del processo che ha condotto alle società moderne» fondata «sull'idea di mutamento simbolico»²⁴.

¹⁹ C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia*, cit., pp. 39-40.

²⁰ Cfr. C. Lefort, *Permanence du théologico-politique?*, in AA.VV., *Les temps de la réflexion*, Gallimard, Paris 1981, (trad. it. *Permanenza del teologico-politico?*, in id., *Saggi sul politico XIX e XX secolo*, Il Ponte, Milano 2007, p. 269).

²¹ C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia*, cit., pp. 130 e 135.

²² Ivi, p. 131.

²³ Cfr. C. Lefort, *Marx: d'une vision de l'histoire à l'autre*, in id., *Les formes de l'histoire*, Gallimard, Paris 1978, (trad. it. *Marx: da una visione della storia all'altra*, in id., *Le forme della storia*, Il Ponte, Bologna 2012).

²⁴ Cfr. M. Di Piero, *L'esperienza del mondo: Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, ETS, Pisa 2020, p. 135.

Per comprendere questo passaggio è utile richiamare, almeno nei suoi tratti essenziali, la teoria della democrazia contenuta in nuce nel saggio oggetto di analisi e sviluppata poi da Gauchet e (soprattutto) da Lefort. La grande rottura apportata dalle rivoluzioni democratiche consisterebbe nel fatto che il potere si presenta per la prima volta nella storia come inappropriabile e inoccupabile²⁵: non è più identificato e incarnato nel corpo di un sovrano né in un gruppo sociale specifico, divenendo oggetto di una continua rimessa in gioco e competizione permanente, di una contestazione costante. In questo modo, esso non è incorporato ma amministrato in modo temporaneo e anonimo: nel lessico lefortiano, esso si istituisce come un «posto vuoto»²⁶. Allo stesso tempo, la fine dell'identificazione del potere con un corpo fisico ed empirico comporta anche un superamento del riferimento della società ad un ordine trascendente che ne garantisce la struttura: il corpo del sovrano in cui il potere si incarna è infatti presentato come al contempo terreno e divino, punto di mediazione tra i due ordini. Nel momento in cui l'incorporazione del potere viene meno, decade anche il riferimento ad un ordine trascendente ed eterno²⁷.

Poiché il potere costituisce il «polo simbolico» tramite il quale la società si istituisce, per Lefort e Gauchet questa trasformazione coincide con una rivoluzione epocale della società. Anch'essa si dis-incorpora, ovvero perde il riferimento simbolico alla metafora del corpo e con esso l'unitarietà organica che la caratterizzava durante l'*Ancien Régime*. Ciò innesca quel processo di «eterogeneizzazione del sociale» che costituisce, per i due autori, il fondamento per l'avvento del modo di produzione capitalistico. Le principali trasformazioni implicate da tale processo possono essere riassunte in tre direzioni:

1. La dis-incorporazione del potere comporta una «dis-intricazione» tra potere, sapere e legge. Poiché il potere democratico è indeterminato, continuamente messo in discussione e attraversato dal conflitto, esso non può più presentarsi come fondamento ultimo della verità e della giustizia. In questo modo, la sfera della legge e quella del sapere, che nell'*Ancien Régime* erano inscindibili dal potere, divengono per la prima volta ad esso esterni ed irriducibili: si autonomizzano, iniziando a rispondere a norme proprie e interne. Questo evento mette in moto un processo di differenziazione del sociale in sfere parzialmente autonome (economica, tecnica, scientifica, artistica...) che segna il sorgere della società civile in quanto separata dallo Stato. In questo movimento di «esteriorizzazione di ogni sfera di attività»²⁸ anche l'economico tende a costituirsi come sfera parzialmente autonoma, regolata da principi propri e specifici. Per questo, Lefort e Gauchet sostengono che l'istituzione democratica è paradossale: l'elemento fondante si sottrae dal ruolo di fondamento per favorire lo sviluppo di una logica autonoma e indipendente. «L'economico», sostengono Gauchet e Lefort, «si trova [così] paradossalmente istituito nella rinuncia da parte del potere di dominarlo»²⁹. Nella lettura dei due autori una simile autonomizzazione sarebbe cruciale per lo sviluppo del capitalismo, la cui peculiarità rispetto ad altri modi di produzione consisterebbe precisamente nella tendenza a

²⁵ C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia*, cit., p. 107.

²⁶ Cfr. C. Lefort, *La question de la démocratie*, in P. Lacoue-Labarthe P., J.L. Nancy, *Le retrait du politique*, 1983 (trad. it. *La questione della democrazia*, in id., *Saggi sul politico, XIX e XX secolo*, cit., p. 27).

²⁷ Su questo tema, Cfr. C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico*, cit. L'idea che il «corpo del sovrano» costituisca il medium simbolico tramite il quale la società si costituisce come «corpo politico» unitario è derivata da E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957 (trad. it. id., *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 1989).

²⁸ C. Lefort, *La questione della democrazia*, cit., p. 28.

²⁹ Cfr. M. Gauchet, C. Lefort, *Sulla democrazia*, cit., p. 136.

porre le proprie regole interne modo assoluto, al punto da entrare in conflitto con la logica delle altre sfere del sociale³⁰.

2. La fine del riferimento ad un ordine divino e il crescente autonomizzarsi delle sfere della società civile producono una frammentazione delle identità e dei rapporti sociali. Con il crollo dell'*Ancien Régime* si allentano i vincoli di un ordine sociale rigido e conservativo: viene meno il riferimento ad una figura capace di simboleggiare la costanza e l'eternità di un ordine trascendente e di proiettarla su quello secolare; non più concepita tramite la metafora del corpo, la struttura sociale diviene più flessibile e intrinsecamente aperta al cambiamento, le identità sono meno forti, le gerarchie fragili e contingenti. In breve, si assiste ad un processo di frammentazione e di individualizzazione della società che, nella lettura di Lefort e Gauchet, costituisce una condizione essenziale dello sviluppo dell'ordine capitalistico. Solo la dissoluzione delle forme comunitarie della produzione e della vita sociale, infatti, rende possibile l'emergere della figura astratta del lavoratore salariato e di una divisione del lavoro scientifica, formale e parcellizzata³¹.
3. Infine, la dis-incorporazione apre radicalmente la società democratica alla storia. Tutte le società hanno una storia, anche quelle che non concepiscono il cambiamento e la trasformazione; tuttavia, la società democratica può essere considerata la società storica per eccellenza. La perdita di fondamento e l'indeterminazione che la caratterizzano fanno sì che il cambiamento non sia più contrastato da un ordine sociale prestabilito forte e conservativo. Al contrario, la trasformazione diviene così un tratto fondamentale dell'identità stessa della democrazia: essa è in questo senso una società consapevolmente e strutturalmente storica. Anche questo aspetto è decisivo per comprendere l'avvento del capitalismo. Richiamandosi anche in questo caso ad un'idea marxiana, Lefort e Gauchet affermano che «con l'instaurazione del modo di produzione capitalista appare sulla scena sociale la necessità propria di un costante sconvolgimento, di una costante rinnovazione, di un rinnovamento incessante – poiché la riproduzione allargata del capitale, il perfezionamento delle tecniche sono prese come fine in sé»³². Proprio per questo il capitalismo può svilupparsi pienamente solo all'interno di una società compiutamente storica.

3. Il conflitto intestino della modernità

Nell'analisi di Lefort e Gauchet, il capitalismo è dunque reso possibile dallo stravolgimento democratico che investe la società moderna. L'autonomizzazione delle sfere della società civile, la frammentazione e l'individualizzazione dell'ordine sociale, nonché l'apertura della società alla trasformazione e alla storia – tutti dinamiche riconducibili all'istituzione del potere come posto vuoto – ne costituiscono le condizioni di possibilità. E tuttavia, al contempo esso si rivela largamente autonomo dalla logica istituyente democratica: non solo i suoi principi non sono desumibili da essa, tendono a entrarvi in contraddizione, fino a mettere in questione l'indeterminazione e l'eterogeneità che caratterizzano il regime democratico – vale a dire le sue stesse condizioni di esistenza.

Per i due autori, il modo di produzione capitalistico risponde a due principi specifici: la «riproduzione allargata del capitale» e il «perfezionamento delle tecniche»³³. Tutta la sfera economica è organizzata per conseguire questi obiettivi e da essi discendono i tratti

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 130 e sg.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 131.

³² *Ivi*, p. 105.

³³ *Ibidem*.

fondamentali di questa modalità di produzione, come «il dominio di classe che esercitano i detentori dei mezzi di produzione»³⁴. Ora, la vera peculiarità dell'economia capitalista rispetto a tutte le economie premoderne consisterebbe nella tendenza ad imporre a tutta la società di organizzarsi secondo questi principi. Il capitalismo tende cioè «a sottomettere la società intera alle leggi del capitale»: tutto può essere e dev'essere regolato per assecondare i propri principi produttivi³⁵. Le identità sociali vengono così ridotte alle figure della produzione e l'intera trama del sociale viene piegata a una razionalità economica che aspira a valere come principio generale di organizzazione.

Agli occhi dei due autori, questa tendenza ha le sue radici proprio nel principio di eterogeneizzazione proprio della dinamica democratica. La frammentazione della società e l'autonomizzazione delle sfere fanno sì che ognuna tenda a porsi come indipendente dall'istituzione politica complessiva della società: ciò vuol dire che ogni logica si presenta come assoluta e intrinsecamente valida. Se portata agli estremi, questa frammentazione risulta insostenibile, perché equivarrebbe a mettere in questione l'istituzione politica, prospettando una disgregazione dello spazio simbolico e sociale. In tale contesto di disgregazione sociale e autonomizzazione delle sfere, il modo di produzione capitalistico si è imposto come «rappresentazione del mondo pratico» capace di fornire un «modello di unificazione di tutti i settori della società» secondo i principi del solo settore produttivo³⁶. Perché ciò sia possibile, tuttavia, tali principi non possono apparire come istituiti, altrimenti essi si rivelerebbero per quello che sono: contingenti, circoscritti e articolati con l'istituzione complessiva del sociale. Per questo, essi tendono a porsi come naturali, oggettivi e necessari – «come sistema di per sé, che funziona di per sé»³⁷. Da ciò deriva la pretesa di organizzare la forza-lavoro secondo dei principi di organizzazione che si vogliono scientifici e oggettivi – un'assegnazione che si presenta come «operata in perfetta conoscenza delle cause da un soggetto che si suppone conosce l'insieme del processo produttivo o l'insieme del piano razionale che regge l'organizzazione» – ma anche di estendere tale modello di organizzazione razionale all'insieme delle relazioni sociali³⁸.

Nella lettura dei due autori, il tentativo di plasmare il sociale nella sua interezza secondo i principi dell'organizzazione scientifica del lavoro si rivela così fondato sulla rivendicazione di detenere un sapere assoluto sulla società, capace di fornire le indicazioni per la sua organizzazione complessiva.

L'effetto dell'esplicazione di questa tendenza è considerato nei suoi lati negativi e con un lessico marxiano. L'imposizione di una logica organizzativa fondata su principi oggettivi e non egualitari produrrebbe infatti una «reificazione» che, a partire dalla sfera della produzione, si estenderebbe alla società tutta³⁹. Con questa analisi i due autori connettono l'idea di una reificazione *in primis* del lavoro vivo e successivamente della società – presente nelle riflessioni lefortiane sul proletariato e soprattutto nell'analisi sul neocapitalismo sviluppate tra gli anni '50 e gli anni '60 da Castoriadis⁴⁰ – con la nuova teoria della democrazia che stanno elaborando. Nei lavori successivi, Lefort abbandonerà

³⁴ Ivi, p. 130.

³⁵ Ivi, p. 105.

³⁶ Ivi, p. 134.

³⁷ Ivi, pp. 105-106.

³⁸ Ivi, p. 139.

³⁹ Ivi, p. 140.

⁴⁰ Cfr. C. Lefort, *L'expérience prolétarienne*, in « Socialisme ou Barbarie », (1952), n. 11, ora in id., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, cit.; C. Castoriadis, *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, « Socialisme ou Barbarie », (1960), n. 31; (1961) n. 32 e 33, ora in id., *Capitalisme moderne et révolution*, 10/108, Paris 1979.

l'armamentario concettuale marxiano per riformulare questa dinamica nei termini di «re-incorporazione»: il processo attraverso cui la società democratica perde la propria condizione di indeterminazione per essere nuovamente ordinata secondo l'immagine del corpo e secondo dei principi che si presentano come naturali e necessari⁴¹.

Si può dunque affermare che nell'analisi di *Sur la démocratie* il capitalismo operi un tentativo di re-incorporazione della società democratica fondato sulla sottomissione della società alle esigenze della riproduzione allargata del capitale e all'organizzazione astratta e scientifica del lavoro. Spingendo in questa direzione, esso fa oscillare la società democratica tra il riconoscimento della propria «coerenza policentrica» e la negazione di essa verso l'unificazione di tutte le sfere sotto il primato del settore produttivo⁴².

I due autori criticano tale dinamica di re-incorporazione poiché, da un punto di vista pratico essa si accompagna all'instaurazione di nuove strutture sociali rigide e forme di gerarchia. Ciò che rende particolarmente problematica l'istituzione dell'economia capitalistica è infatti la «diseguaglianza di condizioni» che essa impone. Essa è profonda, e «separa, nell'ordine della ricchezza, l'immensa fortuna di qualcuno e l'estrema privazione della maggior parte»⁴³. Nella società democratica tale diseguaglianza si rivela particolarmente contraddittoria poiché si iscrive in un ordine simbolico nel quale gerarchie e differenze hanno perduto la loro naturalità e il loro fondamento ontologico⁴⁴. Essa coesiste così con il riferimento all'uguaglianza formale, generando una tensione «infinitamente produttiva» che trasforma continuamente i rapporti sociali⁴⁵.

Queste considerazioni ci permettono di comprendere che per Lefort e Gauchet capitalismo e democrazia si trovano in una relazione paradossale: il primo ha bisogno della seconda per esistere, ma tra i due sussiste un al contempo un conflitto radicale poiché concernente i principi stessi dell'istituzione democratica. Il loro rapporto non si risolve dunque nella «complicità» di fondo, ma prende la forma di un contrasto tra due logiche confliggenti. In questo quadro, *Sur la démocratie* propone di pensare la democrazia come ciò che, simultaneamente, rende possibile il capitalismo e impedisce il compimento della sua tendenza ad assoggettare il sociale⁴⁶. Per comprendere a fondo questo passaggio dobbiamo tornare al ruolo del potere nella teoria della democrazia.

Dato che il potere, in quanto polo simbolico, svolge una funzione decisiva nell'istituzione della società, fintanto che esso resta impersonale e inappropriabile ogni «impresa di totalizzazione del sociale» è destinata a essere messa in scacco dall'indeterminazione e dall'apertura proprie della forma democratica⁴⁷. Per istituire la società secondo i propri principi, la logica capitalistica dovrebbe occupare il posto del potere e riannodare il legame con il sapere e la legge che la democrazia ha allentato, per poter così presentare la propria razionalità come compiutamente assoluta e unificante. L'indeterminazione del potere e la dis-incorporazione della società che ne consegue fanno invece sì che anche

⁴¹ Cfr. C. Lefort, *La questione della democrazia*, cit., p. 30.

⁴² C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia*, cit., p. 134.

⁴³ Ivi, p. 137.

⁴⁴ «Notiamo innanzitutto che l'ineguaglianza è necessariamente problematica nella società moderna, poiché nessun garante ne può fondare la legittimità», ivi, p. 136.

⁴⁵ Ivi, p. 138.

⁴⁶ La democrazia, lungi dal limitarsi a sovrapporsi al capitalismo, segna e assicura l'incompiutezza di quest'ultimo [...] allontanando il miraggio del suo possibile compimento», ivi, p. 105.

⁴⁷ Ivi, p. 132.

l'opera di totalizzazione capitalistica divenga un terreno di scontro politico, il luogo di una decisione riflessiva che la società prende su sé stessa⁴⁸.

Gli autori descrivono questa situazione affermando che in una società democratica la totalizzazione verso cui il capitalismo tende non può che esprimersi nell'immaginario, ovvero sotto forma di ideologia, senza incidere sull'effettiva istituzione simbolica della società. Come chiarirà Lefort in seguito, l'ideologia è intesa come un «discorso di secondo grado» tipico della modernità, che «segue le tracce del discorso istituyente» al fine di negare il carattere istituito del sociale⁴⁹. In altri termini, essa non è altro che un discorso che un sociale già istituito rivolge su sé stesso per occultare la propria contingenza. Ciò non significa che l'ideologia sia priva di effetti, ma che non riesce ad intaccare direttamente il piano del politico, quello delle istituzioni simboliche fondamentali che strutturano il sociale nei suoi tratti generali.

L'impossibilità del progetto di totalizzazione capitalistico non è trattato solo come un dato ontologico, ma anche nelle sue manifestazioni storiche. Nell'analisi degli autori l'organizzazione economica borghese si è rivelata infatti ripetutamente tutt'altro che razionale, mostrando di non detenere alcun sapere assoluto sulla produzione né tantomeno sulla società⁵⁰. Anche il tentativo di reificazione completa del lavoro vivo fallisce: proprio perché il capitalista non detiene un sapere assoluto, egli deve costantemente rimettersi «all'iniziativa e all'inventiva dei produttori». Ne deriva la situazione paradossale per cui la trasgressione del principio del sapere assoluto «è la condizione stessa del funzionamento dell'unità di produzione»⁵¹.

Per gli autori, il continuo fallimento e la continua rimessa in questione rivelano il carattere istituito dell'economia capitalistica, mostrando come essa sia dipendente dal rapporto politico che la società intrattiene con sé stessa⁵². La posizione dell'economia, così, «è oggetto di un dibattito senza fine [...] il cui corso dipende dalla Decisione politica»⁵³. Il rapporto tra democrazia e capitalismo prende la forma di un conflitto permanente intorno al posto, al senso e alle finalità dell'economia nella società moderna⁵⁴. Un conflitto prettamente moderno, in quanto radicato nelle condizioni simboliche sorte a partire dalla dissoluzione dell'*Ancien Régime* e che attraversa trasversalmente la modernità conferendole un carattere irrisolto, sospeso e aperto.

Il carattere irrisolto del moderno risulta però addirittura antinomico qualora si consideri il legame tra capitalismo e totalitarismo esposto in *Sur la démocratie*. Se nella società democratica la tendenza capitalista alla totalizzazione resta confinata all'immaginario senza riuscire ad intaccare l'istituzione simbolica della società, il totalitarismo supera questo limite raggiungendo la «compiuta espressione» di tale tendenza⁵⁵. Nel regime totalitario si assiste infatti alla «presa del potere da parte dell'ideologia»⁵⁶: il potere cessa

⁴⁸ Ivi, pp. 130 e 140.

⁴⁹ C. Lefort, *Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes*, in «Textures», (1974), n. 8-9 (trad. it. *La genesi dell'ideologia nelle società moderne*, in id., *Le forme della storia*, cit., p. 317).

⁵⁰ C. Lefort, M. Gauhcet, *Sulla democrazia*, cit., p. 145.

⁵¹ Ivi, pp. 141-142. Una tesi molto simile è già stata espressa da Castoriadis, *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, cit.

⁵² C. Lefort, M. Gauhcet, *Sulla democrazia*, cit., p. 130.

⁵³ Ivi, p. 136.

⁵⁴ Ivi, p. 130.

⁵⁵ Ivi, p. 106.

⁵⁶ Ivi, p. 93.

di essere istituito come posto vuoto e viene plasmato dall'esigenza immaginaria di rappresentare la società come naturale, trasparente, unitaria. Ciò non significa che la totalizzazione del sociale sia pienamente realizzata: per gli autori è ontologicamente impossibile, in quanto la società è sempre istituita politicamente, anche quando la propria istituzione simbolica e il potere sono volti a negarlo⁵⁷. Significa piuttosto che il progetto di totalizzazione non rimane confinato al discorso secondo dell'ideologia, ma viene iscritto nel politico e nella istituzione stessa della società.

Quando la re-incorporazione investe anche il polo simbolico del potere, trasformandolo in senso totalitario, si determina il superamento dell'istituzione democratica e la fine della tensione che caratterizza il suo rapporto con il capitalismo. Si istituisce infatti un tipo di società nuovo, anch'esso tipicamente moderno ma alternativo alla democrazia, che si presenta come negazione di quest'ultima. Così, la modernità non appare soltanto come il luogo di una tensione interna tra democrazia e capitalismo, ma anche come il campo di un'antinomia tra forme di società eterogenee, l'una delle quali costituisce la negazione dell'altra e al contempo vi è intimamente legata.

4. La pluralizzazione del moderno tra tensione e antinomia

A questo punto è possibile concludere che l'idea della dissociazione tra democrazia e capitalismo, esposta in modo seminale in *Sur la démocratie*, conduce a due risultati di capitale importanza per il pensiero critico contemporaneo, offrendo alla galassia post-marxista un nuovo modo di comprendere il rapporto tra capitalismo, democrazia, modernità ed emancipazione⁵⁸.

Da un lato, essa apre una via per la riconsiderazione dell'istituzione e della storia della democrazia moderna in un'ottica di riflessione critica sulla società; dall'altro, produce un effetto di pluralizzazione del moderno, inteso non come processo unitario ma come epoca attraversata da logiche eterogenee e in tensione. In questa prospettiva è possibile leggere la continuità del processo di emancipazione moderno sotto il segno della democrazia, nella sua autonomia rispetto alla logica capitalista ma al contempo in un rapporto complesso con essa fatto di complicità e conflitto. Una lettura che si costituisce propriamente come un topos di dibattito a partire dagli anni '90, venendo ampiamente ripresa e riformulata all'interno delle cosiddette «teorie della democrazia radicale»⁵⁹.

Tra i primi a cogliere la portata di quest'intuizione c'è uno di quelli che l'ha ispirata: Cornelius Castoriadis. Il filosofo greco è infatti un interlocutore diretto della teoria della democrazia esposta in *Sur la démocratie*: come ricordato, egli ha condiviso con Lefort larga parte dell'esperienza di «Socialisme ou Barbarie», per poi partecipare al dibattito successivo sviluppatosi tra il *Cercle Saint-Juste*, «Textures» e infine la rivista «Libre»⁶⁰. Rispetto alle altre persone che si possono far risalire a questo nucleo di dibattito, Castoriadis mantiene però nel corso degli anni una posizione radicalmente critica nei confronti del capitalismo, che per Lefort e Gauchet va pian piano affievolendosi. Di fatto, egli non rinnega le proprie posizioni rivoluzionarie del dopoguerra, adattandole nel corso degli anni ad una nuova interpretazione della democrazia e alla nuova teoria

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 55: «La fondazione del sociale, l'istituzione continua dell'identità del suo spazio, è inseparabile da una perdita della totalità [...] internamente impossibilitato a compiersi, il sociale è fin da principio attraversato dal tentativo di congiungersi, e il fallimento dell'impresa è assicurato».

⁵⁸ Per una ricostruzione del dibattito post-marxista, cfr. S. Sim, *Post-marxism. An intellectual history*, Routledge, London – New York 2000.

⁵⁹ Sul tema cfr. L. Tønder, L. Thomassen, *Radical democracy. Politics between abundance and lack*, Manchester University Press, Manchester-New York 2005; A. Little, M. Lloyd, *The politics of radical democracy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.

⁶⁰ Cfr. M. Di Piero, *Introduzione*, cit., p. 33.

dell'immaginario sociale. È proprio a partire da essa che egli propone una lettura della dissociazione tra capitalismo e democrazia che ne accentua il carattere di conflitto radicale, negando ogni dimensione di complicità. In questo modo, egli offre una lettura complementare rispetto a quella di Gauchet e Lefort.

Parimenti a quanto sostiene *Sur la démocratie*, anche Castoriadis, a partire dalla seconda metà degli anni '70, afferma l'irriducibilità di democrazia e capitalismo, rifiutando «la tesi marxista secondo la quale il modo di produzione determina la totalità della vita sociale»⁶¹. Nella sua prospettiva «le società occidentali non sono unicamente capitaliste»: infatti le istituzioni che promuovono l'autonomia individuale e collettiva che caratterizzano la modernità, così come i diritti civili e politici, i dispositivi di limitazione del potere dello Stato e di autonomizzazione della società, non sono deducibili dalla logica capitalistica. Al contrario, il pieno dispiegarsi di quest'ultima richiederebbe piuttosto «un potere statale arbitrario, pronto a trasgredire, aggirare o ammorbidire la propria legalità a vantaggio degli affari (e senza pregiudicare il proprio interesse)»⁶². Le istituzioni democratiche non sono quindi «borghesi», ma frutto delle «lotte secolari del popolo» che hanno «strappato, conquistato, imposto» i diritti e le libertà che esse promuovono, che non sono «formali» come afferma il marxismo, ma semplicemente «parziali»⁶³. In quest'ottica, le società occidentali moderne si presentano come attraversate lungo tutto il corso della propria storia da un conflitto intestino, di cui le istituzioni delle democrazie moderne sono il frutto.

Anche nella riflessione di Castoriadis il regime totalitario è posto sotto un segno di continuità forte con la società capitalista. Senza mezzi termini, il filosofo afferma che questo regime appartiene all' «universo sociale-storico del capitalismo»⁶⁴. Nella società sovietica sarebbe infatti all'opera la stessa logica del capitalismo moderno «spinta al limite»: la pianificazione burocratica sovietica può essere interpretata come l'estensione a tutta la società del modello di organizzazione delle grandi imprese capitalistiche. In questo senso si può parlare di «capitalismo burocratico frammentato» per descrivere regime delle società occidentali e di «capitalismo burocratico totalitario» per quello della società sovietica⁶⁵.

Al netto di queste convergenze, sussiste una differenza profonda e radicale tra la prospettiva di Castoriadis e quella di *Sur la démocratie*. Se questo saggio si adopera a mostrare insieme il legame e il conflitto tra capitalismo e democrazia, il filosofo greco non esita ad affermare che si tratta di due forme storiche «tutt'affatto eterogene[e]»⁶⁶.

Ancora una volta, per comprendere tale differenza è utile riferirsi all'ontologia politica degli autori. Alla base, infatti, c'è, oltre ad una diversa posizione politica, una diversa ontologia e, in particolare, una diversa riflessione intorno alle categorie di «immaginario» e «simbolico». Mentre Lefort e Gauchet rimarcano la differenza di statuto tra capitalismo (che pertiene al piano dell'immaginario/ideologia) e democrazia (che è invece un'istituzione politico-simbolica), Castoriadis concepisce entrambe come «significazioni immaginarie nucleari» di pari statuto: si tratta di due «magmi» di significazioni che fanno capo a logiche istituenti diverse e, appunto, antinomiche⁶⁷.

⁶¹ C. Castoriadis, *Spécificité et crise des sociétés occidentales*, in id., *Quelle démocratie ? Tome 2*, Éditions du Sandre, Paris 2013, p. 113.

⁶² Ivi, p. 114.

⁶³ Cfr. C. Castoriadis, *La démocratie comme procédure et comme régime*, in id., *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris 1996, pp. 235-236.

⁶⁴ C. Castoriadis, *Le régime sociale en Russie*, in id., *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris 1986, p. 197.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Cfr. C. Castoriadis, *Spécificité et crise des sociétés occidentales*, cit., p. 118.

⁶⁷ Ivi, p. 112.

Questa posizione deriva dal fatto che Castoriadis non conferisce il ruolo istituyente al simbolico e al potere, ma ritiene che esso pertenga all'immaginario sociale – inteso non come «discorso secondo» volto a negare il carattere istituito del sociale ma come potenza prima e originaria di creare immagini e significati *ex novo*⁶⁸. Di fatto, per Castoriadis questa creatività non è legata *in primis* al potere, ma si radica nel tessuto stesso delle relazioni sociali. Non riservando un ruolo istituyente esclusivo al potere, il filosofo greco può considerare capitalismo e democrazia come due immaginari sociali, istituzioni paritarie e strettamente antagonistiche⁶⁹.

Quest'idea porta Castoriadis a concepire la modernità come epoca scissa. Se per Lefort e Gauchet le società moderne occidentali sono caratterizzate da una tensione interna, il filosofo greco afferma in modo radicale che esse sono «antinomiche»⁷⁰. La storia della modernità europea appare infatti come il campo di dispiegamento del conflitto tra questi due immaginari istituyente: «le libertà comunali [si riferisce ai Comuni italiani del Rinascimento], *l'habeas corpus*, la rivoluzione inglese del XVII secolo, la rivoluzione americana», ma anche la «separazione della società civile dallo Stato, ascesa dell'uguaglianza e della democrazia, movimenti di emancipazione, lotta di classe», i «diritti e le libertà civili e politiche, i limiti posti all'azione dello Stato e agli automatismi del mercato» sono frutto di un processo istituyente animato dall'immaginario democratico, che ha lottato contro quello monarchico prima e contro quello burocratico-capitalista dopo. Al contempo, tale logica democratica è limitata dall'affermarsi delle significazioni immaginarie capitalistiche. Nei termini castoriadisiani all'origine della modernità vi è dunque una «doppia istituzionalizzazione»: essa è il prodotto di un'ibridazione tra immaginari e istituzioni in contraddizione tra di loro. Per questo, a differenza di quanto sostengono Lefort e Gauchet, le società occidentali non possono essere definite propriamente dei regimi democratici, quanto piuttosto delle «pseudo-democrazie» o delle «oligarchie liberali»⁷¹. Non basta insomma la disincorporazione del potere per il pieno dispiegamento dei principi democratici.

Tramite l'idea della doppia istituzionalizzazione Castoriadis offre una lettura marcatamente oppositiva del rapporto tra democrazia e capitalismo. Se rispetto all'ipotesi di Gauchet e Lefort essa non è in grado di offrire un'interpretazione del perché i due fenomeni si siano dati contemporaneamente nella storia, permette tuttavia di radicalizzare la critica democratica alle democrazie moderne in senso rivoluzionario, senza rinunciare al contempo a pensare la modernità come processo storico stratificato, irriducibile ad un progetto o a principi unitari. Il confronto tra queste due prospettive consente dunque di delineare altrettante direttrici della critica democratica al capitalismo nel campo post-marxista accomunate da una lettura chiaroscurata del moderno.

⁶⁸ Cfr. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975 (trad. it. *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 33-34; p. 214).

⁶⁹ In merito al confronto tra le ontologie politiche di questi autori e alla diversa declinazione della coppia simbolico/immaginario che esse propongono, mi permetto di rimandare a E. Girardi, *Tra immaginario e simbolico istituyente. Potere e sovranità a partire dalle riflessioni di Cornelius Castoriadis e Claude Lefort*, in L. Delfino, E. Girardi (a cura di), *Lo spettro della sovranità. Prospettive storico-politiche nell'epoca della sua persistenza*, Mimesis, Milano-Udine 2025.

⁷⁰ C. Castoriadis, *La démocratie comme procédure et comme régime*, cit., p. 235.

⁷¹ Ivi, p. 229.

S y m p o s i u m I

**Alessio Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, Mimesis, Sesto San
Giovanni-Udine 2023**

Representing and Responding in Legal Judgment: from interpreting the Constitution to Law in the Anthropocene

Luigi Corrias¹

¹ Vrije Universiteit Amsterdam; l.d.a.corrias@vu.nl

Abstract: This article discusses the philosophy of legal judgment that Alessio Lo Giudice has developed in his recent book *Il dramma del giudizio*. Lo Giudice's main contribution is a forceful defense of the human nature of legal judgment, something that he links to the notion of a 'leap'. This article considers what this leap might entail and asks whether it can accommodate the nature of legal judgment. For this purpose, it will juxtapose the figure of Judge Tatting as sketched by Lon Fuller with the work of the Dutch legal theorist Paul Scholten. Finally, the article asks what the reality of anthropogenic climate change might entail for the role of the judge and Lo Giudice's view on judgment.

Citation: Corrias, Luigi. 2026. Representing and Responding in Legal Judgment: from Interpreting the Constitution to Law in the Anthropocene. *Etica & Politica / Ethics & Politica* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38448>

Received: 02/02/2025
Accepted: 10/03/2025
Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Keywords: Legal judgment, Legal philosophy, Decision, Paul Scholten, Anthropocene

1. Introduction

Alessio Lo Giudice's *Il dramma del giudizio* is a small jewel. Firmly rooted in Italian discussions on legal judgment, the book also addresses the Anglo-Saxon tradition of jurisprudence, important figures in Continental philosophy and examples from (Western) literature in order to shed its light on themes such as the nature of legal judgment, law and violence, time and judgment, the logical and illogical aspects of judgment, responsibility and action in judgment etc. From the outset, I would like to stress that I have enjoyed this erudite, passionate and wise text and have learnt a lot from it. Hopefully, an English version of the book will follow soon. My short essay is no judgment of Lo Giudice's book. It is just a question provoked by it, posed with the utmost respect by one legal philosopher to the other.

The article is structured as follows. In the next section, I will summarize the main argument of Lo Giudice's book as it is relevant to this article. Next, I will describe the position of Judge Tatting in Lon Fuller's well-known *The Case of the Speluncean Explorers*. Then, I will move to the writings of the Dutch lawyer and legal theorist Paul Scholten and,

more specifically, to his sophisticated analysis of what is at stake in taking a decision as a judge. Interestingly, also in his most famous work the concept of leap takes central stage. I end with my question to Lo Giudice, one that is provoked by the role of law and judges in the Anthropocene.

2. Judging between Politics and Automaton

In his book, Lo Giudice approaches the drama of judgment via the work of the Italian civil lawyer Francesco Carnelutti.¹ This enables him to understand legal judgment as a privileged site to access law, or even legal experience in general. Carnelutti rejects the model of the logical operation to grasp what is at stake in judgment. For him, judgment is a drama. As Lo Giudice stresses, drama means ‘to act’ in Ancient Greek. More precisely, drama refers to conflictual action. About which conflict are we speaking when we refer to judgment? At first, this seems to be an *intersubjective* conflict: at least two human beings are involved in legal judgment. Hence, the conflict is between the judge and the (person) judged. And, of course, behind this is the intersubjective societal conflict that has given rise to the court case in the first place. Yet, Lo Giudice turns our attention to another, equally important conflict: that of the judge with him- or herself. Also here, Carnelutti acts as his guide. This second conflict is *intra-subjective*. It refers to the unsurpassable human nature of judgment. It is the great achievement of Lo Giudice’s book to offer a strong defense of the radical humanity of judgment. Furthermore, since judgment is the key to law itself, Lo Giudice defends law’s humanity, too.

As he explains in the book, the idea of legal judgment as a fundamentally human endeavor is in dire need of defending since it is under attack from two opposing positions. On the one hand, legal judgment has been increasingly politicized. This has led to a subjectivation of legal judgment. Judges are said to decide on the basis of their own political preferences or are simply defending the status quo, instead of applying the law. Here, it is also important to refer to the present political context in many countries, where ‘packing the court’ has become normal and political pressure on and interference with the work of judges is rising. While this criticism is relevant in order to point out that legal judgment does not take place in a vacuum, it is easy to see that it questions the very rationality of legal judgment and law in general. If judges take their decisions on the basis of subjective preferences, these are arbitrary in the specific sense of not being guided by a previously existing rule. It is this latter idea – that the judge decides on the basis of rules that are valid to and known by all – that forms the basis of one of Radbruch’s core values of law: legal certainty.² Furthermore, it has become a pillar of the modern rule of law.³ In other words, the certainty that the law promises has become central to law’s rationality and legitimacy in modernity.

¹ What follows is my summary of A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

² G. Radbruch, *Legal Philosophy*, in E. W. Patterson (ed.), *The Legal Philosophies of Lask, Radbruch and Dabin*, transl. by K. Wilk, Harvard University Press, Cambridge 1950, pp. 108-109.

³ For one example from the abundant literature on this topic, see T. R. S. Allan, *The Rule of Law*, in D. Dyzenhaus and M. Thorburn (eds.), *Philosophical Foundations of Constitutional Law*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 201-219.

On the other hand, the human nature of legal judgment needs defending against an opposing criticism: the judge as automaton, as I will call it. One might be tempted to point to Montesquieu's phrase that the judges are «the mouth that pronounces the words of the law, inanimate beings who can moderate neither its force nor its rigor» as one of the most famous formulations of this criticism.⁴ While the previous criticism emphasized the subjectivity of legal judgment, this one might be seen as a correction to this fault by trying to make legal judgment as objective as possible. The underlying thought seems to be the following: since it is the human that makes legal judgment subjective, removing the human altogether will lead to the recovery of objectivity. Here, technology enters the scene: robot judges, AI, algorithms, etc., are called upon to take legal decisions, thus replacing human subjectivity with non-human objectivity.

Lo Giudice's aim is to sail between Scylla and Charybdis. For him, taking a radical human point of view, the judgment formulates a prescription while upholding a claim to justice. The judge is in this process guided by the framework of the Constitution. Drawing on the work of Alexy and Dworkin, Lo Giudice defends the view that the Constitution contains values or principles that express the idea of justice within a society.

In addition, Lo Giudice emphasizes how the model for the judge should be Kant's reflective judgment, as it was interpreted by Hannah Arendt. Famously developed in his *Critique of Judgment*, Kant's notion of judgment takes as its starting point the absence of a general rule. As a result, the particular work of art is to be judged and this judgment is subjective yet not arbitrary, personal but communicable to others. In a similar vein, Lo Giudice argues, does legal judgment work. Judging a particular case acts as a response to the claim of justice. As a reflective judgment, it meets the following demands: 1) thinking for oneself; 2) thinking while taking the position of others; and 3) thinking in such a way that one is always in accordance with oneself.

Having summarized the central argument of the book, I would like to focus on the so-called leap of Carnelutti. This leap, central to Lo Giudice's argument, is presented as one from knowledge to non-knowledge.⁵ What role does responsibility play here? Instead of tackling this question head on, I will take a detour. What I propose to do in the following sections is, first, explore a negative approach to this dimension by taking my cue from a situation where a judge was unable to take a decision (Tatting) before I move to an account of what is at stake in the decision of the judge (Scholten).

3. The Indecision of Tatting

⁴ C. de Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, edited by A. M. Cohler, B. C. Miller, and H. S. Stone, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p. 163.

⁵ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p.168.

Lon Fuller's *The Case of the Speluncean Explorers* is surely a classic in legal education.⁶ Of the five judges sitting in the Supreme Court of Newgarth, Judge Tatting has always struck me as the most enigmatic. Tatting, as is well known, fails to decide (twice, one might say). With his failure, he sends the explorers to the gallows, while neither the majority of the population of Newgarth, nor the majority of the judges in the Supreme Court wants to sentence the explorers to the death penalty. Indeed, while Justices Foster and Handy argue against upholding the death penalty for the explorers, Justices Truepenny and Keen support it. However, the former wants to join the petition of error to the Chief Executive that should pardon the explorers, while the latter would let the explorers go without punishment were he a private citizen, and not a judge. Furthermore, the result of a poll shows that 90% of the population of Newgarth does not want to sentence the explorers to death.

This is how Tatting phrases his indecision:

The more I examine this case and think about it, the more deeply I become involved. My mind becomes entangled in the meshes of the very nets I throw out for my own rescue. I find that almost every consideration that bears on the decision of the case is counterbalanced by an opposing consideration leading in the opposite direction. [...] I have given this case the best thought of which I am capable. I have scarcely slept since it was argued before us. [...] Since I have been wholly unable to resolve the doubts that beset me about the law of this case, I am with regret announcing a step that is, I believe, unprecedented in the history of this tribunal. I declare my withdrawal from the decision of this case.⁷

It is impossible to say why Fuller included Tatting in his team of judges. Surely, Tatting formulates sharp criticisms of his colleagues Truepenny and Foster. Interestingly, this criticism mostly takes the form of questions that Tatting poses without offering any answers. However, it might be more worthwhile to shift our focus from what Tatting *says* to what he *does*, or more precisely fails to do: to take a decision. Perhaps, the nicest thing we might say about Tatting is that he teaches us something about the difference between philosophy and law. Whereas in philosophy there is a primacy of the question, in law there should always be an answer, albeit not necessarily 'one right answer'. So, while Tatting might be called a good philosopher, he completely fails as a judge. And with this failure, Fuller might have wanted to teach us a lesson regarding legal judgment. To formulate what this lesson entails, I will draw on the work of Paul Scholten.

4. The Decision of Scholten

The Dutch professor of civil law, Paul Scholten, has written powerfully about the legal decision. A Dutch civil lawyer or legal philosopher would immediately be reminded of Scholten when reading about Carnelutti, since just like the latter Scholten writes about the

⁶ L. L. Fuller, *The case of the speluncean explorers*, "Harv. L. Rev.", 62, 1948, pp. 616-645.

⁷ Ivi, p. 631.

decision of the judge in terms of a leap. He approaches the decision under the heading of what is called 'rechstvinding' in Dutch or 'Rechtsfindung' in German, adjudication or literally 'finding law'. Scholten rejects a hierarchical order between the different authoritative grounds or interpretation methods in legal judgment.⁸ Also, he dismisses the view that the decision can be reduced to a logical scheme. Rather, Scholten stresses the personal involvement of the judge:

The judge does something other than observing in favor of whom the scales turn, he *decides*. That decision is an act, it is rooted in the conscience of he who performs the act. That which is expected of a judge is a *deed*. It is the task of the judge to *deliver judgment*. I think that there is more than merely observation and logical argument in every scientific judgment, but in any case, the judicial judgment is more than that — it can never be reduced to those two. It is not a scientific proposition, but a declaration of will: this is how it should be. In the end it is a leap, just like any deed, any moral judgment is.⁹

The decision of the judge is not purely a matter of logic or science because it resembles a moral judgment. The reason for this is that the decision of the judge needs to be justifiable for his own conscience and this, Scholten admits, is an irrational aspect of the decision.¹⁰ Next to this irrational part, there is a rational one. Because the decision is declared by someone 'charged with a function by the community', it should rest on authoritative grounds and be justified logically, which is the rational aspect of the judgment.¹¹ Instead of making the judgment a question of blind obedience to authoritative grounds, this entails that «it demands *respect*. Law can only be found when there is first of all respect for the law and moreover for everything that has authority. A judicial decision is certainly never "arbitrary"».¹²

Hence, the judge is bound both internally and externally. He only has a limited freedom to introduce a new direction in the law, opened up by his personal values but restrained by the system of the law and the duty to give rational grounds for his decision.¹³ For Scholten, emotion (morality) and the intellect (logic) cannot be completely separated in the judgment but remain intertwined.¹⁴ This also constitutes the special nature of the legal judgment:

⁸ L. Huppés-Cluysenaer, M. Termorshuizen-Arts, C. Steer, P. Scholten, *General Method of Private Law, English Translation of the First Chapter of the General Volume of the Asser-serie on Dutch Civil Law, Written by Paul Scholten*. "DPSP Annual", II: New Translations, 1, 2020, pp. 306-434, § 28 The decision, par. 502. Available at <https://paulscholten.eu/research/article/general-method-of-private-law/> (accessed 8 October, 2024).

⁹ Ivi, pars. 505-506.

¹⁰ Ivi, par. 507.

¹¹ Ivi, par. 508.

¹² Ivi, pars. 509-510.

¹³ Ivi, pars. 512-513.

¹⁴ Ivi, pars. 518-519.

To find law is always at once an intellectual and an intuitively moral job. It is a decision about what *is* and what *should* be at once, and precisely because of this it is distinguished from the moral as well as from the scientific judgment.¹⁵

Because intuition and intellect influence one another, internal and external obligation go hand in hand to such an extent that arbitrariness is ruled out: «Precisely because the decision is a conscientious decision, it is completely free from arbitrariness. The decision is only accounted for when the judge can testify “I cannot do otherwise”». ¹⁶

Interestingly, Scholten also distinguishes the decision of the judge from mediation and science by stressing that judgment is a deed:

The judge is expected to *act*. He has to have the courage to bear the responsibility: in the end I say a or b, not a and b. The judge who hovers in doubt and can't arrive at the act of taking a decision, isn't fit to be a judge.¹⁷

Not being able to come to another decision than the one taken also marks it as conscientious for Scholten.¹⁸ This distinguishes the task of the judge from that of the lawyer, for whereas the latter argues his case, the former acts freely but under duty, or under his double obligation.¹⁹ The ideal judge is therefore the *wise* judge:

It is not unjust that in the end the ideal judge is not the one who is sharp witted or learned, but the one who is wise. Wise is the judge who has both understanding and is empowered to act, who knows and can, who subordinates his knowledge to his acts.²⁰

Scholten fully admits that his conception remains subjective as far as it is bound up with the individual conscience but refutes to grant more objectivity to the work of the intellect: «And certainly, the subjective remains. But one shouldn't think that pure intellectual work offers more certainty. The one and the other remain the work of humans, it is defective and fallible». ²¹ Ultimately, the question of individual conscience falls outside of Scholten's book and of this essay.

Now that we have a better view of what is at stake in the legal judgment as a decision, we can return to Tating. We can now say that he feels himself bound internally to such an extent that he forgets about his external duty and his task as a judge within a community. Taking a decision is always a matter of taking responsibility. A gulf remains between the logical justification and the act of deciding, that is why the leap is necessary, as Carnelutti

¹⁵ Ivi, pars. 520.

¹⁶ Ivi, par. 522.

¹⁷ Ivi, par. 525.

¹⁸ Ivi, par. 526.

¹⁹ Ivi, par. 528.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ivi, par. 529.

also argued. The drama of Tatting is that he is unable to do this. That is why, with Scholten, we can say that Tatting is unfit to be a judge.

5. The Task of the Judge in the Anthropocene

What does this detour mean for Lo Giudice's philosophy of judgment? Alessio Lo Giudice's defends, as we have seen, the human nature of the legal judgment. In this respect, he emphasizes, with Jean-Luc Nancy, how the one who judges is also always judged.²² This is part of the drama of judgment: as a human being we judge another human being, thus exposing us to being judged.²³ However, the reflections on Tatting and Scholten prompt an interesting question. What is the nature of this relationship? With Scholten, we can now see how the relationship is *mediated*: the judge does not sit there as him- or herself. In other words, the intersubjective relationship between judge and judged is no face to face relationship in the sense of Levinas.²⁴ Therefore, the latter calls the judge a 'third', a formulation that Lo Giudice also uses.²⁵

Nevertheless, one may ask whether the position of the judge can be reduced to that of a third. The judge does not take a decision for him or herself. It is the institution of the law that stands to judge. The judge is tasked to decide *on behalf of the community*. Judging is always done 'in the name of' the order that the judge represents. As a representative, the judge is never simply a third party but rather a spokesperson for a first-person plural. This also entails, I argue, that the task to solve the conflict within the community is the ultimate aim of the decision of the judge. Often, this can and should be done within the confines of the constitutional arrangement in which the judge functions. In such a case, judges take the role of interpreters of the constitution. This task fits well with Lo Giudice's reading of the constitution as a set of ethico-juridical principles that incorporate the claim to justice. Yet, this is not always the case. The judge may sometimes be called upon not just to act within the confines of a given constitution but to go as far as to formulate constitutional principles on their own.²⁶ Examples of a judge or court assuming such a constituent role can be found in EU law and in international criminal law.²⁷ In the times we live in, this may increasingly be what the constitutional role of the judge amounts to. We entered the Anthropocene, i.e., the era in which human beings have manifested themselves as an ecological force capable of changing the future of the planet. The Anthropocene asks us to

²² A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 81.

²³ Ivi, pp. 11-13 and 20-21.

²⁴ E. Levinas, *Totality and infinity: An essay on exteriority*, transl. by A. Lingis, Springer Science & Business Media, Dordrecht 1979.

²⁵ See for example A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., pp. 55 and 180-181.

²⁶ In a general vein, I have defended this thesis in L. Corrias, *The legal theory of the juridical coup: constituent power now*, "German Law Journal", 12, 8, 2011, pp. 1553-1572.

²⁷ L. Corrias, *The passivity of law: competence and constitution in the European Court of Justice*, Springer Science & Business Media, Dordrecht 2011; L. D. A. Corrias and G. M. Gordon, *Judging in the name of humanity: international criminal tribunals and the representation of a global public*, "Journal of International Criminal Justice", 13, 1, 2015, pp. 97-112.

pose again the fundamental question of what it means to live together, urging for interdisciplinary answers.²⁸ This harbors profound challenges for the humanities.²⁹

Bruno Latour argued how the task is to rethink the common world and the Earth as a place where ‘we can land’.³⁰ For this, we ought to discard the gulf that has separated humanity and nature in modernity. In this sense, the Anthropocene is a disruptive event shaking the established narrative of humanity itself.³¹

The Anthropocene presents the constitutional theorist with three main challenges.³² First, from a conceptual point of view the task becomes one of reimagining ‘more-than-human’ collectives and reconfiguring what this may entail for the concept of political representation. Second, profound questions regarding the role of technology and technological regulation in relation to law are being posed. Finally, when it comes to governance, fundamental legal concepts like legal personhood and sovereignty and their effects for the relationship between human beings and human beings and between human beings and nature need to be scrutinized.

In the case of climate change, what is asked of the judge seems to go beyond what Lo Giudice describes as using their imagination in representing those that remain absent.³³ Scholars have pointed out that judges have an important role to play, since they will be asked «to arbitrate the impacts of climate change, apportioning blame and addressing restitution».³⁴ Huge impact on fields such as migration law – the status of climate refugees – and (international) criminal law – the crime of ecocide – is to be expected.³⁵ Already, courts around the world, but especially in Latin America, lead the way by recognizing rights of natural entities, such as forests and rivers.³⁶

The pivotal role of judges is nicely shown by a creative project in which artists and lawyers work together to write the judgments of the future, thus formulating what roles legal judgments can play:

Judgments can serve as a mirror, reflecting back to us the realities and impacts of the extractivist modes of human thinking and action that have created the Great Acceleration. Judgments which address the most dire and ominous of future scenarios serve as warning

²⁸ M. P. Melo, *L'Antropocene come sfida cognitiva per la teoria costituzionale*, “DPCE Online”, 64, 2, 2024, pp. 897-912, 898.

²⁹ D. Chakrabarty, *The climate of history: Four theses*, “Critical inquiry”, 35, 2, 2009, pp. 197-222.

³⁰ B. Latour, *Où atterrir?: comment s'orienter en politique*, La découverte, Parigi 2017.

³¹ M. P. Melo, *L'Antropocene come sfida cognitiva per la teoria costituzionale*, cit., p. 900.

³² F. Fleurke, M. Leach, H. Lindahl, P. Paiement, M. Petersmann & H. Somsen, *Constitutionalizing in the Anthropocene*, “Journal of human rights and the environment”, 15, 1, pp. 4-22.

³³ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., pp.183-184.

³⁴ N. Rogers and M. Maloney, *The Anthropocene Judgments project: A thought experiment in futureproofing the common law*, “Alternative Law Journal”, 47, 3, 2022, pp. 173-178, 175.

³⁵ Ivi, p. 175.

³⁶ A. Pelizzon, *An intergenerational ecological jurisprudence: the Supreme Court of Colombia and the rights of the Amazon Rainforest*, “Law, Technology and Humans”, 2, 1, 2020, pp. 33-44; M. P. Melo, *L'Antropocene come sfida cognitiva per la teoria costituzionale*, cit., p. 903.

catalyst, and premonitory script. Judgments which chart pathways to divert us from such scenarios have similar functions and, through this device, the Anthropocene Judgments project can be viewed as a form of prefigurative politics.³⁷

Scholars have argued that courts not simply can but actually should play this role.³⁸ Tort law could be a good field where the common law can complement statutory law.³⁹ Indeed, judgments can have a function as normative guidelines.⁴⁰ Also, judges might be sensitive to forms of (non-human) suffering that remain under the radar of the legislator.⁴¹ Legal cases concerning climate change are often formulated in terms of duties and responsibilities towards future generations.⁴² These interests present the judge with a claim that cannot simply be reduced to that of the values enshrined in the constitution because these are usually still anthropocentric and focused on present generations. Instead, a responsive ethics, or an ethics of care or alterity, is being called upon.⁴³ In the phenomenological framework of Bernhard Waldenfels one could call the claims of future generations and non-human natural entities 'strange': they question the very boundaries of the legal order.⁴⁴ A judge confronted with these strange claims cannot simply rely on what is already established to be just but is rather tasked to respond to the strange, reinventing law and justice. In this creative act of responding, the judge finds their duty as a representative of the order that is questioned. Doing justice is therefore also being attentive to what appears as extra-ordinary, responding to what is strange to the order. I wonder what these strange claims would entail for Alessio Lo Giudice's philosophy of legal judgment.

³⁷ N. Rogers and M. Maloney, *The Anthropocene Judgments project*, cit., p. 178.

³⁸ J. Galperin and D. A. Kysar, *Uncommon law: Judging in the Anthropocene*, in *Climate Change Litigation in the Asia Pacific*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, U. of Pittsburgh Legal Studies Research Paper 2020-33, 2020, Available at: <https://ssrn.com/abstract=3650360>, 2.

³⁹ Ivi, pp. 15-16.

⁴⁰ Ivi, p. 18.

⁴¹ Ivi, p. 19.

⁴² M. P. Melo, *L'Antropocene come sfida cognitiva per la teoria costituzionale*, cit., p. 909; N. Rogers and M. Maloney, *The Anthropocene Judgments project*, cit., p. 177.

⁴³ F. G. Menga, *Lo scandalo del futuro: per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2016; M. P. Melo, *L'Antropocene come sfida cognitiva per la teoria costituzionale*, cit., pp. 909-910.

⁴⁴ For a profound scrutiny of legal boundaries from a phenomenological perspective, see H. Lindahl, *Fault lines of globalization: Legal order and the politics of a-legality*, Oxford University Press, Oxford 2013.

Il Dharma del giudizio: sul *Dramma del giudizio* di Alessio Lo Giudice

Maud Coudrais¹

¹Avvocata-Foro di Parigi, Dottore in Diritto privato e Scienze criminali; mc@maudcoudrais-avocat.fr

Abstract: In his essay *Il dramma del giudizio* (Mimesis, 2023), Alessio Lo Giudice offers a meditation on the act of judging and thus on law itself. He poses a salvific act of resistance against the technocratic temptation to evacuate judgement as a necessary step and expression of the legal process. On the contrary, the author reaffirms that there is no law without judgment and no judgment without drama. To face this drama, he proposes a third way between cynicism and angelism, through "judgmental sensitivity" (*sensibilità giudicante*), which brings together reason and sensitivity, commitment and impartiality.

Keywords: Law, judge, judgement, drama, dharma, meditation, technocracy, humanity, rationality, sensitivity

Citation: Coudrais, Maud. 2026. Il Dharma del giudizio. Sul *Dramma del giudizio* di Alessio Lo Giudice. *Etica & Politica / Ethics & Politica* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38449>

Received: 09/01/2025
Accepted: 31/01/2025
Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors.
Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

1. Introduzione

I libri importanti suscitano un dialogo tra chi scrive e chi legge. Nel caso presente, questo dialogo si potrebbe intitolare "il dharma del giudizio". L'autore non si riferisce a questa nozione. Si impone, tuttavia, come chiave di lettura che restituisce la ricchezza dell'atto di giudicare e del libro del Prof. Lo Giudice stesso. La parola *dharma*, nella cultura indo-europea, ricopre vari significati che hanno tutti in comune questa idea di sostegno, di fondamento. Il *dharma* designa tutto insieme: la legge, uno stato di coscienza, una missione di vita, la verità/realtà, l'etica. Non è un caso se le parole *dramma* e *dharma* si assomigliano, cioè condividono la stessa radice sanscrita *dhr-* "portare", "sostenere". Come il diritto stesso.

Nel *Dramma del giudizio*¹, il Prof. Alessio Lo Giudice ci offre una meditazione sulla natura profondamente drammatica del giudizio, dunque sull'irriducibile umanità del diritto stesso. Ci ricorda molto utilmente che la vocazione del giurista è di guardare in faccia l'umanità, suggerendoci, senza enfasi, un'etica della lucidità e della sensibilità giudicante.

2. L'autore propone una meditazione, non una teoria

È un saggio ambizioso poiché cerca semplicemente di dire quello che vede senza dogmatismo. L'autore non ci propone né una teoria generale, né delle classifiche. Ci guida in un'indagine intima, un mettersi al posto del giudice per capire l'essenza del suo stato mentale quando svolge la sua missione. Ci porta alla fine ad un'introspezione. Come sottolinea il Prof. Lo Giudice, la tradizione cristiana ha dipinto la coscienza stessa come

¹ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, Mimesi, Milano 2023.

un “giudice interiore”². Ci porta a chiederci: “E io, come farei se dovessi giudicare?”. Così facendo, l’autore propone una *mise en abyme* dell’atto di giudicare. Come ripete diverse volte nel corso del libro, “giudicare” è prima di tutto “mettersi nei panni degli altri”. La sua è una ricerca della verità nell’esperienza in prima persona, non nell’astrazione.

Infatti, il libro è costituito da cinque capitoli, come cinque punti di vista sullo stesso oggetto, come una pittura cubista o, appunto, una meditazione: 1. *Contro il giudizio*; 2. *Per il giudizio*; 3. *Il giudizio nel tempo*; 4. *Dal sillogismo alla pretesa di giustizia*; 5. *Il giudizio giuridico come giudizio riflettente*. L’Introduzione proclama la necessità di un ritorno al giudizio. La conclusione si intitola: *Per una filosofia del giudizio giuridico*.

3. L’invito ad un “ritorno al giudizio” costituisce un salvifico e prezioso atto di resistenza intellettuale contro la deriva tecnocratica che porta a cancellare il giudizio

Purtroppo, i giuristi stessi sono condizionati da questa ideologia e contribuiscono a nutrirla. Troppo pochi sono quelli che resistono. *Nomen omen*, il Prof. Alessio Lo Giudice ci regala, invece, questo elogio del giudizio fatto da un filosofo del diritto. Il dramma del giudizio è che c’è nella società la tendenza a farne a meno. Questa “crisi del giudizio” partecipa più generalmente alla crisi spirituale che attraversa la nostra umanità³. Dematerializzazione dei processi, utilizzo della cosiddetta intelligenza artificiale, metodi alternativi di risoluzione delle controversie, ma anche critiche sul presunto governo dei giudici: non mancano oggi le manifestazioni della volontà di sostituire la fallibilità dei giudici con la sicurezza della tecnica. Infatti, che cos’è la tecnocrazia se non il tentativo, disperato e destinato a fallire, di sfuggire alla sofferenza e alla debolezza, illudendosi di poterle controllare o di cancellare con la forza dei mezzi tecnici? “La forza che diventa verità coincide sempre più con l’invasività del potere tecnologico”⁴. Si dimentica troppo spesso che il diritto non dovrebbe avere altro compito che superare la supremazia della forza, come afferma con passione il Prof. Tommaso Greco⁵.

4. L’importanza del messaggio risiede nel dire che non c’è diritto senza giudizio

Nella sua introduzione, l’autore parte del testo di Francesco Carnelutti, *Torniamo al giudizio*, pubblicato nel 1949. Ci ricorda con Carnelutti che il giudizio è il cuore battente del diritto: “Il giudizio quindi come chiave di accesso al diritto”⁶. Questo perché il diritto non è una materia inerte ma viene della vita e ci torna. Nelle conclusioni, riferendosi a Capogrossi, il Prof. Lo Giudice riassume “è dalla vita che il diritto prende forma”⁷. Uno si potrebbe chiedere se il giudizio non preesista alla regola, se possa esistere un diritto senza giudizio. Il diritto esiste per risolvere problemi concreti, situazioni reali, non per creare sistemi astratti puramente intellettuali. C’è diritto perché ci sono problemi umani da risolvere, dei rapporti umani da organizzare. C’è diritto perché c’è società. Il giudizio appare quando una persona pone il suo sguardo almeno su un’altra (che può essere sé stessa – giudizio interiore) e dice: “hai fatto così ma dovevi fare così” (oppure “hai fatto come si doveva fare”). Stabilisce un paragone tra il fare e il dover fare. Così facendo scopre la regola. In questa situazione, ci sono due possibilità: o questa regola è stata decisa prima da altri (sistema di diritto scritto) o viene scoperta da chi decide (sistema di *common law*). Qui, l’autore dà la parola ad Hannah Arendt ne *La banalità del male*: “E quei pochi che sapevano distinguere il bene del male giudicavano completamente da soli, e lo facevano liberamente;

² Ivi, p. 77.

³ Cfr. Ivi, p. 27.

⁴ Ivi, p. 193.

⁵ T. Greco, *Curare il mondo con Simon Weil*, Laterza, Roma-Bari 2023.

⁶ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 9.

⁷ Ivi, p. 191.

non potevano attenersi a norme e criteri generali, non essendoci né norme né criteri per fatti che non avevano precedenti. Dovevano decidere di volta in volta⁸. Il contrario esatto della cosiddetta intelligenza artificiale, la quale sa solo compilare precedenti e non è assolutamente capace di accogliere il cambiamento permanente, l'imprevedibilità della vita, il vuoto, le contraddizioni. Non può creare, adattarsi e, soprattutto, mettersi al posto dell'altro, sentire il suo dolore, cioè avere empatia. L'autore osa anche dire che nella realtà, nella vita reale, il diritto è un'avventura completa, travolgente, in cui non si può stare al sicuro, tranquillo. Infatti, un altro merito del libro è di osare smontare il mito del sillogismo giuridico, affermando "l'irriducibilità del giudizio ad un'operazione esclusivamente logica"⁹. Anche perché la risposta alla "pretesa di giustizia" che anima l'essere umano, "non è mai deducibile da una regola generale ed esplicita, universalmente accettabile, pronta ad essere applicata ai casi singoli"¹⁰. In realtà, giudicare è un salto nel vuoto, ci dice il Prof. Lo Giudice. Con il sillogismo giuridico, invece, si ricompone una logica a posteriori al fine di legittimare il ragionamento¹¹.

5. L'importanza del messaggio consiste anche nell'affermare che non c'è giudizio senza dramma

L'autore non solo riconosce, ma anche valorizza la drammaticità del giudizio come sua caratteristica centrale, costitutiva e quasi iniziatica. Questa presa di posizione, quasi provocatoria, va contro corrente rispetto la tendenza attuale a farci credere che si possa evitare sia la parte di violenza che c'è in ogni giudizio, sia il giudizio stesso. Sicuramente, non è un caso che il Prof. Lo Giudice sia uno specialista del pensiero di Hobbes, capace di contemplare il lato nero dell'essere umano senza rinunciare a tendere verso un ideale. Non è mai stato così utile proclamare che non si possa fare a meno del giudizio e del suo dramma, senza perdere la nostra umanità.

È l'approccio scelto, psicologico ed empirico, che consente all'autore di arrivare a questa dimensione drammatica. Il suo scopo è di mettere a fuoco "l'esperienza del giudizio", la quale si vive solo in prima persona. Si tratta di mettersi al posto del giudice, il quale, a sua volta, si mette al posto del giudicato. La "sofferenza nei confronti del giudizio"¹² è un potente tabù che affronta l'autore. Alla fine, il diritto non è sempre mettersi al posto dell'altro? Vedere sé stesso come un altro, un andare e venire costante tra l'altro e sé stesso? È sperimentare il dramma dell'incolmabilità di questa differenza e della sua necessità. Non si può capire che cosa sia il giudizio senza mettersi al posto del giudice per provare le sue tensioni interiori, il suo dramma, così come non si può giudicare senza mettersi al posto del giudicato e capire le sue sofferenze. Si vede, e lo dice anche l'autore, come il giudizio ha a che fare con la conoscenza stessa. Giudicare è un processo di conoscenza dell'altro, della dualità, della tensione, della sofferenza e del tentativo di addomesticarli. Il Prof. Lo Giudice ricorda¹³ come Aristotele definisca il dramma la rappresentazione di un'azione conflittuale. Si può aggiungere che nella sua *Poetica* (334/330 a.C.), il filosofo antico mostra come il dramma sia una forma di imitazione della realtà (mimesi) che consente una purga dal dolore attraverso la sua rappresentazione (catarsi). Evocare il dramma del giudizio ci consente di analizzare il giudizio come una possibile forma di mimesi, cioè di rappresentazione (il processo con le toghe, il rituale giudiziario...), di

⁸ H. Arendt, *La Banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2009.

⁹ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p.112.

¹⁰ Ivi, p. 123.

¹¹ Cfr. Cap. IV.

¹² Ivi, p. 27.

¹³ Cfr. Ivi, p. 12.

ricostituzione dell'accaduto permettendo una catarsi, che sarebbe permessa dalla sentenza. Entrambi sono atti profondamente umani, carichi di emotività.

Parlare di dramma del giudizio permette di smontare il mito della neutralità, dell'oggettività "cui gli esseri umani, in quanto tali, non potranno mai accedere"¹⁴ senza cadere nell'anarchia. Il dramma ha le sue regole, i suoi codici. Un altro interesse del libro è quello di proporre una terza via, che tenta di tenere insieme sensibilità e imparzialità, tecnica giuridica ed umanità. Anche qui, è questa tensione, questo dialogo, questo conflitto tra ragione e sensibilità che costituisce il dramma che rende possibile il diritto. Il Prof. Lo Giudice propone di superare l'opposizione sterile tra "oggettività" e "arbitrarietà" per abbracciare "una concezione radicalmente umana del diritto"¹⁵, cioè sperimentare "la compresenza, nell'esperienza giuridica, tanto dell'espressione della soggettività libera, con le sue credenze, le sue aspirazioni, quanto alla condivisione di un nucleo di significati, di principi, poste a tutela della dignità di ciascun essere umano"¹⁶ ma anche "rispondere alla pretesa di giustizia, senza possedere un concetto universale di giustizia sotto il quale si possano sussumere i casi secondo uno schema meramente logico"¹⁷. La soluzione del problema, dell'enigma, risiede nell'etica: ritroviamo la trinità Aristotelica del *pathos*, *logos* ed *ethos*. Solo l'etica personale è capace di mediare tra razionalità e sensibilità, tra pensare e sentire.

6. L'autore propone dunque un'etica della facoltà di giudizio, attraverso la "sensibilità giudicante"

Il titolo della conclusione lo dice con grande semplicità: "per un filosofia del giudizio giuridico"¹⁸. Dunque, per un ritorno all'amore della saggezza. Che cos'è la saggezza se non la capacità di accogliere quello che c'è, come sostiene il sociologo francese Michel Maffessoli nella *Logique de l'assentiment*¹⁹? La saggezza consiste nell'amare quello che non si può cambiare. *Amor fati* diceva Nietzsche, cioè capacità di amare il suo destino, il suo dramma. Si può intendere come un ritorno alla saggezza, come etica della conoscenza o, ancora meglio, conoscenza stessa come etica. Tutto il libro sembra dedicato a questa indagine al servizio della conoscenza la più fedele possibile dell'atto di giudicare.

Il libro del Prof. Lo Giudice sembra un atto di fede nella capacità umana di giudicare, nonostante sia un compito quasi impossibile. Un atto di fede nella vocazione del diritto a cercare sempre la via del mezzo. Questo realismo è il vero umanesimo. Il vero umanesimo è resistere agli estremi del cinismo e dell'angelismo. Il vero umanesimo giuridico non consiste nel promettere un futuro radioso dove la tecnica e gli algoritmi permetteranno di fare a meno dei giudici fallibili. Questo è un transumanesimo pericoloso e cieco. Il vero umanissimo consiste nell'avere il coraggio di vedere anche cioè che è scomodo vedere. E di dirlo. E che cosa c'è di più scomodo della sofferenza, quella propria e quella degli altri? E di dire la verità sul fatto che non c'è salvezza senza accettazione della parte irriducibile di sofferenza? L'umanesimo non è sopprimere il dolore, il male, ma fare i conti con il male, con il dolore, per canalizzarlo, per limitarlo. Anche qui, andando contro corrente rispetto all'ideologia che cerca di far credere che la violenza si possa/debba cancellare, con François Ost e Paul Ricoeur, l'autore insiste sul fatto che il diritto porta sempre "un insopprimibile

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ivi, pp.15-16.

¹⁶ Ivi, p. 17.

¹⁷ Ivi, p. 19.

¹⁸ Ivi, p. 177.

¹⁹ M. Maffessoli, *Logique de l'assentiment*, Editions du Cerf, Parigi 2023.

traccia violenta”²⁰. Negarlo è aggiungere dolore al dolore. Il vero compito è comprenderlo, per poter toccare quello che ci accomuna e rende possibile il legame sociale²¹. Così diventa possibile sviluppare una “sensibilità giudicante”²², ispirata dal *sensus communis* di Kant, che definisce come la “facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto a priori, del modo di rappresentare di tutti gli altri”²³. Questo “pensare mettendosi al posto degli altri” sembra offrire una conciliazione della sensibilità e della razionalità molto più feconda dell’illusoria “oggettività”, ma anche della banale “empatia”. L’autore evoca anche il “buon senso” e il “senso del tutto” di Carnelutti²⁴. Comunque, è tutto il contrario della parzialità: “Pensare mettendosi al posto degli altri presuppone, infatti, che il giudice sia liberato da interessi personali, forme di dipendenza, pregiudizi, abitudini e retaggi mentali, che conducono all’anticipazione e alla distorsione del giudizio”²⁵. Ma questa imparzialità non è “distanza”. “Il giudice, per essere terzo, deve stare sul campo, deve ‘sporcarsi le mani’. Soltanto in tal modo potrà mettersi nei panni degli altri. È terzo perché può simulare, mentalmente, di essere parte senza mai esserlo davvero”²⁶. Anche qui, in modo sottile, l’autore recusa il termine di “empatia”: “Rappresentare a sé stessi i punti di vista degli altri, attraverso l’immaginazione, non equivale a adottare acriticamente le prospettive altrui o ad essere banalmente empatici. Si tratta invece di considerare come presenti tutti coloro che sono necessariamente assenti”²⁷.

7. Conclusione

Il ritorno al giudizio, al dramma del giudizio, è un ritorno alla realtà, alla nostra umanità e, infine, alla vita stessa, ambivalente, terrificante e magica.

Il giudizio è il nostro dramma e il nostro dharma. Possiamo ringraziare il Prof. Alessio Lo Giudice di averlo messo in luce.

²⁰ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p.61.

²¹ Ivi, p. 12.

²² Ivi, p. 140.

²³ Ivi, p. 160.

²⁴ Ivi, p. 170.

²⁵ Ivi, p. 181.

²⁶ Ivi, p. 182.

²⁷ Ivi, p. 183.

Una concezione radicalmente umana del diritto

Rita Fulco¹

¹ Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne Università degli Studi di Messina; rita.fulco@unime.it

Abstract: The aim of this essay is to address three issues in relation to the problem of *judgement*: that of *technique*, that of *fraternity*, and that of the necessary *relationality* in the pursuit of “an expectation of justice”. These themes are present in Alessio Lo Giudice’s book, *Il dramma del giudizio*, with which I will be in constant dialogue. Through this confrontation, I will try to live up to the hope expressed by the author himself of stimulating further reflection on the themes developed in the volume. In this way, I will attempt to contribute to the consolidation of what Alessio Lo Giudice defines as a “radically human concept of law”, a definition that I believe is the keystone of the entire volume.

Keywords: Lo Giudice, technique, fraternity, justice, judgement, relationality

Citation: Fulco, Rita. 2026. Una concezione radicalmente umana del diritto. *Etica & Politica / Ethics & Politica* XXVIII: 1.
<https://doi.org/10.13137/1825-5167/38450>

Received: 10/03/2025
Accepted: 20/03/2025
Published: 30/04/2026

Publisher’s Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

1. Un diritto radicalmente umano

«Affermare fino in fondo, con la teoria e con la pratica, l’irriducibilità del giudizio ad una operazione esclusivamente logica, e affermare, allo stesso tempo, il carattere essenziale della pretesa di giustizia cui il giudizio risponde, equivale ad una presa di posizione politico-culturale. Una presa di posizione volta a proteggere e a conservare il carattere radicalmente umano del diritto contro le prospettive contemporanee di disumanizzazione dell’esperienza giuridica¹».

Radicale umanità del diritto. Una locuzione che, fino a un ventennio fa, sarebbe stata, forse, considerata tautologica, tanto il diritto è unanimemente considerato opera specificamente umana. Se, infatti, la Giustizia ha sempre evocato, e può evocare, una dimensione trascendente, mitica o divina, il diritto è opera degli esseri umani, del loro ingegno, della loro capacità di comprendere il mondo e le relazioni. Mi sembra importante, quindi, comprendere il motivo di fondo che ha spinto Alessio Lo Giudice, nel suo lavoro sulla questione del giudizio, a utilizzare questa locuzione come chiave di volta, almeno così io ritengo, dell’intero suo itinerario di pensiero. La ritroviamo, infatti, ripetuta più volte, nei

¹ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, Mimesis, Milano-Udine 2023, p. 199.

luoghi in cui Lo Giudice si mette in gioco in prima persona, per dichiarare il suo punto di vista ed enunciare le sue tesi. A mio avviso, lo fa, innanzitutto, per ribadire la necessità di riconoscere, con coraggio e lucidità, che oggi esiste la possibilità, reale e concreta, di una *disumanizzazione* del diritto, non dovuta, come è accaduto in passato, a una *débâcle* morale e politica – pensiamo al nazi-fascismo –, ma all’espansione pervasiva e pervicace dell’intelligenza artificiale. Lo Giudice affronta la questione quasi a margine, accennandola all’inizio e poi, in modo più ampio, nelle conclusioni; proprio questa scelta, tuttavia, contribuisce ad aumentare il contrasto con le tesi sul giudizio espresse dai pensatori con cui Lo Giudice si confronta, alle quali dedica il resto del volume. Emerge, infatti, una differenza fondamentale: tutte le articolate posizioni filosofiche e giuridiche in merito al giudizio possono entrare in conflitto dialettico, perfino scontrarsi frontalmente, e, nonostante ciò, produrre miglioramenti, aggiustamenti, riposizionamenti fecondi, che servono alla causa del giudizio.

L’utilizzo massiccio dell’intelligenza artificiale per emettere giudizi, invece, può trasformarsi in un punto di non ritorno: «La rivoluzione digitale equivale, infatti, proprio all’affermazione di una forza universale che si impone come la verità»². Da questo punto di vista, mi sembra stimolante riprendere quanto Heidegger affermava, già negli anni Settanta, a proposito della tecnica. Lungi dall’assumere semplicemente, come spesso si è detto, una posizione conservatrice e antiprogressista, Heidegger metteva in guardia da un pericolo: quello di un resto, comunque, non padroneggiabile della tecnica, che eccede irrimediabilmente la capacità degli esseri umani di governarlo. Parlando di essa come *Ge-Stell*, infatti, metteva in luce «l’essenza non tecnica della tecnica», il suo essere *impianto* che tutto pervade: «L’essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico»³.

Il riferimento, quindi, non era a specifici utilizzi, come, in genere, si presuppone. Non è in gioco, ad esempio, il morale impiego dell’energia atomica, che può essere utilizzata per scopi civili o per costruire le bombe. Non si tratta di trovare, perciò, un’etica della tecnica che possa indirizzare verso un suo buon uso. Per quanto irrinunciabile, la valutazione etica e politica non è sufficiente, se non ha come suo presupposto la consapevolezza che la tecnica è un

² Ivi, p. 193.

³ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-W. Herrmann, Gesamtausgabe, Bd. 7, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000; tr. it. e cura di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 5. Su questo tema scrive Caterina Resta: «Heidegger [...] comprende come la tecnica, in quanto *provocazione* [*Herausforderung*], non sia semplicemente un insieme di strumenti a disposizione dell’uomo, ma, riducendo la totalità dell’ente a quel fondo [*Bestand*] cui lo stesso uomo, ridotto a “materiale umano”, non può sottrarsi, disvela un nuovo modo di darsi dell’essere, il *Gestell*, cui è necessario saper corrispondere» (C. Resta, *Heidegger e il tecnotalitarismo planetario*, in Ead., *Nichilismo Tecnica Mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 84). Sulla scorta del pensiero di Heidegger, avrebbe dovuto essere chiaro che «il tramonto del nazionalsocialismo non ha debellato il totalitarismo tecnologico, che anzi appare più che mai attivo, essendo in grado di passare con sovrana indifferenza dalla mobilitazione totale per l’opera di morte della guerra, alla mobilitazione totale per l’opera ricostruttiva della pace, dal patto di sangue stretto con le ideologie e i regimi, alla connivenza con le democrazie liberali occidentali» (ivi, p. 101). Siamo di fronte, quindi, a un dato epocale, che, forse, proprio oggi, con l’espansione dell’intelligenza artificiale sta mostrando il suo volto più proprio, la sua verità. Che già Heidegger aveva intuito, come osserva ancora Caterina Resta: «se la tecnica non è un insieme di strumenti di cui l’uomo semplicemente possa disporre e su cui presumere di avere padronanza, se l’essenza della tecnica non è tecnica, ma è *Gestell* – quell’Impianto attraverso il quale egli è “disposto” da una volontà di potenza divenuta a tal punto incondizionata da volere l’impossibile – allora il primo passo, per saper corrispondere alla provocazione che dalla tecnica proviene, consiste nel coglierne la nascosta verità: il fatto che essa, perseguendo il dominio totale dell’ente, è il nuovo totalitarismo del nostro tempo» (ivi, p. 123).

“dispositivo”, dentro il quale noi stessi siamo catturati, allestito da una forma di razionalità totalizzante e univoca che Heidegger chiama “pensiero calcolante”. Malgrado si ritengano signori della tecnica, gli uomini ne sono piuttosto asserviti e dominati. La tecnica, intesa come *Gestell*, riduce, infatti, tutti gli enti – ivi compreso l’uomo – a fondo [*Bestand*], a risorsa da sfruttare, manipolare, consumare.

La riflessione, sommessa e grave al contempo, di Lo Giudice riporta all’ordine del giorno, a ben vedere, proprio questo tema, ponendolo in riferimento all’orizzonte del diritto:

«Ciò che avviene sempre più con la rivoluzione digitale è, infatti, la trasformazione (non la mera registrazione) in numeri e codici numerici degli accadimenti complessi del mondo reale, al fine di ottenere dati calcolabili. [...] La digitalizzazione potrebbe in verità proprio contribuire a foggare il diritto in un altro modo. Per esempio conducendo a dettati normativi adeguati alla logica binaria, sempre più privi di sfumature semantiche, attraverso l’utilizzo di un linguaggio secco e matematizzabile⁴».

Proprio questo, a mio avviso, è l’orizzonte di urgenza da cui il *Dramma del giudizio* è scaturito. Un’urgenza che, però, è poi diventata occasione feconda per discutere del giudizio e della giustizia in modo approfondito e, al contempo, lineare e chiaro, con un discorso che, lungi dall’essere specialistico, ad esclusivo uso dei giuristi, risulta fruibile da un ampio pubblico, che si ritrova all’interno di un vero e proprio agone, in cui differenti scuole di pensiero si affrontano e tentano di imporsi.

Emerge, non di rado, una polarizzazione di posizioni sul significato da attribuire al giudizio: se, da un lato, ci si rappresenta il giudizio come necessariamente votato all’oggettività, che potrebbe scaturire, ad esempio, proprio dall’intelligenza artificiale e che una giustizia predittiva dovrebbe assicurare, dall’altro, domina la rappresentazione del giudizio come necessariamente discrezionale, in quanto derivante dall’esperienza, personale e professionale, del singolo giudice. L’ambizione del lavoro di Lo Giudice è quello di far emergere una terza via, visto che, a suo avviso, tra queste due iperboliche alternative «v’è spazio per una concezione radicalmente umana del diritto che si distingue nettamente tanto dall’ideale dell’oggettività quanto dalla presunta inevitabilità del soggettivismo esasperato»⁵.

In quest’orizzonte, si comprende, ancora una volta, l’importanza dell’affermazione di una “radicale umanità del diritto”, di cui il giudizio è considerato paradigma. Non è intrinseco, forse, all’umanità dell’umano e quindi anche all’ambito giuridico, la compresenza di soggettività singolari, portatrici del proprio punto di vista e delle proprie convinzioni, insieme al contesto in cui esse sono inserite, costituito da principi e norme condivise, che

⁴ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., pp. 195; 197. L’importanza della questione è ribadita da Lo Giudice con un rimando a una ricca bibliografia sul tema: cfr. *ivi*, pp. 194-195, n. 21 e n. 22.

⁵ *Ivi*, p. 16.

indicano, quindi, un'aspirazione a un certo tipo di giustizia? Una "pretesa di giustizia" – scrive Lo Giudice – che eccede la libertà e le convinzioni del singolo: «Tale pretesa, a prescindere dalla specifica accezione del termine giustizia, è costitutiva del giudizio giuridico e, di conseguenza, determina l'allontanamento di tale giudizio tanto dalla meccanica del giudizio logico, conoscitivo e determinante, quanto da quella del soggettivismo arbitrario»⁶.

Dunque, sintetizzando, accanto al pericolo dell'espansione esponenziale dell'intelligenza artificiale nella formulazione del giudizio giuridico, l'altro pericolo a cui il giudizio si trova esposto è, si potrebbe dire, interno alla discussione sull'essenza del giudizio, la cui polarizzazione tra l'aspirazione a un'obiettività assoluta e la difesa della soggettività del giudice, associata alla conseguente critica di eccessiva discrezionalità, richiedono risposte solide e argomentate, che prendano in carico le questioni nella loro interezza, piuttosto che alimentare una delle parti in gioco.

L'itinerario attraverso cui Lo Giudice affronta le sfide poste dalle differenti posizioni è obliquo: passando per il centro costituito dal nucleo problematico – il giudizio come dramma radicalmente umano –, compie un viaggio diatopico e diacronico, per squadrare quanto, a suo avviso, può offrire una prospettiva ampia e chiara, che faccia comprendere, senza pregiudizi, la posta in gioco.

Il suo percorso inizia dall'analisi delle tendenze realiste e anti-formaliste, che denunciano la natura irrazionale e arbitraria di ogni giudizio, per continuare con le posizioni che mettono in luce la potenza performativa dei valori che, quindi, offuscherebbero irrimediabilmente l'obiettività del giudizio. Il sovrapporsi di tali critiche alimenta una crisi spirituale che finisce per condurre al *rifiuto* del giudizio, una tendenza all'anomia, si potrebbe dire, che segna il nostro tempo:

«Il rifiuto del giudizio sarebbe, dunque, dovuto a una crisi di senso e sembrerebbe riconducibile, per questo motivo, a una crisi dei criteri e delle misure che donano significato al nostro cammino [...]. La nostra età non vuole il giudizio: è una tesi che resta scolpita in mente perché evoca, con artistica efficacia, la fragilità dell'ordine del discorso contemporaneo e quindi del legame sociale⁷».

È interessante, a questo proposito, l'itinerario che Lo Giudice compie nella letteratura, per far emergere fino a che punto e con quali modalità l'inaccettabilità del giudizio sia presente, da Edgar Lee Masters, a De André, a Italo Calvino⁸. Ma anche come esso venga problematizzato, enfatizzato e sviscerato in tutte le sue possibilità da Kafka⁹, o nelle tragedie greche, in particolare nel ciclo dell'Orestea¹⁰. Per offrire, successivamente, un itinerario

⁶ Ivi, p. 17.

⁷ Ivi, p. 29.

⁸ Cfr. ivi, pp. 30-37.

⁹ Cfr. ivi, pp. 39-53.

¹⁰ Cfr. ivi, pp. 53-68.

filosofico sulla questione del giudizio che, da Eraclito, Platone e Aristotele¹¹, perviene al tomismo¹² e al cartesianesimo¹³, lasciandosi interrogare dalla filosofia contemporanea, attraverso le voci di Arendt, Ricoeur, Nancy, Cacciari, presenti, quasi come segnava, tra le righe di queste dense riflessioni che giungono, infine, a riconoscere la centralità del “giudizio riflettente” kantiano, cui è dedicato l’ultimo capitolo¹⁴.

Queste analisi – occorre ribadirlo – non mirano a fornire i criteri per un giudizio “corretto”; ma neppure, d’altro canto, a sviscerare le dinamiche psichiche, logiche o argomentative che condizionano il giudice. Lo Giudice vuole offrire, piuttosto, una «comprensione filosofica della facoltà di giudicare del giudice in relazione al momento della decisione giurisdizionale in senso stretto»¹⁵, la quale non può prescindere dalla considerazione della pretesa sociale di giustizia proveniente dal senso comune e dall’esperienza: «non si tratta dunque di elaborare congetture, seppur ragionevoli, su ciò che avviene nella mente del giudice, bensì di isolare, e provare a chiarire, i termini del problema filosofico del giudizio quale esperienza radicalmente umana»¹⁶.

L’auspicio di Lo Giudice è, dunque, quello di suscitare ulteriori spunti di riflessione sulla questione del giudizio¹⁷. Rispondendo a questo appello, proverò a sviluppare due delle questioni da lui poste.

2. Il dramma della fraternità e la necessità del giudizio

L’obiettivo del percorso tracciato da Lo Giudice è quello di tornare a riflettere sul carattere specifico e unico della decisione giurisdizionale, liberandola, al contempo, dal pregiudizio del suo interesse esclusivo in ambito processuale. Si tratta di confrontarsi con il “che cos’è” del giudizio e, attraverso tale domanda filosofica originaria, comprendere l’interezza dell’orizzonte giuridico, cioè il diritto: «Il giudizio giuridico è, infatti, allo stesso tempo, paradigma della complessità del giudicare in generale e della complessità del diritto in particolare»¹⁸. D’altro canto, però, lungi dal rimanere all’interno dell’orizzonte del diritto, il giudizio investe anche ciò che da questo orizzonte trabocca, tracimando nella vita quotidiana. Il carattere “esistenziale” e drammatico del giudizio lo si apprende fin dall’infanzia, quando si è chiamati a prendere le prime decisioni, in base alle indicazioni provenienti dagli adulti e spesso contrastanti con i propri desideri. Non è forse, il dramma del giudizio, il primo dramma che ciascun essere umano si trova ad affrontare, fin dalla più tenera età? Obbedire o no? Compiere oppure no quella data azione? Si tratta di un

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 73-76.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 77-79.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 80-84.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 141-175.

¹⁵ *Ivi*, p. 71.

¹⁶ *Ivi*, pp. 71-72.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 72.

¹⁸ *Ivi*, pp. 16-17.

dramma, perché al giudizio segue sempre un'azione, come Aristotele aveva ben visto, e come Lo Giudice sottolinea fin dall'introduzione¹⁹. Anzi, il giudizio è già azione che genera, non di rado, conflitti, poiché la decisione implica, quasi sempre, la scelta di una parte a scapito dell'altra, perfino *contro* l'altra. Un'alternativa che può scontentare, deludere e generare tensioni e lotte.

Mi sembra significativo che la riflessione a partire dalla quale Lo Giudice dà avvio alla sua ricerca si trovi in un testo di Carnelutti del 1949, un anno così prossimo alla fine della Seconda Guerra Mondiale da suggerire che sia stato influenzato dagli eventi a essa legati, dalla Shoah, a Hiroshima e Nagasaki, fino all'epocale processo di Norimberga, che si era celebrato dal novembre 1945 al settembre 1946. L'attenzione di Carnelutti alla questione del giudizio è particolarmente evidente già nel sottolineare la drammatica dualità che costitutivamente divide gli esseri umani tra «chi giudica e chi è giudicato. Due uomini. Questo è il problema. Due fratelli: questa è la soluzione»²⁰. Affermazione che assume il suo pieno significato proprio alla luce dell'immane tragedia dei due conflitti mondiali appena trascorsi.

La questione in gioco è proprio quella del giudizio su tale, ipotetica, *fraternità originaria*, che non ha impedito due guerre particolarmente cruente, lo sterminio degli ebrei con lo Zyklon B nei Lager nazisti e quello nucleare della popolazione di Hiroshima e Nagasaki. Come utilizzare ancora la parola "fraternità", radicalmente sconfessata da questi eventi? Il dramma del giudizio non è, *in primis*, il dramma della fraternità? Gli esseri umani non sono forse già da sempre fratelli-nemici, fin da Caino e Abele, come ha ben visto Levinas?²¹. Il presupposto della fratellanza, nella formulazione del giudizio, come vorrebbe Carnelutti, può certo essere preso in considerazione, ma a patto di sviscerarne la intrinseca problematicità.

Un tentativo compiuto da Emmanuel Levinas, la cui famiglia è stata sterminata nei Lager, e le cui riflessioni sul diritto e sulla giustizia non prescindono mai da quella ferita epocale. A suo avviso, l'episodio biblico di Caino e Abele fa emergere, più di ogni altro racconto, l'ambiguità del rapporto fraterno, sempre a rischio di sfociare nell'omicidio di uno dei fratelli²². Caino e Abele sono, infatti, scissi tra due opzioni contrapposte: «fraternità o antagonismo di fratelli nemici»²³, cioè tra la possibilità di assumersi la responsabilità dell'altro e quella di negarla fino all'annientamento fraticida: al Dio biblico che domanda

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 10-11.

²⁰ F.Carnelutti, *Torniamo al giudizio*, "Rivista di Diritto Processuale", 3, 1949, p. 174.

²¹ Mi sono soffermata su questa questione in R. Fulco, *Essere insieme in un luogo. Etica, politica, diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

²² Levinas torna più volte sul racconto di Caino e Abele, cfr. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Librairie générale française, Paris 1990; tr. it. di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, il melangolo, Genova 1998, p. 24; E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Librairie Générale Française, Paris 1990; tr. it. di A. Dall'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, p. 238.

²³ E. Levinas, *Les nations et la présence d'Israël (Traité Pessa'him 118b)*, in *A l'heure des nations*, Minuit, Paris 1988; tr. it. di S. Facioni, *Le nazioni e la presenza di Israele (Trattato Pesahim 118b)*, in *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2000, p. 113.

dove sia Abele, Caino risponde: «Non lo so. Sono forse il guardiano di mio fratello?» (Gn 4,9). Per Levinas ciò significa che «la fraternità biologica umana – pensata con la sobria freddezza cainesca – non è una ragione sufficiente perché io sia responsabile di un essere separato»²⁴. Se vissuta con “la sobria freddezza cainesca”, la fraternità non può sfuggire alla violenza della sopraffazione dell’altro. Occorre un radicale rovesciamento di prospettiva, un punto di vista *opposto* a quello di Caino riguardo al significato dell’essere fratelli: «Essere guardiano dell’altro, contrariamente alla visione cainesca del mondo, definisce la fraternità»²⁵. Solo ascoltando la severa condanna pronunciata da Dio, Caino si renderà conto della propria colpa e giungerà a un inedito auto-giudizio su quanto ha compiuto, affermando che il proprio crimine «è troppo grande per poter essere perdonato» (Gn 4,13).

Levinas sottolinea che i talmudisti leggono, in questa frase, non un’affermazione, ma un’ulteriore domanda: «“Il mio crimine è troppo grande per poter essere sopportato? [...] Com’è possibile? L’Eterno non ha forse cancellato il peccato del vitello d’oro?” E il maestro risponde: la colpa commessa verso Dio ha a che fare con il perdono divino, la colpa che offende l’uomo non ha a che fare con Dio. [...] Nessuno, nemmeno Dio, può sostituirsi alla vittima»²⁶. L’interpretazione della frase in forma di domanda è un espediente retorico che i talmudisti utilizzano in funzione al ribadire la gravità della responsabilità di chi uccide un essere umano: l’omicida, avendo offeso un altro uomo e non Dio, non può essere perdonato da quest’ultimo. D’altra parte, poiché neppure la vittima è più in grado di perdonare, se ne deduce che uccidere un uomo è forse la colpa più grave e irreparabile, imperdonabile. Ma l’episodio biblico è particolarmente istruttivo anche per un altro aspetto, e cioè perché interrompe la legge del taglione e il circolo della vendetta: sebbene imperdonabile, Caino, a sua volta, non potrà essere ucciso per riparare l’offesa – e ciò dovrebbe far riflettere sul carattere arcaico della pena di morte, tutt’oggi in vigore anche in alcuni stati americani. Dio pone su di lui un *segno* proprio a questo scopo, per proteggerlo dal circolo della “vendetta di sangue”.

Ecco che qui troviamo quella che Lo Giudice descrive come “pretesa di giustizia”; la troviamo, al contempo, iscritta sul corpo stesso di Caino e nella storia. Il Dio biblico inaugura, infatti, una legge *altra*, più cogente della legge del taglione, incidendo, in un certo senso, ancor prima che sulle tavole di Mosè, il “Tu non ucciderai” sulla fronte di Caino, attraverso un segno che tutti possono vedere e, riconoscendolo, sapere che egli è

²⁴ E. Levinas, *Dieu et la philosophie*, in *De Dieu qui vient à l’idée*, Vrin, Paris 1982; tr. it. di G. Zennaro, *Dio e la filosofia*, in *Di Dio che viene all’idea*, Jaca Book, Milano 1983, p. 94.

²⁵ E. Levinas, *De la lecture juive des Écritures*, in *L’au-delà du verset*, Minuit, Paris 1982; tr. it. di G. Lissa, *Sulla lettura ebraica delle scritture*, in *L’aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986, p. 182.

²⁶ E. Levinas, *Une religion d’adultes*, in *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1976; tr. it. e cura di S. Facioni, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, Milano 2004, p. 37.

sottratto alla vendetta: secondo il giudizio di Dio, secondo la sua idea di giustizia, che scardina i principi del diritto vigente, Caino non dovrà essere ucciso²⁷.

Il suo volto diviene segno dell'intangibilità dell'umano: ciò comporta che, incontrare un volto, qualsiasi volto, *significa* la fraternità dell'umano perché, al di là di ogni richiamo del sangue, il volto implica la non-indifferenza nei suoi confronti, una sollecitudine che risponda al suo appello, la responsabilità e la custodia nei confronti della sua vita. Levinas, non a caso, nella sua opera maggiore, risalente agli anni Settanta, scrive: «Caino non è il fratello di Abele! La vera "fraternità" deve fondarsi dopo lo scandalo di quell'omicidio, che è l'omicidio di un estraneo»²⁸.

In questa perentoria negazione si comprende l'audacia della proposta di Levinas: con il dichiarare che Caino *non* è il fratello di Abele, si vuole proclamare un *altro ordine* della fraternità, che, al di là del dato biologico, dal mero dato *naturale* della provenienza da una medesima madre biologica, si estende a tutta la comunità umana. Di più: la fraternità comincia solo *dopo* l'uccisione di Abele e *a partire* dal segno di Caino. Benché venga istituita da Dio successivamente all'omicidio, tuttavia questa fraternità umana, in quanto infinita responsabilità nei confronti dell'altro, lo precede, essendo inscritta già da sempre in un passato immemorabile, nel volto di ciascun uomo. Come scrive Levinas:

«La relazione con un passato al di qua di ogni presente e di ogni rappresentabile [...] è inclusa [...] nella sorprendente fraternità umana in cui la fraternità da sola, pensata con la sobria freddezza di Caino, non spiegherebbe ancora la responsabilità tra esseri separati ch'essa proclama. [...] La responsabilità illimitata in cui mi trovo viene dall'al di qua della mia libertà, [...] dall'anarchico, da un al di qua o al di là dell'essenza²⁹».

Questo messaggio universale, annunciato già dalla tradizione biblica, schiude la possibilità di un modo completamente nuovo di intendere la relazione sociale, le cui ricadute sul piano giuridico e politico Levinas non mancherà di esplorare. L'asimmetria nel rapporto con l'altro, il fatto, cioè, che il mio essere responsabile preceda l'ambito del diritto, comporta il fatto che io mi senta consegnato e *assegnato* – ancor prima di obbedire a qualsivoglia legge – alla *custodia* del fratello. La responsabilità, dunque, non scaturisce dalla fraternità, ma la precede, poiché è la responsabilità a fondare la fraternità, al di qua

²⁷ Occorre comunque ricordare come, malgrado questo significativo episodio, la legge del taglione non scompare dall'orizzonte dell'Antico testamento. Si veda ad esempio *Lv* 24,19-20: «Quando uno avrà fatto una lesione al suo prossimo, gli sarà fatto come egli ha fatto: frattura per frattura, occhio per occhio, dente per dente; gli si farà la stessa lesione che egli ha fatto all'altro». Caterina Resta intravede la possibilità di "rompere" con l'ostilità originaria proprio a partire da questo "segno di Caino", che la metterebbe per sempre in scacco: «La mortale inimicizia fraterna si traduce, dunque, nell'interruzione della violenza omicida: se è vero, allora, che tutti discendiamo da Caino, bisogna però anche ricordarsi di quel segno che portiamo sulla fronte, il quale pone fine per sempre alle catene delle uccisioni e della rivalsa: solo da questo momento i lupi, uscendo dal loro stato di natura, si trasformano in uomini e sorge quella che a buon diritto possiamo chiamare umanità» (C. Resta, *Ostilità e ospitalità. Carl Schmitt e il politico*, in Ead., *Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova 2008, p. 44).

²⁸ E. Levinas, *Entretiens*, in François Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, La manufacture, Lyon 1987, p. 109.

²⁹ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974; tr. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 14-15.

della mia libertà: «La prossimità è fraternità prima dell'essenza e prima della morte; avendo un senso malgrado l'essere e il nulla, malgrado il concetto»³⁰. Il senso più profondo della fraternità è, dunque, in questa originaria *non-indifferenza* dell'uno per l'altro ed è a questa fraternità di non consanguinei che, secondo Levinas, il motto della *République* dovrebbe riferirsi: una *fraternité* che fonda la *liberté*, precedendola diacronicamente.

Solo assumendo la complessità della dimensione della fraternità, a mio avviso, si può comprendere l'audacia dell'affermazione di Carnelutti e, al contempo, la determinazione di Lo Giudice nel considerarla un segnavia.

3. Sottrarsi al giudizio. il desiderio inconfessabile del soggetto sovrano

Un altro punto particolarmente interessante del volume di Lo Giudice, a partire dal quale vorrei sviluppare alcune considerazioni, è quello riguardante l'aspirazione a sottrarsi al giudizio.

Questa questione, che Lo Giudice affronta soprattutto nel suo emergere contemporaneo, ha radici mitiche, ma anche filosofiche, che vale la pena ricordare, perché si intrecciano con la questione della responsabilità e dei valori implicati nell'atto di giudicare e, più in generale, del diritto come sfera radicalmente umana. In particolare, come sfera relazionale *ante litteram*, in cui è necessario sottoporsi allo sguardo dell'altro, per limitare la *hybris* che può scaturire da un esercizio illimitato della libertà.

Mi riferisco, in particolare, al mito dell'anello di Gige, raccontato nel II libro della *Repubblica* di Platone. L'anello, trovato in una circostanza fortuita, conferisce, girandone il castone, il potere dell'invisibilità. Gige lo utilizzerà per uccidere il re di Lidia e prendere il potere. Glaucone, che racconta il mito rielaborandolo rispetto alla narrazione di Erodoto (che non associa mai a Gige la storia dell'anello), vuole dimostrare che anche l'uomo più probò, se non fosse visto da nessuno, se, dunque, non si sentisse giudicato per le sue azioni, sarebbe capace di commettere le peggiori nefandezze per espandere il proprio potere e aumentare il proprio benessere, secondo la massima, che sempre Emmanuel Levinas contesterà in modo esplicito, che sia meglio commettere delle ingiustizie che subirle. In realtà si radicalizza, in tal modo, quanto affermato precedentemente da Trasimaco, sull'utilità di comportarsi in modo corretto solo in pubblico, visto che non se ne può fare a meno³¹.

È evidente che il sottotesto di questo racconto è relativo al giudicare e all'essere giudicati, nonché alla necessità della relazionalità affinché il giudizio possa essere esercitato in modo responsabile, certo, ma anche affinché la solitudine e l'invisibilità non divengano fondamento di azioni violente di soggetti autocentrati e sovranamente liberi. Come scrive Levinas, «la libertà spontanea dell'io che non si preoccupa della propria giustificazione è

³⁰ Ivi, p. 175.

³¹ Cfr. Platone, *Repubblica*, II, 359c.

un'eventualità inscritta nell'essenza dell'essere separato [...], di un essere conforme al destino di Gige che vede quelli che lo guardano senza vederlo e sa di non essere visto»³². La condizione di invisibilità e segretezza è postazione privilegiata per sferrare agguati, postazione di cecchino pronto a colpire chi metta a repentaglio la posizione conquistata, perché, in questa solitaria difesa, è implicata, appunto, una violenza illimitata: «L'azione violenta non consiste nello stare in rapporto con l'altro ma è precisamente quella in cui ci si comporta come se si fosse soli»³³. La posizione di cecchino è l'esatto contrario della postazione della sentinella, che, mettendo a repentaglio la propria vita, veglia sugli altri nella notte, al fine di scorgere chi stia per commettere violenze e crimini prima che vengano compiuti; un giudice *ante litteram*, la sentinella, che, da pochi indizi, deve giudicare il sopraggiungere del nemico o dell'amico. L'invisibilità è, invece, nascondiglio per rimanere impuniti dei crimini e degli omicidi, commessi e da commettere: «La posizione di Gige non implica l'impunità di un essere solo al mondo, cioè di un essere per il quale il mondo è uno spettacolo? E non si può forse vedere in questo proprio la condizione della libertà solitaria e, per ciò stesso, incontestata ed impunita, della certezza?»³⁴. Neppure la morte di altri, degli uccisi, che mette in scacco la perseveranza nell'essere davanti agli occhi del soggetto solitario e autarchico, arriva a scalfire la «buona coscienza d'essere, né scuote la morale fondata sul diritto inalienabile del *conatus* ch'è anche il diritto e la buona coscienza della libertà»³⁵.

Diritto all'essere e buona coscienza della libertà sono, dunque, i pilastri su cui si regge l'impalcatura dell'individuo libero e autonomo, per il quale il dis-inter-esse, cioè il non essere-con gli altri è la regola. Se è così, l'esser visti, il sottoporsi al giudizio, è ontologicamente necessario per inscrivere la propria umanità nella socialità. L'anello di Gige è la chimera dell'assenza di giudizio, che, però, significa anche assenza di socialità.

4. La giustizia nuda

Tuttavia, e questo è un ulteriore e importante punto, la socialità da sola non basta. Anzi, essa può diventare causa di turbamento del giudizio, come, ancora una volta, avverte Platone nel *Gorgia*.

Un'analisi interessante, a tal proposito, è quella offerta da Simone Weil, che si concentra, in particolare, sulle ingiustizie, anche eclatanti, commesse da coloro che ricoprono posti di prestigio e di grande potere. In questi casi, infatti, non è raro considerare tali uomini o donne come degni di ammirazione e, sorprendentemente, perfino come giusti. Che relazione esiste tra il giudizio da emettere sulle loro azioni e il potere che essi ricoprono? Ad avviso di Weil, i Greci e, in particolare Platone, avevano una chiara visione dei

³² E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 89.

³³ E. Levinas, *Liberté et commandement*, Le Livre de Poche, Paris 2008; tr. it. di F. Ciaramelli, *Libertà e comando*, in E. Levinas, A. Paperzak, *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, Guerini, Milano 1989, pp. 21-22.

³⁴ E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 89.

³⁵ E. Levinas, *Etica come filosofia prima*, in E. Levinas, A. Paperzak, *Etica come filosofia prima*, cit., p. 54.

meccanismi che provocano una tale deriva. Visione sintetizzata nel celebre brano del *Gorgia* sui “cattivi giudizi”³⁶ che, ad avviso dei custodi delle Isole dei Beati, vengono di frequente pronunciati sulle anime che ivi giungono. In quel luogo paradisiaco dovrebbero abitare solo i buoni e i giusti, ma, invece, non di rado vi arrivavano malvagi e disonesti. Zeus viene interpellato in proposito e la sua spiegazione è esemplare: la così diffusa erroneità dei giudizi derivava dal fatto che coloro i quali venivano giudicati, lo erano da vivi, con tutti i loro vestiti e con la possibilità di portare, in loro favore, la testimonianza di amici e conoscenti, proprio come avveniva nei processi ateniesi che, non a caso, Socrate criticava aspramente. Essi comparivano in giudizio, dunque, ricoperti dai loro abiti, simboli del prestigio sociale che li circondava e che ne celava i crimini.

Simone Weil commenta: «non c'è uomo, per quanto saggio, chiaroveggente e giusto, che non sia influenzato dall'aspetto fisico e ancor più dalla posizione sociale delle persone [...]». La verità è celata da tutto questo. La verità è segreta»³⁷. Dunque, il solo rimedio affinché i giudizi possano essere giusti, cogliendo, cioè, non la mera apparenza, ma la verità dei singoli esseri umani, è che questi vengano giudicati da morti, e, soprattutto, da giudici anch'essi morti: spogliati da ogni vessillo, nella nudità assoluta. Tutti devono essere nudi, giudicati e giudicanti, nel “non nascondimento” della verità: «La verità non si manifesta che nella nudità, e la nudità è la morte, vale a dire la rottura di tutti gli attaccamenti che per ogni essere umano costituiscono la ragione di vivere, i familiari, l'opinione altrui, i possessi materiali e morali, tutto»³⁸. Non sorprende, allora, il fatto che, una volta applicato il criterio del giudicare da morti, i giudici delle Isole beate abbiano potuto scoprire fino a che punto anche le anime di re o di altri potenti fossero piene di cicatrici causate dalle loro più frequenti azioni: spergiuri, ingiustizie perpetrate, menzogne e vanità, che si sono impresse indelebilmente nei loro spiriti.

Non è un caso, d'altra parte, come sottolinea la stessa Weil, che Gesù di Nazareth, simbolo del Giusto perfetto, rinunci al potere mondano che gli era stato offerto da Satana nel deserto, per scegliere esclusivamente l'*auctoritas* di una Parola altra, appartenente ad un altro ordine rispetto a quello naturale. Il Giusto perfetto, inoltre, verrà anche spogliato da ogni prestigio, perfino quello che gli avrebbe dato la sua qualità di Giusto. Nessuno dei pubblici ufficiali e dei detentori del potere vedrà in Gesù, giudicato dal Sinedrio, da Pilato e poi crocifisso, un giusto.

Solo un altro essere umano ai margini della società, Disma, il “buon ladrone”, ne riconoscerà la giustizia, atto che colpisce profondamente Simone Weil. L'eccezionalità del suo sguardo è data dalla circostanza che Disma è riuscito a vedere la Giustizia quando essa

³⁶ Cfr. Platone, *Gorgia*, 523a-525a. Su questi temi in Simone Weil ho riflettuto in Rita Fulco, *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2020, cui mi permetto di rinviare.

³⁷ S. Weil, *Dieu dans Platon*, in *Écrits de Marseille (1941 - 1942). Grèce - Inde - Occitanie*, in *Œuvres complètes*, tome IV, vol. 2, sous la direction de A. Castel-Bouchouchi et F. de Lussy avec la collaboration de S. D'Intino, A. Brenon, M. Narcy, J.-L. Périllie, M. Rashed, Gallimard, Paris 2009; tr. it. di M.C. Sala, *Dio in Platone*, in *La rivelazione greca*, a cura di M.C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014, p. 94.

³⁸ *Ibidem*.

era invisibile, sotto le spoglie di un criminale crocifisso che tutti dileggiavano. Si è trovato, infatti, proprio di fronte a quella Giustizia nuda di cui parlava Platone, e l'ha riconosciuta:

La giustizia reale è egualmente dissimulata dall'apparenza di giustizia e dall'apparenza di ingiustizia. [...] Noi non accediamo che alle apparenze, e le apparenze sono prestigio, appartengono al regno della forza. L'apparenza della giustizia è un mezzo per procurarsi certi vantaggi, e la si ottiene con certi procedimenti. È uno degli ingranaggi della necessità. Tra l'essenza del necessario e quella del bene vi è una distanza infinita. Il nostro mondo è il regno della necessità. L'apparenza della giustizia è di questo mondo. La giustizia reale non lo è³⁹.

Nell'ambito del potere mondano domina l'illusione del prestigio sociale, anche di quello del diritto e della legge, mentre il mondo in cui regna la giustizia pura è estraneo a quell'illusione.

Certo, una tesi come questa di Weil sembra allontanarsi dalla possibilità di affidarsi a una "concezione radicalmente umana" del diritto, per motivi simili a quelli che Lo Giudice ha indicato, ad esempio, nel primo capitolo del suo volume. Tuttavia, il focus di Weil, nonostante il richiamo a una realtà fuori da questo mondo, resta centrato sull'umanità. Un'umanità radicale, come quella di Disma, il quale, privo di ogni prestigio, crocifisso insieme a coloro che, come lui, erano stati giudicati due malfattori, riesce a formulare il suo giudizio su Gesù, riconoscendo in lui il Giusto perfetto. Se il racconto delle Isole Beate mette in guardia dal prestigio sociale e dalla sua influenza sui giudici, il racconto evangelico del buon ladrone restituisce la speranza che un giudizio vero e giusto possa essere pronunciato, sebbene nelle circostanze più estreme: «Insomma, il buon ladrone solo ha visto la giustizia quale la concepiva Platone: distinta, perfetta e nuda, attraverso l'apparenza di un criminale»⁴⁰. Forse proprio Disma dovrebbe diventare un esempio di probità per chi è chiamato a giudicare, per mestiere, ma anche nella vita. Profondamente umano, privo di ogni potere e di ogni prestigio, Disma ha saputo giudicare.

Questa densa riflessione weiliana, a mio avviso, può aggiungersi a quelle espresse da Alessio Lo Giudice per affermare con forza la necessità di proteggere e conservare il carattere *radicalmente umano* del diritto, a dispetto delle contemporanee possibilità di disumanizzazione dell'intero orizzonte giuridico. Questa tesi offre anche un differente modo di guardare alla libertà. Non intendendola, cioè, come denunciava Levinas, quale esercizio di una volontà di potenza isolata e autarchica, alla ricerca del proprio potenziamento, ma come libertà dai pregiudizi che derivano dal prestigio sociale e dall'aumento esponenziale del potere che esso provoca.

Un diritto radicalmente umano è un diritto, innanzitutto, "in relazione", che limita la violenza, sempre possibile nell'invisibilità, capace di esercitare liberamente, nel giudizio,

³⁹ S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, in *Œuvres complètes* (1941 - 1942), cit.; tr. it. di M.C. Sala, *Discesa di Dio*, in *La rivelazione greca*, cit., pp. 229-230.

⁴⁰ Ivi, p. 231.

la giustizia, anche dove essa è invisibile. Una sfida che Lo Giudice coglie chiaramente, come emerge nelle conclusioni del suo lavoro:

«La posta in gioco del giudizio appare finalmente in tutta la sua evidenza. Il giudizio è espressione della capacità di pensare liberamente. Fuori dal campo giuridico, ma attraverso l'esempio del campo giuridico, si comprende dunque come è proprio attraverso l'esperienza del giudizio umano che si dà significato al mondo senza essere soggetti ad una forza universale e impersonale (astratta e numerica) che si pone come verità. È attraverso la pratica umana del giudizio che agiamo come soggetti liberi⁴¹».

⁴¹ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit. p. 199.

Infondatezza normativa e ineluttabilità del giudizio: ritratti fenomenologici dei paradossi della giustizia

Letizia Konderak ¹

¹ Dipartimento di Filosofia dell'Università San Raffaele di Milano (PRIN Liberal Politics and Nature) – Dipartimento di Filosofia Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino; letizia.konderak@gmail.com

Abstract: This paper discusses the aporias of judgment by analyzing Alessio Lo Giudice's recent book "The Tragedy of Judgment". These aporias consist in the fact that the judge is a human being judging another - which means he is never perfectly impartial -, in the lack of a universal notion of justice, and in the leap over the uncertainties of imputed events. Lo Giudice employs Hannah Arendt's appropriation of the Kantian reflective judgment to grasp the features of juridical judgment. This contribution further delves into the aporia of the personality of judgment by analyzing its contraries: "nobody can judge" with Arendt and "nobody's judgment" with Kafka. Thereby the enormous risks of impersonal judgment will be exposed.

Citation: Konderak, Letizia. 2026. Infondatezza normativa e ineluttabilità del giudizio: ritratti fenomenologici dei paradossi della giustizia. *Etica & Politica / Ethics & Politica* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38451>

Received: 25/03/2025
Accepted: 31/03/2025
Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Keywords: Justice, Judgment, Philosophy of law, Kafka, Arendt

1. Le aporie del giudizio

Una delle posizioni più diffuse nell'opinione pubblica tedesca durante il dibattito giuridico-morale che seguì la scoperta dei crimini nazisti e i successivi processi, fu – sottolinea Hannah Arendt nel 1964 – quella per cui «ora sappiamo che c'è un Eichmann in ognuno di noi. [...] Non è forse la vita moderna che ci ha trasformato tutti in rotelle di un qualunque meccanismo?»¹. Non mancò chi sostenne, attraverso la diluizione della responsabilità personale in quella collettiva, che nessuno poteva giudicare i funzionari nazisti, non avendo vissuto la stessa costrizione totalizzante, né gli angosciosi rischi della disobbedienza: «nessuno che non sia stato lì può giudicare»². D'altronde, azioni compiute

¹ H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in AAVV, *Pagine di Storia della shoah. Nazifascismo e collaborazionismo in Europa*, Kaos, Bologna 2004, pp. 191- 221, pp. 192-193. Una teoria, quella della rotella, che lo stesso Eichmann rifiutò (Ead., *La Banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 65-66). Eichmann fu funzionario nazista responsabile della logistica degli ebrei. Fuggito in Argentina dopo il crollo del nazismo, fu catturato dal Mossad, processato e giustiziato a Gerusalemme nel 1962. Arendt assistette a questo processo come inviata del *The New Yorker*.

² H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, cit., p. 194.

per ordine del regime nazista erano divenute d'improvviso illegali ed erano costate ai perpetranti perfino la pena capitale³.

Speculare al "nessuno può giudicare" è il "giudizio di nessuno", che Franz Kafka restituisce nel suo romanzo *Il Processo* (pubblicato postumo nel 1925) e nei due racconti *Nella colonia penale* (1919) e *Davanti alla legge* (1917). In questi testi, Kafka esibisce il giudizio burocratizzato, la precipitazione della decisione giuridica in una procedura disumana e opaca, i cui soggetti appaiono essere solo funzionari di basso rango, portieri e azzecagarbugli – che sostengono di «essere potenti»⁴, ma non è mai chiaro se con la loro affermazione essi ingannino le vittime del potere illimitato per volontà di potenza o descrivano il proprio effettivo prestigio⁵ – mentre i veri decisori e i grossi avvocati non appaiono mai⁶. Com'è noto, *Il processo* racconta dell'improvvisa imputazione di Josef K., impiegato di banca innocente, immemore o ignaro di aver commesso un crimine, del procedere a tentoni di Josef per prendersi cura del suo processo sino alla sua barbara esecuzione. *Nella colonia penale* racconta l'impiego di un'ingegnosa macchina per eseguire sentenze mediante l'incisione sulla schiena del condannato – anch'egli ignaro dei capi d'imputazione e del verdetto – della sua colpa. Soppesato da un esploratore straniero che ne decreta l'ingiustizia, il marchingeppo dovrà incidere il "sii giusto" sulla schiena dell'ufficiale che amministra la giustizia nella colonia penale. Infine, *Davanti alla legge*, incastonata anche come parabola ne *Il Processo*⁷, racconta di un uomo di campagna che si reca al palazzo dalla legge: davanti a lui vi è però il custode del cancello, che blocca l'accesso. L'uomo attende lì mesi e anni, sino ai suoi ultimi respiri, ma il custode gli nega sempre l'accesso – nonostante il cancello sia spalancato. Mentre sta morendo, il campagnolo chiede al custode perché nessun altro abbia cercato di raggiungere la legge, e il custode gli risponde che quel cancello era solo per lui, e si accinge con la morte del campagnolo a chiuderlo.

Al rischio del giudicare, dunque, si accosta la rischiosità del "nessuno può giudicare" e del "giudizio di nessuno", che verranno discusse in questo contributo in dialogo con il recente volume di Alessio Lo Giudice, *Il dramma del giudizio* (Mimesis, 2023). Il secondo paragrafo ricostruirà le tappe del discorso di Lo Giudice, ponendo in luce come l'autore, eludendo l'approccio storico, discuta l'attuale discredito del giudizio giuridico, ne affermi la drammatica necessità e ne confuti i riduzionismi sillogistici. Sullo sfondo della

3 H. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 142-157.

4 F. Kafka, *Il Processo*, in *Il Processo. America. Il Castello*, Newton, Roma 1997, pp. 173-292, p. 285, Id., *Il Castello*, ivi, pp. 293-475, p. 304, Id., *Davanti alla legge*, in *Le metamorfosi e altri racconti*, Newton, Roma 2007, p. 112, W. Benjamin, *Franz Kafka. Per il decimo anniversario della sua morte*, in W. Benjamin, T. Adorno, *Kafka senza chiavi*, Mimesis, Milano/Udine 2024, pp. 41-96, p. 45.

5 F. Kafka, *Il Processo*, cit., p. 285. «Quasi tutto [nell'opera di Kafka] è reazione a un potere illimitato» (T. Adorno, Appunti su Kafka, in W. Benjamin, T. Adorno, *Kafka senza chiavi*, cit., pp. 97-160, p. 124).

6 F. Kafka, *Il Processo*, cit., p. 267.

7 In questa sede *Davanti alla legge* verrà letta nel contesto de *Il Processo*, poiché il significato della parabola cambia se considerato come racconto autonomo (E.C. Sferrazza Papa, *La vergogna di Josef. Tentativo di comprendere il finale de Il Processo*, "Etica & Politica", XXVI, 2024, 2, pp. 125-140, p. 134, n.35).

semplificazione mediante delega all'intelligenza artificiale⁸, Lo Giudice sottolinea come il giudizio giuridico debba funzionare come il kantiano giudizio riflettente, sussumendo dal particolare nell'universale.

I tre successivi paragrafi discuteranno una sottotraccia del testo di Lo Giudice: se, come egli acutamente nota, una delle principali ragioni dell'attuale discredito del giudizio è il fatto che esso sia giudizio di un essere umano sull'altro, da cui l'«inevitabile parzialità in quanto atto dell'essere umano sull'essere umano»⁹, il terzo paragrafo mostrerà, con Arendt, i rischi della rinuncia al giudizio, il quarto, con Kafka, i rischi del giudizio di nessuno, e il quinto analizzerà come l'appropriazione arendtiana del kantiano giudizio riflettente sia anche e soprattutto una radicale rivendicazione della posizionalità del giudizio – il riconoscimento che non è possibile giudicare se non a partire da se stessi e facendosi carico della responsabilità del giudizio: un tratto, questo, condiviso dal giudizio giuridico. Nella spersonalizzazione del giudizio consiste un ulteriore rischio degli impieghi giuridici dell'intelligenza artificiale.

2. Giudizio calcolante e giudizio riflettente

«La nostra età non vuole il giudizio»¹⁰: il testo di Lo Giudice muove dalla constatazione, nel primo capitolo, delle innumerevoli voci che, nella cultura di massa italiana e internazionale a partire dalla seconda metà del XX secolo, denunciano la parzialità del giudizio. Giudicare, secondo Italo Calvino, Edgar Lee Masters e Fabrizio De André conferisce al giudice uno spropositato potere sull'essere umano, consentendogli perfino piegare «la sua funzione al servizio di un interesse personale particolare»¹¹. Tale parzialità assume risvolti politici laddove la giustizia amministrata dai giudici sia intesa – in prospettiva marxista – come l'ipostatizzazione dell'interesse della classe dominante: mediante la legge, essa perpetua il suo dominio e la sua violenza sui subalterni. Il giudizio è tanto parziale da divenire uno strumento di lotta di classe¹².

Il primo capitolo pone l'accento sulla parzialità e personalità del giudizio. Eppure, lungo il testo di Lo Giudice, emergono almeno altre tre aporie del giudicare giuridico: in primo luogo, il giudicare manca di un concetto universale e condiviso della giustizia. Ciò non dipende soltanto dai molteplici sistemi valoriali che animano le contemporanee società occidentali, ma anche e soprattutto dal fatto che qualsiasi concetto generale di giustizia perde di significato non appena si tenti di concretizzarlo. Ad esempio, la classica

8 A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, Mimesis, Milano/Udine 2023, p. 157, pp. 194-196. Lo Giudice sottolinea l'impossibilità di trasformare «in numeri e codici degli accadimenti complessi del mondo reale, al fine di ottenere dati calcolabili» (ivi, p. 195) e l'irriducibilità del giudizio a un processo meramente tecnico-conoscitivo (ivi, p. 196). L'autore evidenzia poi il rischio della semplificazione e "digitalizzazione" del linguaggio giuridico (ivi, p. 197).

9 Ivi, p. 30.

10 Ivi, p. 29.

11 Ivi, p. 31.

12 Ivi, pp. 36-37; si veda anche A. Lo Giudice, *Kafka di fronte al giudizio*, in AAVV, *Davanti alla legge. Leggendo e rileggendo Kafka*, Mimesis, Milano/Udine 2024, pp. 121-134, p. 124, dove l'autore parla di un'applicazione delle leggi a uso e consumo della borghesia.

definizione platonica della giustizia come spettanza¹³ non fornisce alcuna direttiva concreta: chi è il soggetto della spettanza? Quale ne è la misura rispetto a quella altrui in caso di conflitto?¹⁴ In secondo luogo, e di conseguenza, la generalità della legge si applica difficilmente al caso concreto, poiché la legge non può che descrivere il generale: «la legge è generale e l'azione da giudicare è, più che particolare, puntuale»¹⁵. Infine, il giudizio salta sempre uno scarto di conoscenza, cioè su una conoscenza insufficiente del caso, che va ricostruito attraverso prove e indagini: il giudizio procederà cartesianamente a un salto spinto dalla volontà, che preme verso l'ignoto¹⁶. I pur fondati sospetti contro il giudizio giuridico non ne escludono l'ineluttabilità, che Lo Giudice esplora nel secondo capitolo con Kafka, che restituirebbe una fondamentale pretesa di giustizia. Agli occhi di Lo Giudice, *Il Processo* di Kafka rivela il «carattere ineluttabile e misterioso del giudizio»¹⁷. Esposto alle vessazioni di un tribunale che lo accusa per un delitto che il protagonista Josef K. non ha commesso – o che ignora o ha dimenticato¹⁸ –, un tribunale i cui uffici sono situati nei solai di ogni palazzo¹⁹, scontrandosi con la «burocratica irrazionalità di un apparato giurisdizionale autoreferenziale»²⁰ e con un «potere [che], anche se apparentemente imperscrutabile, condiziona l'amministrazione della giustizia che si vorrebbe imparziale», per Lo Giudice, Josef non ha inteso che «il vero giudizio [...] è totalmente altro e non ammette comprensione»²¹: nella sua lotta contro il giudizio e l'imputazione, K. scambia il giudizio per un giudizio umano²². Per Lo Giudice, una giustizia ineffabile e trascendente sarebbe in agguato nelle procedure giuridiche e nei concetti umani di giustizia; sebbene rispetto ad essa ogni giustizia umana sia inadeguata. La parabola *Davanti alla legge*²³ esibirebbe, per Lo Giudice, tale appello a una Giustizia o una Legge trascendenti – l'autore suggerisce forse: divini²⁴ – cui pure la giustizia umana riesce ad alludere²⁵. L'inaccessibilità del castello della Legge addita così al fatto che siamo già sempre all'interno della Legge²⁶. Kafka rivelerebbe l'allusione del giudizio umano alla

¹³ Ivi, pp. 116-117; Platone, *Repubblica*, Laterza, Roma/Bari 2011, 433a; P. Ricoeur, *The Act of Judging*, in *The Just*, The University of Chicago Press, Chicago/London 2000, pp. 127-132, p. 130.

¹⁴ Tale problematicità non vien meno laddove si definisca la giustizia come uguaglianza (A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 118).

¹⁵ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 106.

¹⁶ Ivi, p. 83, p. 105; in ambito giuridico, anche per l'obbligo legale del giudice a giudicare (P. Ricoeur, *Interpretation and/or Argumentation*, in *The Just*, cit., p. 109-126, p. 120).

¹⁷ Ivi, p. 40.

¹⁸ E.C. Sferrazza Papa, *La vergogna di Josef*, cit., p. 132.

¹⁹ Ivi, p. 113, F. Kafka, *Il Processo*, cit., p. 253.

²⁰ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 40.

²¹ Ivi, p. 41.

²² A. Lo Giudice, *Kafka di fronte al giudizio*, cit., p. 126.

²³ Un testo che Kafka pubblicò come racconto nel 1917 nella raccolta *Un medico di campagna* e ne *Il Processo* (F. Kafka, *Il Processo*, cit., pp. 284-285). Fu Benjamin a definire per la prima volta i racconti di Kafka "parabole" (W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., p. 63).

²⁴ Se tale è la lettura di Lo Giudice, egli contravviene al "divieto" benjaminiano di leggere Kafka in termini teologici (ivi, p. 73; A. Lo Giudice, *Kafka di fronte al giudizio*, cit., p. 127, 129). In tal caso, inoltre, la legge umana guadagnerebbe un nuovo fondamento, grazie al suo rinvio a tale onnicomprensiva Giustizia divina.

²⁵ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 45.

²⁶ Il sottofondo teologico di tale tesi è dimostrato dal suo rinvio all'«assoluta immanenza di Dio» (Ivi, p. 43, nota 4) simboleggiato, per Lo Giudice, dalla costante apertura del cancello della legge.

Su tale particolare si sofferma Agamben, che intende l'apertura del cancello come metafora della pura forma di legge, tanto più terribile quando più non prescrive nulla (G. Agamben, *Homo Sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005, pp. 57-71; J. Derrida, *Force of Law: the*

pura Giustizia e alla pura Legge. L'aspirazione sociale e individuale a un giudizio giusto, nonostante i limiti del giudizio, è la pretesa di giustizia.

Nel terzo capitolo *Lo Giudice* – assumendo una prospettiva storico-ontologica – discute *l'Oresteia* di Eschilo²⁷: questa tragedia rivelerebbe la profonda trasformazione della giustizia, occorsa nel mondo greco dopo il rientro degli eroi greci dalla guerra di Troia. La giustizia come vendetta sarebbe stata superata e al contempo conservata nella giustizia discorsiva del tribunale. Alla giustizia «quale misura che si attua attraverso la violenza»²⁸ subentrò la giustizia praticata attraverso il discorso, procedurale e tribunizia²⁹: una «polizia del *Logos* sovrano, una dimensione della sua violenza legittima»³⁰. L'istituzione dell'ideale d'imparzialità della giustizia e della legge – che forse scintilla sotto il portone del palazzo cui il campagnolo di *Davanti alla legge* non riesce ad accedere – genera «l'abisso del giudizio»³¹, la non corrispondenza tra la perfetta giustizia ideale e le aporie del giudizio.

Uno dei tentativi teorici di neutralizzare l'incertezza e i limiti del giudicare è la teoria del sillogismo giuridico, nata intorno alla metà del XVIII secolo in Europa: *Lo Giudice* se ne occupa nel quarto capitolo. Per essa, il ragionamento giuridico è affine a un sillogismo pratico: la legge costituisce la premessa maggiore, il fatto la premessa minore, e il giudizio la conclusione³². Riscontrata l'inscrivibilità del caso nella premessa maggiore è possibile procedere coll'assoluzione, l'accusa o la pena³³. Eppure, questa dottrina, che aspira a espungere ogni incertezza dal giudizio – a trasformare il giudizio giuridico nel kantiano giudizio determinante³⁴ – non riesce a sanare le aporie del giudicare.

Peraltro, come *Lo Giudice* sottolinea, il salto giuridico dal fatto alla norma è colmato anche da «giudizi di valore formulati dal giudice»³⁵. Alle aporie succitate si aggiunge il dramma del giudice che, nel giudicare, «è animato dall'aspirazione a giungere a una decisione giusta»³⁶. Giudicare per il giudice significa, insomma, esporre pubblicamente a giudizio il suo giudizio.

Mystical Foundation of Authority, in AAVV, *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New York, 1992, pp. 3-67, M. Cacciari, *Icone della legge*, Adelphi, Milano 2005, pp. 58-143, che pone l'accento sul fatto che la legge è impenetrabile proprio perché il cancello è sempre aperto).

²⁷ Ivi, pp. 53-85, M. Cacciari, *La doppia Dike. Letture dell'Oresteia, "Dioniso"*, IV, 2014, pp. 5-17.

²⁸ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 56, M. Cacciari, *La doppia Dike*, cit., p. 7.

²⁹ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., pp. 62-63; per Cacciari, tale trasformazione è testimoniata nella tragedia eschilea dalla decisione dell'antica Dike vendicatrice di entrare in tribunale e sottoporsi al giudizio (M. Cacciari, *La doppia Dike*, cit., p. 11).

³⁰ M. Cacciari, *La doppia Dike*, cit., p. 13. Lo sforzo di espulsione della violenza dalla giurisdizione – che pure non abbandona la procedura giudiziaria come «forma civilizzata di vendetta» (P. Ricoeur, *The Act of Judging*, cit., p. 131) – si rivela anche nel fatto che nei contemporanei stati di diritto l'esecuzione della pena, soprattutto in ambito penale, sia demandata a un potere diverso da quello giudiziario, e cioè all'apparato poliziesco di stato.

³¹ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 84.

³² Ivi, p. 102.

³³ Ivi, p. 89.

³⁴ «Se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che opera la sussunzione del particolare [...] è determinante» (I. Kant, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma/Bari 2011, p. 27).

³⁵ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 109.

³⁶ Ivi, p. 114.

Il paradigma del sillogismo giuridico è stato pesantemente colpito dagli eventi occorsi durante le due guerre mondiali del XX secolo e dall'orrore che esse hanno portato nel mondo, con la messa in discussione della tradizione politica, morale e giuridica occidentale³⁷: orrori talora perpetrati attraverso la legge, e anzi per eccessiva aderenza ad essa o alla volontà che la sostituiva. Crimini nuovi, crolli morali inediti, e nuove forme di violazione della dignità umana avevano fatto emergere, di fronte alla pretesa di giustizia che essi suscitavano, l'esigenza di ripensare l'ordinamento politico-giuridico degli Stati Europei, rinnovandone le Costituzioni. Per Lo Giudice, in effetti, le Costituzioni positivizzano valori fondamentali e diritti umani sanciti dagli organi internazionali³⁸. Fondamento politico oltre che giuridico degli Stati, le Costituzioni aspirano a superare la drammatica incertezza del giudizio ancorandosi «alla tendenziale oggettività, sebbene storica, di alcuni principi di giustizia», per equilibrare la soggettività del giudizio e «l'illusione di un giudizio calcolante e oggettivo»³⁹. Insomma, delineando i tratti della giustizia, le costituzioni avrebbero dato vita a sistemi auspicabilmente sillogistici, coi valori fondamentali quali premesse maggiori. Compito del giudice sarebbe allora quello di incarnare, nelle diverse circostanze, lo spirito dei principi costituzionali.

Ciononostante, Lo Giudice nota come neanche le costituzioni abbiano cancellato le aporie del giudizio giuridico. Per questo, l'autore si volge, nell'ultimo capitolo, all'appropriazione arendtiana del kantiano giudizio riflettente, e in particolare del giudizio estetico. In effetti, per Arendt – le cui riflessioni sul giudizio emersero con la sua esperienza di reporter al processo Eichmann⁴⁰ – la vita della mente si articola in tre facoltà autonome: il pensare, il volere e il giudicare. Quest'ultima facoltà, che, come il pensare, ha carattere riflessivo ma come il volere si rivolge al particolare, è concepita dall'autrice sulla scorta delle riflessioni kantiane sul giudizio estetico. Per Arendt, nell'analisi kantiana della facoltà del giudizio è possibile rinvenire l'autentica filosofia politica kantiana⁴¹. Il giudizio, infatti, è per Arendt quella facoltà in cui Kant avrebbe superato il solipsismo e l'egoismo morale, per lasciar spazio all'interpersonalità e al bisogno anche intellettuale della pluralità⁴².

Per Lo Giudice, alcuni caratteri fondamentali del giudizio estetico kantiano consentono di inquadrare il dramma del giudizio: in primo luogo, per Kant, il giudizio estetico è giudizio riflettente, e cioè, nel sussumere il particolare nell'universale esso non procede

³⁷ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009, p. LXXX.

³⁸ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 129.

³⁹ Ivi, p. 130, p. 133.

⁴⁰ H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 83. Com'è noto, Arendt non concluse la sezione sul giudizio de *La Vita della mente*. Di essa restano le *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, tenute alla New School for Social Research nel 1970.

⁴¹ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 2005, p. 17. Arendt sostiene in modo azzardato che Kant non avrebbe redatto una filosofia politica, pur riconoscendo come egli l'abbia sostituita con una filosofia della storia (ivi, p. 18). Ricoeur nota, infatti, come una filosofia politica, improntata alla teleologia, sia stata effettivamente scritta da Kant (P. Ricoeur, *Aesthetic Judgment and Political Judgment according to Hannah Arendt*, in *The Just*, cit., pp. 94-108, p. 103). D'altronde, la validità del giudizio estetico trova il proprio posto nell'architettura kantiana delle facoltà mentali solo se intrecciata alla finalità (senza scopo) che tale giudizio rinviene: la teleologia è invece quanto Arendt trascura nel discorso kantiano sul giudizio. Ricoeur nota poi come Kant riunifichi estetica e filosofia politica nella teleologia (ivi, pp. 105-108).

⁴² A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 143, H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 22-26.

dall'universale al particolare ma viceversa⁴³. Per Kant, giudicare qualcosa come bello significa farlo senza concetto dell'oggetto, ma al contempo aspirare a una validità universale soggettiva (non oggettiva)⁴⁴, "come se" si emettesse un giudizio determinante, a differenza di quando implicato nel semplice giudizio di piacevolezza⁴⁵: il piacere nel giudizio estetico non può prescindere dalla comunicabilità universale⁴⁶, poiché decretarlo significa far appello agli altri perché lo condividano. La potenziale universalità o generalità del giudizio estetico, politico o giuridico si fonda, per Kant come per Arendt, nel senso comune⁴⁷. Quest'ultimo è inteso da Kant principalmente come la comune struttura delle facoltà umane (*sensus communis*), articolazione di intelletto, immaginazione e ragione, il cui gioco genera il giudizio estetico e il piacere che ne deriva. Tale senso è per Kant "comune" nell'accezione per cui esso è «il minimo che si possa sempre aspettare da chi aspiri al nome di uomo»⁴⁸, sebbene egli sovrapponga questa accezione trascendentale – per la quale egli preferisce parlare di intelligenza comune (*gemeine Menschenverstand*) – con la più tradizionale accezione del senso comune come insieme di opinioni condivise (*Gemeinsinn*)⁴⁹.

Tuttavia, a proposito del giudizio giuridico, Lo Giudice procede oltre Arendt e Kant in almeno due direzioni: in primo luogo, per Lo Giudice il senso comune allude all'inconoscibile senso del tutto⁵⁰. Il senso comune, sostiene l'autore, è «surrogato pragmatico del senso del tutto, [che] non può che indirizzarci verso la giustizia parziale cui possiamo giungere giudicando»⁵¹. In secondo luogo, per Lo Giudice, la risorsa rappresentata dalle Costituzioni non può certo esser trascurata: pur nell'impossibilità di dedurre ogni caso concreto a partire dai principi costituzionali, essi offrono «una guida e un controllo rilevanti per gestire il salto del giudizio»⁵². Tra fatto concreto e costituzione, tra giudizio e leggi l'interpretazione funge da mediatrice. È la misura dell'interpretazione

⁴³ Ivi, p. 26, A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., pp. 150-155, I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 29 e P. Ricoeur, *Aesthetic Judgment and Political Judgment*, cit., p. 95, che sottolinea la centralità della definizione kantiana del giudizio come sussunzione piuttosto che come predicazione.

⁴⁴ I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 47. Occorre sottolineare che per Kant l'assenza di concetto concerne l'oggetto che suscita il giudizio, per Arendt si tratta invece di assenza di concetti politici e giuridici cogenti e universali.

⁴⁵ Ivi, p. 51.

⁴⁶ Ivi, p. 101, H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 64, A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 160.

⁴⁷ Ivi, p. 160, H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., pp. 108-111, I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., pp. 143-145, pp. 263-267. Per Kant il senso comune, come «libero giuoco delle nostra facoltà conoscitive», è «la condizione necessaria dell'universale comunicabilità della nostra conoscenza» (ivi, p. 143).

⁴⁸ Ivi, p. 263.

⁴⁹ Il senso comune viene descritto da Kant come il fondamento del tener «a priori conto del modo di rappresentarne di tutti gli altri» (*ibidem*). Per la sovrapposizione in Kant di due accezioni del senso comune si veda H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 108. Rispetto a Kant, Arendt accentua la dimensione pubblica e plurale del senso comune, poiché ella sovrappone le categorie kantiane con quelle fenomenologiche (S. Loidolt, *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, Taylor & Francis, New York 2018, p. 218). In effetti, in Arendt, l'universale comunicabilità del giudizio fa affidamento sul potere generalizzante che pensiero e immaginazione esercitano sul senso comune – inteso, fenomenologicamente, come precomprensione o pregiudizio. D'altronde, Arendt aggiunge ai significati del senso comune già stratificati in Kant l'accezione per cui esso è senso che riunisce i dati sensibili, garantendone la validità mediante pluralità (H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 133). Arendt peraltro trascura i passi in cui Kant determina il senso comune come intelligenza comune (Ead., *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 108).

⁵⁰ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 170.

⁵¹ Ivi, p. 171.

⁵² Ivi, p. 166.

che caratterizza il giudizio giuridico rispetto al giudicare in generale⁵³: sulle tracce di Ricoeur, Lo Giudice sottolinea come giudicare significhi interpretare la legge, il fatto mediante l'indagine e l'affinità del caso coi precedenti. Argomentazione e interpretazione si intrecciano additando così al kantiano giudizio riflettente⁵⁴.

Da ultimo, se il giudizio giuridico consiste in una necessaria [...] presa di posizione su un caso particolare che sconta il limite dato dallo scarto tra intelletto e volontà, e che si caratterizza per la necessità di rispondere ad una pretesa di giustizia, sebbene non sia disponibile un concetto contenutisticamente pregnante di giustizia entro il quale sussumere i casi particolari del giudizio stesso⁵⁵, il giudizio si configura come sede in cui, agli esseri umani, è data la possibilità di abbozzare un ritratto della giustizia⁵⁶.

I prossimi paragrafi discuteranno la lettura che Lo Giudice offre del giudizio giuridico – nella convinzione che essa sia principalmente motivata dall'esigenza di proteggere l'irriducibile riflessività del giudizio giuridico contro ogni riduzionismo sillogistico o calcolatorio – e lasceranno emergere un ulteriore aspetto del giudizio: il fatto cioè che, laddove una delle principali critiche rivolte al giudizio consiste nella sua parzialità in quanto giudizio di un essere umano sull'altro, la parzialità e posizionalità garantiscono l'appellabilità, oggettività e responsabilità del giudizio.

3. Nessuno può giudicare: rinunciare al giudizio

Che sia un essere umano a giudicare l'altro espone il giudizio al sospetto della parzialità. Eppure, proprio l'atteggiamento che parte dell'opinione pubblica tedesca assunse nei confronti dei gerarchi nazisti nel dopoguerra rivelò i rischi della rinuncia al giudizio, di fronte a una ferita che appariva insanabile non solo per chi l'aveva subita, ma per l'intero mondo che aveva sperimentato come «la violazione di un diritto commessa in una parte [...]venisse] sentita in tutte le altre parti»⁵⁷. Non è tra gli obiettivi di questo contributo richiamare il dibattito giuridico e morale che seguì l'imputazione di crimini contro l'umanità⁵⁸.

Si discuterà invece la pericolosità della rinuncia al giudizio, anche e soprattutto laddove il giudizio appare impossibile perché i crimini commessi non sono contemplati dal codice giuridico⁵⁹. In Germania, la difficoltà di giudicare rischiò di divenire impossibilità del

⁵³ Ivi, p. 175.

⁵⁴ P. Ricoeur, *Interpretation and/or Argumentation*, cit., pp. 121-126.

⁵⁵ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 163.

⁵⁶ Ivi, p. 176.

⁵⁷ I. Kant, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 68.

⁵⁸ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 260-284.

⁵⁹ Si pensi ai cosiddetti *hard cases* (P. Ricoeur, *Interpretation and/or Argumentation*, cit., p. 125).

giudizio⁶⁰, per due ragioni, fatte valere, d'altronde, anche durante il processo di Norimberga e il processo a Eichmann: la celebre "teoria della rotella", per cui all'interno di uno stato ogni membro dell'organizzazione è simile alla rotella in un gigantesco meccanismo. Ciascuno vi è utile ma sostituibile, esecutore meccanico la cui volontà non è determinante per il funzionamento del tutto. Secondariamente, si riteneva che in tal quadro un'azione eseguita in conformità a una legge o a un ordine non potesse divenire retrospettivamente un crimine, tanto più che la disobbedienza non avrebbe fatto alcuna differenza in un regime come quello nazista⁶¹.

Se tali motivazioni furono impiegate dalla difesa durante i processi ai criminali nazisti – durante il processo di Norimberga del 1945-46 e il processo a Eichmann nel 1961-62 – nell'opinione pubblica a questa dottrina corrispose la tesi della responsabilità collettiva, per cui nell'ambito di uno stato sistematicamente criminale tutti sono ugualmente colpevoli. Da tale prospettiva, alla responsabilità personale dei singoli andrebbe sostituita la responsabilità collettiva dell'intero popolo tedesco come meccanismo, di cui gli individui sono le rotelle⁶². Della fallacia della colpa collettiva scrive Arendt:

«Tutta la Germania posta sotto accusa, e con essa l'intera storia tedesca da Lutero a Hitler, per cancellare le effettive responsabilità dei singoli, poiché dove tutti sono colpevoli nessuno lo è. Basta mettere la cristianità o l'intero genere umano al posto originariamente riservato alla Germania, per cogliere l'assurdità del concetto, poiché oggi neanche più i tedeschi sono colpevoli: non lo è nessuno dotato di nome e cognome, là dove si applica il concetto di colpa collettiva»⁶³.

Per Arendt è certo vero che, sul piano politico e a livello metaforico è possibile sentirsi responsabili per le colpe dei propri padri e del proprio governo. La tesi della colpa collettiva impone una teoria e a una pratica del rifiuto dell'obbedienza come virtù politica. Sul piano giuridico, però, poiché soltanto la responsabilità personale rileva, il concetto di colpa collettiva non ha alcuna cittadinanza: la semplice possibilità dell'omissione degli atti criminosi implica l'imputabilità di chi li compie.

Occorre infine sottolineare che, agli occhi di Arendt, la rinuncia al giudizio, oltre a lasciare impuniti crimini eccezionali e creare precedenti di internazionale immunità, impedisce quel processo di pacificazione sociale e ridefinizione concreta della giustizia che Lo Giudice chiama pretesa di giustizia. Il giudizio, sia esso storico o giuridico, ha il compito

⁶⁰ Il che si tradusse, a livello politico-amministrativo, nella mancata sostituzione dei funzionari degli anni '30 e '40 nel neonato stato tedesco (H. Arendt, *Il futuro della Germania*, in *Humanitas Mundi. Scritti su Karl Jaspers*, Mimesis, Milano/Udine 2015, pp. 85-91, p. 88, Ead., *La responsabilità personale sotto la dittatura*, cit., p. 209).

⁶¹ Ivi, pp 210-217. Si veda il rifiuto da parte di Eichmann dell'accusa di omicidio (H. Arendt, *La banalità del male*, cit. p. 32), e la sua affermazione che «le sue azioni erano criminosi soltanto guardando retrospettivamente, e lui era sempre stato un cittadino ligio alla legge, poiché gli ordini di Hitler [...] possedevano "forza di legge"» (ivi, p. 32): una trasfigurazione del *nullum crimen, nulla poena sine lege* applicato alle intenzioni del *Führer*. Per confutare tale scusante giuridico-politica, Arendt redasse un'accurata casistica degli episodi in cui il sottrarsi all'obbedienza ebbe effetti decisivi contro il nazismo (ivi, pp. 169-186, Ead., *La responsabilità personale sotto la dittatura*, cit., p. 194).

⁶² Ivi, p. 196.

⁶³ Ivi, pp. 196-197.

di consentire la riconciliazione con l'orrore che è stato⁶⁴ e di «spezzare l'interminabile circolo vizioso della vendetta»⁶⁵, anche quando ciò significa fare i conti con crimini nuovi, ancora non contemplati dai codici penali.

Se i rischi del giudizio dell'essere umano sull'essere umano sono fondati, e la pretesa di giustizia non lascia scampo, la necessità del giudicare emerge anche dalla consapevolezza dei rischi della rinuncia al giudizio per la falsa umiltà del «chi sono io per giudicare? [...] Fino a che punto possiamo giudicare eventi o circostanze passate ai quali non eravamo presenti?»⁶⁶. L'emergere di crimini nuovi impensati e impensabili, piuttosto che suscitare la malinconica eppur acratia querela della crudeltà del cuore umano, dovrebbe pungolare a rafforzare la capacità del diritto di afferrare il particolare, e corrispondere alla rinnovata esigenza di giustizia⁶⁷ – come nel giudizio estetico, per Kant, il genio spinge in avanti il gusto, che pure tiene il primo a freno, e gli impone una nuova regola⁶⁸.

4. Il giudizio di nessuno: burocrazia e macchina della giustizia

Dopo aver esposto i rischi del “nessuno può giudicare”, occorre indagare un'altra figura della rinuncia al giudizio o di introvabilità del giudice. In punta di piedi, questo contributo offre una lettura dei tre succitati testi di Kafka, seguendo il precetto benjaminiano di attenersi alla lettera del testo di Kafka, e individuando una delle linee dell'opera dello scrittore praghese nella costruzione di un modello della giustizia burocratizzata⁶⁹. D'altronde, si procederà a questa lettura nella convinzione che «la giusta comprensione di una cosa e la incomprensione della stessa cosa non si escludono del tutto»⁷⁰: non si presume insomma di individuare la chiave di cui le parabole kafkiane mancano⁷¹, ma si intende

⁶⁴ Ivi, p. 198, H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXXX. Sul giudizio storico come imparziale riscatto dei vinti Ead., *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino 2011, pp. 90-92, R. Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 2011, S. Benhabib, *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, “Social Research”, LVII, pp. 167-196, P. Ricoeur, *Action, Story and History on Re-reading The Human Condition*, “Salmagundi”, XL, pp. 60-72.

⁶⁵ H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, cit., p. 201; spezzare il ciclo della vendetta è per Arendt prerogativa della legge.

⁶⁶ Ivi, p. 194.

⁶⁷ Sulle potenzialità politiche della testimonianza dell'ingiustizia, si veda l'interessante esegesi di *Il Processo* di E.C. Sferrazza Papa, *La Vergogna di Josef*, cit., pp. 138-140.

L'estendersi delle pretese di giustizia di fronte a forme emergenti di violazione dei diritti umani, dei cittadini, e di altri viventi, spesso causate da nuove tecnologie, vecchie pratiche smascherate e nuove forme di sfruttamento, è di fronte agli occhi di tutti. Basti citare la consapevolezza emergente dell'imperativo della giustizia intergenerazionale (F.G. Menga, *Emergenza ambientale e giustizia intergenerazionale. Alcune traiettorie problematiche in prospettiva filosofico-giuridica*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», LVI, 2024, pp. 157-178, Id., *Absence that Matters: Phenomenological Insights on (the Predicaments of) Intergenerational Justice*, in AAVV, *Phenomenology and Future Generations*, Suny Press, New York 2024).

⁶⁸ I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 291-293, 313.

⁶⁹ Si fa qui riferimento alla lettura arendtiana di Kafka, secondo la quale egli costruirebbe, con le sue opere, strutture di esperienze, capaci di riemergere nella mente del lettore ogni qual volta egli le incontra (H. Arendt, *Kafka: il costruttore di modelli*, in *Il futuro alle spalle*, cit., pp. 23-41, p. 35). Che poi i racconti di Kafka sulla burocrazia non fossero affatto surrealisti, ma piuttosto iper-realisti (E.C. Sferrazza Papa, *La vergogna di Josef*, cit., p. 132), rielaborazione di esperienze dell'autore, appare evidente se si tiene a mente che Kafka fu impiegato di una compagnia di assicurazioni che si interfacciava con la burocrazia austro-ungarica. Egli si interessava poi di autorizzazioni per il soggiorno di ebrei provenienti dall'Europa Orientale (Ead., *Kafka: l'uomo di buona volontà*, cit., pp. 21-22).

⁷⁰ F. Kafka, *Il processo*, cit., p. 284.

⁷¹ T. Adorno, *Appunti su Kafka*, cit., p. 102.

utilizzare Kafka per afferrare gli esiti della burocratizzazione della giustizia, della burocrazia come governo di nessuno⁷², dell'organizzazione come fato⁷³.

Il Processo, *Nella colonia penale* e *Davanti alla legge* verranno interpretate come diverse letture del decadere della Legge quale sede della giustizia in una macchina della giustizia burocratizzata. Verrà esibita la differente conclusione di due procedimenti ingiusti, quelli de *Il Processo* e di *Nella colonia penale*: nel primo i decisori sono introvabili, per cui Josef rinuncia a un giudizio definitivo sulla giustizia, nel secondo l'ufficiale che decide è ben individuabile e l'esploratore straniero riesce a condannare il procedimento cui assiste.

Josef K., protagonista de *Il Processo*, si trova imputato in un processo penale per il quale egli ignora il capo d'imputazione e la procedura, e rispetto al quale si considera innocente⁷⁴. Eppure, dichiara Josef al pittore Tintorelli, la sua innocenza non semplifica la causa⁷⁵: forse, la sua sterminata fiducia che una giustizia assoluta non possa non vedere la sua innocenza⁷⁶, lo induce a prender tutta la procedura sottogamba.

La sua condanna, eseguita in sordina da due uomini che sembrano «vecchi attori di bass'ordine»⁷⁷, è anticipata dalla predica del cappellano delle carceri, che racconta a K. la parabola *Davanti alla legge* per chiarirgli la posizione in cui si trova: l'uomo di campagna – come K. –, si reca davanti alla legge per avere giustizia, fiducioso che la sua pretesa sia sufficiente a rendergliela⁷⁸. Eppure, egli resta bloccato dal custode del cancello della legge, che gli impedisce di entrare ricordandogli la propria potenza, e che accetta i doni con cui il campagnolo tenta di corromperlo «solo affinché [non creda] di aver tralasciato

⁷² H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, cit., p. 206.

⁷³ W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., p. 66.

⁷⁴ La scelta del punto di vista degli ultimi, degli affaticati, dei marginali, dei disertori (T. Adorno, *Appunti su Kafka*, cit., p. 157) è un tratto tipico della scrittura di Kafka, poiché il loro punto di vista esibisce con ancor più forza la violenza del potere illimitato. È opportuno però notare che, ne *Il processo*, determinante per l'ingiustizia delle procedure non è la colpevolezza o innocenza di K. (E.C. Sferrazza Papa, *La vergogna di Josef*, cit., p. 132; d'altronde il tribunale sembra escludere errori perché è attirato dalla colpa, F. Kafka, *Il Processo*, cit., p. 181, 196, esso non dimentica nulla e non è disposto a farsi convincere dell'innocenza degli imputati, ivi, p. 253), ma la segretezza dell'intera procedura. Sferrazza Papa, seguendo Cuozzo (G. Cuozzo, *Castelli di carta. Kafka e la filosofia della burocrazia*, Jouvence, Milano 2019, p. 171), ipotizza che Kafka si sia ispirato, nel descrivere tale giustizia nascosta e repentina, allo storico istituto germanico della Santa Veheme. Estendere il funzionamento di tale tribunale esoterico e violento a tutta la giustizia rivela il giudizio dello scrittore praghese sull'apparato giudiziario (E.C. Sferrazza Papa, *La vergogna di Josef*, cit., p. 131). Eppure, azzardare che anche la giustizia funzioni secondo segretezza significa negarne i principi fondamentali. Peraltro, Josef potrebbe certo aver commesso colpa senza saperlo o senza ricordarlo. Nondimeno, lungo tutto il romanzo, si ha l'impressione che l'oblio di K. riguardi proprio il processo, la sua negligenza della memoria sulla sua vita per dimostrarsi innocente, il suo ignorare le cure che il processo richiederebbe – si pensi alla rinuncia di Josef a un avvocato, al suo non star dietro al processo come fa Block, che riesce a far fiorire la sua pratica per ben cinque anni (F. Kafka, *Il Processo*, cit., 261-276). Dalla casa dell'avvocato arriva infatti a K. l'avviso che la giustizia è ormai divenuta caccia per lui (ivi, p. 280). Se la punizione è il procedimento (W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., p. 76), la colpa può ben essere il trascurarlo.

⁷⁵ F. Kafka, *Il Processo*, cit., p. 252.

⁷⁶ Come risulta da un'altra ingenua eppur totalmente sensata affermazione dal racconto *Patrocinatori*, per cui in tribunale non occorre un difensore, poiché esso è il luogo dove si giudica secondo la legge: «se invece si dovesse supporre che ci si procede con ingiustizia o leggerezza, non sarebbe possibile vivere» (Kafka, *Racconti*, citato in A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 47, oppure la tesi di Tintorelli per cui, «nella legge, che peraltro non ho letto, [...] sta che l'innocente viene assolto», F. Kafka, *Il Processo*, cit., p. 255).

⁷⁷ Ivi, p. 290.

⁷⁸ «Il campagnolo non si aspetta simili difficoltà; la legge, pensa, dovrebbe essere accessibile a tutti in qualsiasi momento» (F. Kafka, *Davanti alla legge*, cit., p. 112). Il cancello sempre aperto eppur inaccessibile della legge potrebbe indicare proprio questa illusione di immediata accessibilità.

qualcosa»⁷⁹. Il crollo della speranza nell'illimitatezza della giustizia avviene quando Josef e il campagnolo fanno i conti con la giustizia come procedura burocratizzata, meccanica e disumana⁸⁰: con la Giustizia, le procedure che attanagliano i protagonisti di Kafka condividono solo l'inappellabilità e l'irreperibilità del decisore. Per Arendt, Kafka sapeva bene che se uno s'impigliava nella rete dell'apparato burocratico non aveva più scampo. Il dominio della burocrazia aveva come conseguenza che l'interpretazione della legge degenerasse in uno strumento d'arbitrio, mentre un assurdo automatismo nei gradi inferiori dei funzionari suppliva alla cronica inettitudine degli interpreti della legge, un automatismo cui venivano praticamente demandate tutte le vere decisioni⁸¹.

La scomparsa dei decisori impedisce all'imputato di riconoscere il giudizio subito. Quando, ne *Il Processo*, Josef accusa l'opinione del cappellano – per cui ciò che il custode dice nella parabola «non si deve prendere tutto per vero, lo si deve ritenere solo necessario» – sostenendo che l'idea di giustizia da lui proposta è «la menzogna elevata a regola universale»⁸², egli emana tale giudizio solo come opinione provvisoria. Josef resta incapace di oggettivare la macchina che l'ha afferrato e che lo giustizierà, perché chi l'ha giudicato si cela nell'ombra.

Diverso è il destino del soldato di *Nella colonia penale*: anche il soldato, accusato di aver mancato di rispetto a un suo superiore, è ignaro della sentenza, privato di un processo e inconsapevole di aver infranto una regola. Il soldato è condannato a entrare nella macchina della giustizia, che inciderà su di lui con un erpice, prima di giustiziarlo, la scritta «onora i tuoi superiori»⁸³ – cercando la verità della sua colpa e nello stesso tempo iscrivendola in lui indelebilmente. Lo sguardo razionale dell'esploratore straniero e la sua sentenza di ingiustizia costringono però lo stesso ufficiale, custode della macchina e strenuo sostenitore della sua efficacia, a doverne subire il trattamento: la macchina dovrà scrivere su di lui «sii giusto»⁸⁴. È proprio allora che la macchina si inceppa, smette di funzionare e lacera l'ufficiale, rivelandosi non solo inefficace ma anche incapace di conformarsi al principio che ne è ragion d'essere.

⁷⁹ *Ibidem*, F. Kafka, *Il processo*, cit., p. 285, d'altronde sembra non vi sia possibilità di influenzare in qualsiasi modo il tribunale (ivi, p. 255).

⁸⁰ A tal proposito, la tesi condivisa da Lo Giudice per cui *Davanti alla legge* indicherebbe il farsi Legge dell'intera realtà, come «il lógos, Dio, l'ordine del Tutto, la Verità, la Giustizia» (A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 43) appare smentita dal fatto che il campagnolo non scopre, dopo la rivelazione del custode, di esser già sempre nella Legge. D'altronde, ne *Il processo* Josef scopre di aver continuamente a che fare con il tribunale, non con la Giustizia né con la Legge. È con la giustizia proceduralizzata e burocratizzata – una giustizia che è brutta copia della Giustizia – che i protagonisti hanno sempre a che fare. Tali letture confliggono con l'ipotesi di Lo Giudice che Kafka metta in scena un'illimitata giustizia, di cui pure quella umana è partecipe; piuttosto, esse sembrano additare a un ideale aporetico, che si sgonfia non appena lo si sfiori (in questa chiave potrebbe essere letta la trasfigurazione del ritratto di Giustizia in quello della dea della Vittoria e poi della Caccia, F. Kafka, *Il Processo*, cit., p. 251, o il fatto che dovunque manchino gli avvocati la Giustizia e la Legge non hanno alcuna sede: la colonia penale e il processo di Josef senza avvocato sono luoghi di ingiustizia).

⁸¹ H. Arendt, *Kafka: costruttore di modelli*, cit., p. 27; per Arendt la rivendicazione di potere del portiere e dei piccoli funzionari è senz'altro degna di fede.

⁸² F. Kafka, *Il processo*, cit., p. 288, dopo il primo avventato giudizio accusatorio, p. 201.

⁸³ F. Kafka, *Nella colonia penale*, cit., p. 87.

⁸⁴ A. Tucci, *La macchina della legge. Colpa e violenza in Kafka*, "Etica & Politica", XXVI, 2024, pp. 115-123, p. 118.

L'esploratore non si è recato sull'isola per salvare gli internati né i soldati della colonia penale, che abbandona lì⁸⁵. Tuttavia, ciò che qui conta è che il presentarsi in carne e ossa del decisore, dell'ufficiale che sostituisce la procedura giudiziaria e pronuncia la sentenza, consente all'esploratore di sottoporre il giudice a giudizio, di giudicare la sua macchina ingiusta e di fargli provare l'acume straziante dell'erpice. Proprio questa possibilità è sottratta laddove nessuno decide.

È opportuno tornare brevemente su quello che è stato individuato quale sfondo della riflessione di Lo Giudice, e cioè la riduzione del giudizio a un'operazione di calcolo, a un sillogismo per svolgere il quale l'Intelligenza Artificiale potrebbe agevolmente subentrare all'essere umano. Ebbene, accanto a questo pericolo è opportuno evidenziare che demandare le decisioni giuridiche all'intelligenza artificiale significherebbe trasformare il giudizio nel "giudizio di nessuno": il rischio non è tanto e non solo quello di ridurre la decisione a un calcolo – poiché l'opacità di algoritmi e *big data* su cui si articolano le *Artificial General Intelligence*, che impiegano una quantità di dati indomabili per gli esseri umani, renderebbe impossibile verificare le operazioni che esse impostano e compiono⁸⁶ – quanto di non poter imputare a nessuno la decisione: in questo modo all'obbligo legale di giudicare non corrisponderebbe alcun decisore. Il che è tanto più grave se, come risulta per gli impieghi burocratici e bellici dell'AI in atto, la decisione è critica, in modo più o meno tragico e perfino letale, per individui e popoli.

5. Giudicare a partire da sé

Quest'ultimo paragrafo si concentrerà su un aspetto del giudizio su cui Arendt si sofferma notevolmente, e che può contribuire a chiarire il "negativo" della critica alla personalità del giudizio giuridico: la radicale posizionalità del giudizio, del giudicare come prendere posizione a partire da sé⁸⁷. Se una delle aporie del giudizio giuridico consiste nel suo essere giudizio dell'essere umano sull'essere umano, è solo a partire dalla posizionalità di ciascuno che il giudizio può esporsi alla pubblica valutazione, e rispondere alla pretesa di giustizia.

Dalle arendtiane *Lezioni sulla filosofia politica di Kant* emerge l'infedele eppur feconda interpretazione arendtiana della *Critica del giudizio*. Si è già mostrata la bella infedeltà di Arendt nella lettura che l'autrice elabora del senso comune, laddove Arendt intende fenomenologicamente quest'ultimo come precomprensione che rende possibile l'esperienza. Ebbene, per questa caratterizzazione, il senso comune è ben più pregno di un'apertura comunitaria rispetto a quanto lo sia il senso comune kantiano – per il filosofo

⁸⁵ Ivi, p. 123, F. Kafka, *Nella colonia penale*, cit., p. 10; tuttavia razionalità e distacco sembrano possibili soltanto al "punto di vista di Dio": il titanico compito di giudicare la giustizia – suggerisce forse Kafka – è impossibile per gli uomini.

⁸⁶ T. Numerico, *Big data e algoritmi. Prospettive critiche*, Carocci, Roma 2021. Per una lettura di Kafka in rapporto all'AI come *blackbox*, S. Amato, *Chi è "Chi"? Tra Kafka e l'intelligenza artificiale*, in AAVV, *Davanti alla legge*, cit., pp. 245-255, pp. 254.

⁸⁷ Una tesi, questa, che sembra confliggere col principio luhmaniano del «rendere irrilevante il decisore della decisione» (ivi, p. 252), ma senza la quale forse non è possibile giudicare il giudizio.

di Königsberg, il senso comune è infatti principalmente la comune struttura delle facoltà umane.

Il giudizio, per Arendt come per Kant, si situa all'incrocio tra il pensiero e la volontà, ragion pura teoretica e pratica. Tuttavia, per l'autrice il giudizio è soprattutto il viscerale dire "sì" e "no", la radicale presa di posizione che sempre accompagna l'incontro col particolare – non, come per Kant, il risultato del libero gioco delle facoltà mentali⁸⁸. Il giudizio è, per Arendt, il nocciolo duro della volontà:

«Ciò che abbiamo perso completamente di vista è la volontà come arbitrio, quella che sceglie liberamente [...]. Così la libertà del volere come *liberum arbitrium* non inizia mai qualcosa di nuovo, ma è sempre confrontata con le cose per come esse sono. È la facoltà di giudizio. Se così fosse, però, perché dovrebbe fare parte delle mie facoltà volitive? Risposta: a) Se si presume che lo scopo ultimo della volontà sia la ragione, intesa come sommo bene, allora [...] noi siamo liberi solo nella scelta del mezzo. E questa scelta è la funzione del *liberum arbitrium*. Ogni scopo implica certi mezzi con i quali raggiungerlo [...]. b) c'è anche un'altra possibilità: la volontà non concerne solo il futuro, ma anche la facoltà con la quale noi possiamo affermare e negare. E in questa prospettiva, c'è allora un elemento di volontà in ogni giudizio. Posso dire sì o no a tutto ciò che è»⁸⁹.

Da questi passi emerge un'ulteriore fondamentale differenza tra la concezione arendtiana e quella kantiana del giudizio: mentre per Kant è il gioco delle facoltà a determinare a priori il giudizio estetico e il piacere a esso corrispondente, nonché la sua universale comunicabilità, per Arendt, alla base del giudizio vi è la viscerale e idiosincratca presa di posizione rispetto al particolare: il giudizio è discriminatorio, «ci dice se qualcosa piace o non piace»⁹⁰. E mentre per Kant il senso comune corrisponde al tener conto a priori del modo di rappresentare di tutti gli alti in virtù della comune struttura della mente⁹¹, per Arendt esso si situa all'incrocio tra la riunificazione dei dati provenienti dai sensi, la precomprensione, e infine la capacità di pensiero e immaginazione di generalizzare la precomprensione.

Per questo motivo, Bazzicalupo descrive il giudizio arendtiano come una sorta di sapere comprendente⁹² che concilia la natura del tutto idiosincratca del senso o gusto con la comunità, mediante le funzioni generalizzanti e astraenti di pensiero e immaginazione⁹³:

⁸⁸ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., pp. 97-99.

⁸⁹ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2003, pp. 101-102, pp. 100-101. Proprio in virtù di questa funzione, per Arendt, il giudizio consente di superare l'impasse della volontà, la sua incapacità di determinarsi a causa della frattura nella vita della mente (Ead., *Vita della mente*, cit., p. 546, A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 145; L. Konderak, *Mondanità dell'uomo e umanità del mondo. Il superamento dell'acosmismo in Hannah Arendt*, Othotes, Napoli 2022, pp. 273-402).

⁹⁰ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 106, 104.

⁹¹ I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 263.

⁹² L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, p. 290.

⁹³ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 122. Il fatto poi che per Arendt la generalizzazione volta a "far visita" a priori al punto di vista altrui avvenga talvolta ad opera dell'immaginazione e talaltra del pensiero dimostra che ella intende tale procedura come una liberazione "ermeneutica" dal pregiudizio, che sgombra il campo per il giudizio (si veda la conferenza arendtiana in L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare*

non a caso per questa facoltà la temperie illuminista impiegava la metafora del gusto, il più privato tra i sensi, capace nondimeno di conciliarsi alla massima generalità tenendo conto del punto di vista altrui⁹⁴. Per Buci-Glucksmann, in Arendt la funzione generalizzante dell'immaginazione si esercita sull'intera facoltà del giudizio, dunque non solo sui pregiudizi ma anche sull'idiosincrasia del gusto⁹⁵. Tuttavia, tale esegesi esclude che l'individualità si metta in gioco pubblicamente e possa conciliarsi con la pluralità mondana, concetto politico centrale nella riflessione politica arendtiana.

Questa ulteriore sfaccettatura della riflessione arendtiana sul giudizio offre spunti per caratterizzare il giudizio giuridico: attività che si volge al particolare senza un concetto universale di giustizia, che compie un salto sull'insufficienza della nostra conoscenza dei fatti, operata da esseri umani su esseri umani e che si avvale massicciamente di argomentazione e interpretazione, giudicare significa soprattutto prender posizione ed esporre un'ipotesi di concretizzazione della giustizia. Nel proporre un ritratto di giustizia, il giudice si fa carico della responsabilità del giudizio e della pretesa di giustizia comunitaria, esponendo al contempo la sua decisione alla pubblica valutazione.

L'aspirazione all'imparzialità – come quella del kantiano cittadino del mondo (*Weltbürger*) che è spettatore del mondo (*Weltbetrachter*) – non può che muovere dal sé quale ineluttabile punto di partenza per giudicare.

Giudicare il particolare a partire dalla propria particolarità: tale è lo sforzo del giudice nel ritrarre Giustizia, tale è l'unica sede in cui essa può apparire.

politicamente, Feltrinelli, Milano 2005, p. 237, nota 22). In Kant intelletto e ragione contribuiscono al giudizio estetico offrendo idee che corrispondono alle rappresentazioni dell'immaginazione.

⁹⁴ Ivi, pp. 111, a proposito della metafora del gusto si veda D. Diderot, v. *Goût*, in *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Tome septième, D. Diderot, J.B. D'Alambert (cur.), Vincenzo Giuntini, Lucca 1760, pp. 663-669, p. 663.

⁹⁵ C. Buci-Glucksmann, *La troisième critique d'Arendt*, in *Ontologie et politique. Actes du colloque Hannah Arendt*, Tierce, Paris 1989, pp. 187-200, p. 197.

Il giudizio nella sua dimensione umana: superare il dramma a partire dalle parole

Serena Tomasi¹

¹ Università di Trento; serena.tomasi_1@unitn.it

Abstract: *The Drama of Judgment* invites a reconsideration of the fundamental concepts underpinning the judicial experience. It challenges both the mechanistic conception of logical judgment and the notion of arbitrary subjectivism, instead situating the act of judgment within an intersubjective space. This rethinking is accompanied by a renewal of language, imbuing the qualificative terms of judgment with new semantic nuances – more positive, more trustful. This contribution proposes an interpretation of the text through the technique of word cloud analysis, exploring the author's innovative ideas and suggesting that judgment, beyond being a drama, is fundamentally nourished by human relationships, by individuals who act, communicate, and judge. The reflections developed here offer a framework for rereading Lo Giudice's work, highlighting how, in many instances, it provides compelling insights for a rhetorical perspective on law.

Citation: Tomasi, Serena. 2026. Il giudizio nella sua dimensione umana: superare il dramma a partire dalle parole. *Etica & Politica / Ethics & Politica* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38453>

Keywords: Judgment, intersubjectivity, humanities, communication, language, rhetoric

Received: 03/02/2025
Accepted: 28/02/2025
Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

1. Introduzione

Sono davvero molti gli elementi di interesse emersi dal libro di Alessio Lo Giudice¹: l'orizzonte dei fatti e dei punti di vista esplorati dall'Autore è molto ampio. Al centro della sua riflessione pone il giudizio, definito con forza icastica nel titolo come un "dramma".

Questo dramma, illustrato in particolare nella parte introduttiva², si manifesta su tre livelli distinti: letterario, personale e oggettivo. Sul piano letterario, il giudizio si presenta come un dramma in quanto discorso che prende vita attraverso le azioni e i suoi personaggi. In una dimensione più personale, l'Autore coglie l'essenza antropologica ed esistenziale del giudizio, definendolo come *actus dramatis personae*, un'espressione di conflitto che non solo divide chi giudica da chi è giudicato, ma che genera fratture all'interno dello stesso giudice. Infine, sul piano oggettivo, il giudizio è descritto come un atto che espone l'uomo all'esperienza del limite e dell'inadeguatezza della propria azione, per essere al contempo giudice e giudicato per il suo gesto. Lo Giudice rilegge il dramma del giudizio proponendo una

¹ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, Mimesis, Milano 2023.

² Ibidem, pp. 9-23.

visione umanistica del diritto: la sua analisi critica sfida la concezione meccanica del giudizio logico e quella del soggettivismo arbitrario, collocando l'atto di giudicare in uno spazio intersoggettivo³.

Egli valorizza il giudizio non come un verdetto statico, una parola calata dall'alto, ma come un procedimento complesso che si sviluppa nella relazione tra il giudice e l'altro, in una dimensione orizzontale dove il riconoscimento dell'altro diventa fondamentale⁴. Il testo invita il lettore a ripensare i concetti chiave dell'esperienza giudiziale, fino a superare l'idea tradizionale del giudice come figura isolata, per rappresentare il giudizio come un processo dinamico e intrinsecamente umano. Questo percorso di revisione concettuale si accompagna a un rinnovamento del lessico: i termini che qualificano il giudizio acquisiscono nuove sfumature semantiche, introducendone una connotazione più positiva e fiduciosa.

In questo contributo, proponiamo di interpretare il testo attraverso la tecnica della *word cloud*⁵, sviluppando nei paragrafi che seguono le idee che l'Autore associa, orientandone una nuova ricostruzione concettuale, al giudicare: il percorso speculativo di Lo Giudice, nella sua fluida narrazione, esplora il concetto di giudizio evocando un pensiero laterale ed aprendo l'orizzonte a diverse declinazioni del termine, sino a suggerire che il giudizio sia altro, oltre a un dramma. Alcune scelte linguistiche sono marcatori di senso per una via inedita di riflessione sul giudizio.

Vorremo, quindi, rivolgere l'attenzione su queste parole che tracciano un filo logico e semantico e che mostrano un lato, oscurato, del giudizio: le considerazioni che andremo a sviluppare propongono uno schema di rilettura dell'opera di Lo Giudice e ricreano orizzonti di senso ricercando punti di contatto con una prospettiva retoricamente orientata al diritto⁶. In questi termini, la retorica, per dirla con P. Ricoeur, cui l'Autore sovente si

³ Il testo tematizza una dimensione del diritto in una società che ha subito un cambiamento epocale, come evidenziato nei contributi raccolti in B. Montanari (a c. di), *Luoghi della Filosofia del Diritto. Idee strutture mutamenti*, Giappichelli, Torino 2012. Questi scritti, che includono quello di Lo Giudice sulla sovranità, nel loro insieme, testimoniano una trasformazione nozionistica e semantica del diritto, profondamente influenzata dai mutamenti nella forma giuridica della realtà, che Montanari riassume in questo schema: «Il passaggio epocale della teoria giuridica contemporanea è segnato dal susseguirsi di due sequenze concettuali composte da tre termini ciascuno: dalla prima sequenza: *ordine-sistema-ordinamento* si passa alla seconda: *equilibrio-complessità-governance*» (p. 24); dove «il concetto di equilibrio indica il punto di stabilità di una realtà priva di ordine interno e che tuttavia, assumendo un punto di equilibrio, si rende osservabile e quindi conoscibile» (p. 26). Tali concetti sono ora proiettati nel testo di Lo Giudice che trasferisce questo modello cognitivo al giudizio, come dimensione associativa contrassegnata da una situazione in *equilibrio* temporaneo.

⁴ Sulla dimensione orizzontale del diritto contrapposta alla sua dimensione verticale, v. T. Greco, *L'orizzonte del giurista. Saggi per una filosofia del diritto 'aperta'*, Giappichelli, Torino 2023.

⁵ La *word cloud* è una tecnica di visualizzazione dei dati che mostra le parole più frequenti in un testo attraverso una rappresentazione grafica, in cui la dimensione di ciascuna parola è proporzionale alla sua frequenza o rilevanza. Questa tecnica è utilizzata sia nell'interpretazione di testi che nella didattica per stimolare il pensiero critico e le associazioni di idee. In contesti educativi, la *word cloud* viene spesso utilizzata come ausilio di *design thinking* per stimolare la riflessione, verificare la discussione e facilitare la discussione: M. Cinque, *Nuove risorse per la didattica*, UNIVERSITAS, vol. 134, pp. 23 – 27.

⁶ Non è nostra intenzione tematizzare un esplicito contributo di Alessio Lo Giudice alla retorica, ma sottolineare come in alcuni luoghi della sua opera vi siano annotazioni compatibili con la tradizione retorica, intesa, come scriveva Heidegger, citando il libro II della *Retorica* di Aristotele, come «la prima ermeneutica sistematica dell'essere-assieme quotidiano»: M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, 1976, p. 177. Sull'interpretazione

richiama, si afferma come «l'arte del discorso umano, troppo umano»⁷. Il testo esprime ricorrentemente un'istanza di umanizzazione del giudizio⁸, valorizzando anzitutto la dimensione personale del giudicare, termine qui usato esplicitamente nel senso perelmaniano⁹, per il quale l'interazione tra l'atto e la persona è cruciale perché la persona è il contesto più completo per apprezzare il senso di un'affermazione¹⁰.

In questa prospettiva, giudicare vuol dire sapersi mettere al posto di chiunque altro e comprendere le esperienze più diverse¹¹: le massime di senso comune proposte dall'Autore riflettono il senso comune preliminare di cui parla Perelman per il quale, influire ed essere influenzati, per mezzo del discorso, richiedono delle condizioni di possibilità.

A noi pare - anche forzando un po' - che qui risieda una straordinaria intuizione: se esiste, come riconosceva Perelman, tra le persone, una forma pre-argomentativa, l'accordo preliminare deve essere inteso come un elemento interno all'argomentazione giudiziale. Le teorie argomentative moderne mettono, invece, in discussione questa evidenza formulando dei modelli di analisi, valutazione e presentazione degli argomenti a schema invertito, assumendo il conflitto come punto di partenza ed il consenso come obiettivo generale¹². E così gli sviluppi più recenti dell'argomentazione giuridica convergono ad essere programmi di felicità¹³: mirando all'accordo, queste teorie condividono l'idea di base che una discussione critica razionale possa portare alla risoluzione della divergenza di opinioni. Tocchiamo qui la differenza tra convinzione e persuasione¹⁴ e, quindi, tra una procedura di risoluzione del conflitto fondata sulla razionalità ovvero sulla razionalità persuasiva.

Nel ricorso al giudizio come dimensione personale, Lo Giudice insiste, a nostro avviso, sulla funzione persuasiva del discorso, valorizzando la dimensione retorica del giudizio, a partire dall'idea che nel giudizio siano implicate non menti, ma persone. Solo la retorica,

della retorica, non come disciplina di stile, ma come filosofia e sul suo legame con il diritto, richiamiamo: F. Puppo, *Nel solco di Aristotele. Note a favore di una concezione umanista e realista della retorica*, in *JUS*, 4, 2022, pp. 163-190; *Id.*, *Diritto e retorica*, Giappichelli, Torino 2023, spc. cap. I e II.

⁷ P. Ricoeur, *Filosofia e linguaggio*, Guerini, Milano 1994, p. 206.

⁸ L'umanizzazione del diritto riflette un impegno attuale della scienza giuridica ad avvicinare il sistema giuridico e le sue pratiche alla dimensione umana: possono essere iscritti a questo approccio i contributi di M. Coudrais, *Riumanizzare il diritto*, Mimesis, Milano 2023, T. Greco, *Curare il mondo con Simone Weil*, Laterza, Roma-Bari 2023, M.P. Mittica, *Diritto e letteratura e Law and Humanities. Elementi per un'estetica giuridica*, Giappichelli, Torino 2024, F. Puppo, *Diritto e retorica*, cit.

⁹ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., p. 182: «Come sostiene Chaim Perelman: "Nella misura in cui il giudice ricerca una soluzione accettabile per i litiganti, per i suoi superiori gerarchici e per l'opinione pubblica illuminata, egli deve conoscere i valori dominanti nella società, le sue tradizioni, la sua storia, la sua metodologia giuridica, le teorie che vi sono accettate, le conseguenze sociali ed economiche di questa o quella presa di posizione, i meriti rispettivi della certezza del diritto e dell'equità in una data situazione"».

¹⁰ C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino 2001, pp. 93-120.

¹¹ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., spc. p. 177ss.

¹² Sul ruolo dell'accordo nell'argomentazione, v. R.M. Zagarella, *La dimensione personale dell'argomentazione*, Unipress, Padova 2015; R. Amossy, *La coesistenza dans le dissensus. La polémique dans les forums de discussion*, in *Semen*, 31, 2011, pp. 25-42.

¹³ Per un'analisi critica delle norme della discussione mirate alla risoluzione delle divergenze di opinione, ci permettiamo un rimando a S. Tomasi, *L'argomentazione giuridica dopo Perelman. Teorie, tecniche e casi pratici*, Carocci, Roma 2021.

¹⁴ Il riferimento è alla celebre distinzione kantiana tra convinzione e persuasione: I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1977, pp. 622-23.

in tal senso, può aiutare il giudizio a confrontarsi con le contraddizioni e a configurarsi come luogo del dialogo e dell'incontro con l'altro: credenze, preferenze, rapporti di fiducia, relazioni di potere, delineano uno spazio comune, uno sfondo condiviso da esplorare con la stessa cura dei meccanismi di validità.

Gli imperativi di giudizio formulati da Lo Giudice aprono, secondo questa impostazione, una nuova fenomenologia del giudicare: non è più il giudice a dover essere conquistato dall'argomentazione più efficace, ma sono le parti a dover essere comprese e incluse nel discorso. Il giudice, nel testo di Lo Giudice, è infatti preso in esame come ascoltatore, prima ancora che oratore: egli è il destinatario di una richiesta che lo provoca e lo mette alla prova. Parlare di giudizio nella sua dimensione personale significa, quindi, mettere in discussione il primato del giudicante e riconfigurare la struttura dialogica del suo atto, perché ogni parlare è anzitutto un ascoltare. Poiché tendiamo a pensare e comprendere l'altro come una proiezione di noi stessi, lo studio di Lo Giudice riorienta questa prospettiva, proponendo, attraverso le massime di buon giudizio, un diverso punto di inizio: il giudizio non comincia da sé stessi e dall'iniziativa giudiziale, ma dall'altro, prestando ascolto e avvicinandosi all'altro. La logica dell'ascolto consente di valorizzare quegli elementi che costituiscono punti di contatto e rendono possibile la convivenza di opinioni diverse e la negoziazione dei conflitti contro una pericolosa autonomia del ragionamento¹⁵.

2. Libertà

Il testo di Lo Giudice induce ad osservare che nel giudizio non è in gioco solo il libero arbitrio¹⁶: l'autonomia interpretativa giudiziale non viene affatto messa in discussione sul presupposto che la libertà di volere costituisce la condizione necessaria per la responsabilità dell'azione del giudicante. Il ricorso al giudizio fa appello, tuttavia, anche ad un'altra forma di libertà, quella sociale¹⁷, che si addice a tutti gli attori processuali: la libertà di un soggetto si pone sempre in relazione a impedimenti posti da altri soggetti e alla libertà degli altri. Se giudicare implica valutare l'importanza o il peso degli argomenti altrui, è necessario che ciascuno sia libero di portare avanti l'opzione che ritiene conveniente. Se il libero arbitrio riguarda direttamente la volontà e le scelte del soggetto, la libertà sociale ha a che fare con la relazione tra l'individuo e gli altri individui e con i limiti che da tale relazione derivano¹⁸.

¹⁵ Alcuni studi recenti propongono una nuova visione dell'argomentazione, non più come arte del dire, ma come una logica dell'ascolto, concentrandosi sulle modalità multimodali dello scambio argomentativo: si veda L. Groarke, *Auditory Arguments: The Logic of 'Sound' Arguments*, in *Informal Logic*, 38, 3, 2018, pp. 312-340.

¹⁶ Sulla logica del giudizio processuale, sul ruolo di topica, dialettica e retorica nel giudizio, si richiamano i saggi del volume di F. Cavalla (a c. di), *Retorica processo e verità*, FrancoAngeli, Milano 2007; sul contraddittorio come principio e metodo del processo, v. M. Manzin, F. Puppo (a c. di), *Audiat et altera pars. Il contraddittorio fra principio e regola*, Giuffrè, Milano 2008; sul rapporto tra ragione ed emozioni in giudizio, M. Manzin, F. Puppo, S. Tomasi (a c. di), *Studies on Argumentation & Legal Philosophy / 4. Ragioni ed emozioni nella decisione giudiziale*, Trento, 2021; sul rapporto tra retorica e valori nell'attività della giurisprudenza, v. M. Manzin, F. Puppo, S. Tomasi (a c. di), *Studies on Argumentation & Legal Philosophy / 5. Una parola buona. Retorica e valori nella decisione giudiziale*, Trento, 2024.

¹⁷ La distinzione tra libero arbitrio e libertà sociale si basa sull'opposizione tra due concetti: il libero arbitrio riguarda la relazione tra l'individuo e la natura, mentre la libertà sociale è legata alla legislazione politica e sociale. Per una definizione del concetto di libertà sociale, rinviamo a S.F. Magni, *Teorie della libertà. Discussione contemporanea*, Carocci, Roma 2005.

¹⁸ S.F. Magni, *Libertà*, Rcs-Corriere della sera, Milano 2022, spc. pp. 9-16.

Questa forma di libertà incide, in concreto, nella pratica del processo, sulle pratiche discorsive e sulla garanzia di libertà di parola. Le strategie di persuasione che vengono messe in campo dalle parti e condizionano la scelta di opzione del giudice, sino a spingerlo a modificare l'ordine delle proprie preferenze, non sono da intendersi come forme di condizionamento o di manipolazione, cioè impedimenti che compromettono la libertà di scelta del giudice.

Le forme espressive e le variazioni presentazionali sono i modi di realizzazione della libertà sociale ed espressione autentica della libertà di parola. In questa prospettiva pluralista, la libertà è un valore unitamente ad altri valori che possono entrare in contrasto: il giudice libero è, quindi, il giudice libero di cambiare idea, che è disposto ad accogliere il discorso delle parti e a riconsiderare le sue ragioni nel processo decisionale¹⁹.

3. Fraternità

Attraverso la dinamica del giudizio, l'Autore, fortemente debitore in ciò di Francesco Carnelutti²⁰, auspica un nuovo umanesimo che restituisca i singoli protagonisti del giudizio ad un dialogo, in un nuovo incontro: questo tipo di giudizio si risolve in un percorso che rende gli esseri umani consapevoli di essere, anche quando contrapposti, fratelli²¹. Nella crisi del conflitto, il giudice e le parti coinvolte si riscopriranno fratelli, in quanto esseri umani, mortali, bisognosi dell'altro per riconoscersi e completarsi.

Questa riscoperta, nella prospettiva retorica, cui ci richiamiamo, si traduce in un *caveat* sui fenomeni di ingiustizia discorsiva, riscoprendo il significato etico del triangolo retorico nel fatto che siamo responsabili non solo delle nostre parole, ma anche delle parole degli altri. Può accadere che le parole partecipino di un fenomeno comunicativo complesso per il quale individui o gruppi di individui siano posizionati su un'ingiusta scala sociale e i loro comportamenti siano stigmatizzati e persino de-umanizzati. L'ingiustizia discorsiva si produce con l'uso precipuo delle parole e ha l'effetto di polarizzare la dialettica tra le parti, sino a esprimere forme di odio, in un conflitto che si assolutizza. Claudia Bianchi, nel suo recente studio sul lato oscuro, cioè offensivo, delle parole, raccoglie due forme tipiche di espressione generativa di ingiustizia discorsiva: la distorsione illocutoria e la riduzione in silenzio²². La prima si verifica quando le intenzioni comunicative di un individuo appartenente a un gruppo vengono fraintese o travisate, oppure quando la credibilità di un altro gruppo viene amplificata a suo discapito. La seconda, invece, non si limita a distorcere o indebolire le parole dell'altro gruppo, ma le annulla completamente, escludendole dal dibattito. Entrambe queste strategie discorsive rafforzano la separazione

¹⁹ Per una critica della distinzione tra retorica e ragione, e dell'associazione della retorica con la manipolazione, si veda A. Rocci, *Ragionevolezza dell'impegno persuasivo*, in P. Nanni, E. Rigotti, C. Wolfsgruber (eds.) *Argomentare per un rapporto ragionevole con la realtà*, Fondazione per la sussidiarietà, Milano 2017, pp. 88-115.

²⁰ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit., spc. pp. 167ss.

²¹ A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, cit. spc. pp. 177ss.

²² C. Bianchi, *Hate speech: il lato oscuro del linguaggio*, Laterza, Roma- Bari 2022; sulla varietà degli usi discorsivi e sulla dimensione sociale del linguaggio, v. C. Bianchi, N. Vassallo (a c. di), *Filosofia della comunicazione*, Laterza, Roma-Bari 2005.

tra i gruppi, tracciando una linea di demarcazione netta tra un *in-group* e un *out-group*, contribuendo così a consolidare dinamiche di esclusione e disuguaglianza.

Parlare di fratellanza in relazione ai soggetti coinvolti nel processo decisionale significa superare le distinzioni tra gruppi e percorsi professionali, riconoscendo invece un'alleanza fondata sulla diversità dei ruoli. Questo approccio apre alla possibilità di un dialogo autentico, in cui le differenze non siano barriere, ma risorse per una comprensione reciproca più profonda. Il termine fratellanza restituisce, così facendo, l'individualità ad una forma di dialogo con l'altro, ed induce a sorvegliare sulle opposizioni identitarie che possono svilupparsi nelle dinamiche tra le parti del giudizio, sino a rinnovare la cura per il linguaggio per descrivere i legami tra i gruppi, alla ricerca di quello spazio comune di condivisione di opinioni e valori che orienta la possibilità di ascoltare e, quindi, di argomentare.

4. Comunicazione

Lo Giudice qualifica, nelle sue conclusioni, le massime del senso comune come gli strumenti per una decisione universalmente comunicabile²³. Si tratta di un punto di estremo interesse che riporta il momento processuale al centro della vita del diritto evocando gli scarti in avanti che il linguaggio del giudizio ha consentito di compiere alla lingua del diritto. Il processo, che esita nel giudizio è, come scrive il linguista Bampi, «il luogo dove si accertano i diritti, è anche un banco di prova della lingua del diritto e della sua capacità comunicativa perché è il palcoscenico dove si incontrano protagonisti diversi»²⁴. La creazione della lingua giuridica si rinnova in questa polifonia di voci: la lingua dell'avvocato non è diversa da quella del giudice; diverse sono le loro finalità persuasive, medesima l'esigenza di giustificare le proprie ragioni. La lingua comune, che entra nel processo per parola del teste e delle parti rappresentate, si mescola con quella tecnica e burocratica dando luogo ad interazioni complesse. Il rischio maggiore per la lingua del diritto è quello dell'incomunicabilità: tra cittadini e giuristi, tra avvocato e cliente, tra avvocato e giudice.

La parola comunicazione riferita alla decisione giudiziale mira a valorizzare la costruzione di una relazione tra queste voci: la ricerca del significato e il bisogno di comprensione reciproca sono i presupposti della relazione che lega le parti in giudizio. Il giudizio, per l'Autore, è un luogo di intreccio che richiede al giudice di mettere alla prova il suo essere e di confrontarsi: lungi dal modello imperniato sul ragionamento logico che ha la sua premessa nell'evidente, per Lo Giudice occorre valorizzare lo spazio comune tra gli uomini ed il senso comune di cui hanno bisogno.

²³ Trattando il tema del giudizio, l'Autore è fortemente debitore di Kant, soprattutto quello della Terza Critica, e delle celebri lezioni di filosofia politica di Kant che la Arendt tenne a New York nel 1970, pubblicate nel 1982, sotto il titolo di *Teoria del giudizio politico* ove scrive: «per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto a priori del modo di rappresentare di tutti gli altri, per mantenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso»: H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, Il melangolo, Genova 1990, p. 108.

²⁴ F. Bampi, *Lingua e processo. Le parole del diritto di fronte al giudice. Atti del convegno (Firenze, 4 aprile 2014)*, Firenze, 2014, p. 7.

5. Il giudice non è solo: una premessa per altre conclusioni

Le parole, che abbiamo isolato per definire la nuova nuvola di concetti associati al giudizio emergenti dal testo (umanità, libertà, fratellanza, comunicazione), sono predicabili non solo per il giudice, ma per tutte le parti del giudizio. Tuttavia, nella conclusione del saggio, le massime del senso comune sono individuate come imperativi per il solo giudice, senza menzione alcuna al ruolo necessario e complementare degli altri attori processuali. Il testo si risolve nel trattare il dramma del giudizio restringendolo a dramma del giudicante al quale soltanto si addicono le prescrizioni del buon giudizio. Ma, se l'antropologia del giudizio è relazionale e mette in scena la tragedia della condizione umana, va messo in pari risalto che il dramma è di tutte le parti che al giudizio, inteso in senso dinamico, partecipano²⁵. Gli attori processuali sono altro dalle persone che rappresentano: questa dualità tra essere e rappresentare, che il greco spiega con la parola *hypocrités*, utilizzata per gli attori che sono chiamati ad indossare la maschera, divide ogni attore processuale che vive il dramma della scelta, poiché la scelta che fa per sé non corrisponde alla scelta che farà per l'altro, e perché le convinzioni morali di ciascuno possono confliggere con gli interessi dell'altro che si rappresenta. Tuttavia, affinché il giudizio non si risolva in un dramma, è necessario riconoscere che la dimensione conflittuale e dilemmatica dell'esperienza giudiziaria non riguarda solo il giudice, ma tutte le parti che vi prendono parte: dagli individui direttamente coinvolti nel processo a chi ne assume la rappresentanza. Ogni soggetto che prende parte al processo vive la frattura tra il giudicare sé stesso e i propri atti e il doverli rappresentare nella cornice della narrazione processuale, dove le esigenze strategiche e di ruolo possono entrare in tensione con la propria percezione di giustizia. Ogni attore processuale si trova a vivere una tensione irrisolvibile tra il proprio ruolo istituzionale e la propria individualità, tra le logiche del procedimento e le proprie convinzioni personali. Il giudizio, dunque, non è soltanto il dramma del giudicante, ma anche quello delle parti e dei loro rappresentanti, che devono continuamente confrontarsi con la distanza tra ciò che credono giusto e ciò che sono chiamati a sostenere o decidere. Questa consapevolezza impone di ampliare la riflessione oltre il solo giudice, riconoscendo che il buon giudizio è il frutto di un equilibrio instabile tra prospettive diverse, ciascuna attraversata da una tensione tra l'adesione alle proprie convinzioni e il rispetto del ruolo che si ricopre.

Il libro dischiude un approccio capace di giungere ad una rilevante e feconda proposta perché celebra il giudizio delle persone, ciascuna come soggetto di doveri prima ancora che di diritti: perché questa dimensione, pluralista e attenta alla dimensione umana, sia effettivamente mantenuta e conservata, il giudice dovrà kantianamente giudicare nella consapevolezza di non essere solo.

²⁵ Sul ruolo dell'avvocato «custode del processo», v. M. Manzin, *Argomentazione giuridica e retorica forense. Dieci riletture sul ragionamento processuale*, Giappichelli, Torino 2014, spc. cap. X. La tesi discussa in questo testo è orientata ad una forma di sillogismo giudiziale di tipo cooperativo nel quale siano valorizzati i discorsi di tutti i soggetti processuali, non solo del giudice, ma anche degli avvocati.

Umanità e normatività: alle radici del concetto di diritto. Risposta ai miei critici

Alessio Lo Giudice ¹

¹ Dipartimento di Giurisprudenza “Salvatore Pugliatti”. Università degli Studi di Messina; alessio.logiudice@unime.it

Abstract: This article, taking its cue from the comments to the book entitled “Il dramma del giudizio”, develops a radically human conception of law by tracing its conceptual roots to the experience of judgment. Starting from a philosophical analysis of judgment as a situated and relational practice performed by finite rational agents, the paper argues that law cannot be adequately understood either as a purely objective, rule-based system or as the product of arbitrary subjectivity. Drawing primarily on a relational interpretation of Kantian autonomy, the article conceives normativity as originating in the intersubjective space constituted by the mutual recognition of human beings as ends in themselves. Judgment is thus presented as a paradigmatic legal experience in which autonomy, universality, and relationality converge. Against both technocratic disembodiment—exemplified by algorithmic decision-making—and subjectivist relativism, the article emphasizes the normative role of the self as rational and historically situated. This perspective allows for a critical rethinking of the foundations of law, highlighting its function as a relational device oriented toward justice understood not as a fixed content but as a dynamic tendency toward social coexistence. The radically human dimension of law ultimately emerges as a critical standard for evaluating contemporary transformations of legal practice and normativity.

Keywords: Law, Judgment, Justice, Normativity, Humanity.

Citation: Lo Giudice, Alessio. 2026. Umanità e normatività: alle radici del concetto di diritto. Risposta ai miei critici. *Etica & Politica / Ethics & Politica* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38452>

Received: 31/01/2026
Accepted: 10/02/2026
Published: 30/04/2026

Publisher’s Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

1. Dall’esperienza del giudizio al concetto di diritto

Vorrei, innanzitutto, ringraziare la direzione di *Etica & Politica* per aver proposto un symposium su “Il dramma del giudizio”. Per me è un privilegio essere letto e discusso in una rivista così prestigiosa e autorevole a livello nazionale e internazionale. Naturalmente, i miei ringraziamenti si estendono anche a Luigi Corrias, Maud Coudrais, Rita Fulco, Letizia Konderak e Serena Tomasi per aver dedicato così tanta attenzione alle mie analisi sul tema del giudizio. In particolare, li ringrazio per l’intima adesione che hanno mostrato all’orientamento che ho proposto nel mio libro e alla concezione più generale del diritto

che ho tentato di delineare. In ragione della sintonia che ho colto, e proprio a partire dai tanti spunti presenti negli articoli di coloro che sono intervenuti in questo symposium, a me pare proficuo provare ad approfondire, in particolare, alcuni tratti della concezione radicalmente umana del diritto che è oggetto della mia riflessione più recente. Una concezione che emerge dalla mia indagine sull'esperienza del giudizio, ma che merita di essere progressivamente definita e ampliata considerando la possibilità, e la necessità, di leggere l'intera esperienza giuridica attraverso il concetto critico del "radicalmente umano".

Come sottolinea opportunamente Rita Fulco nel suo contributo, ad un primo sguardo, affermare la radicale umanità del diritto potrebbe sembrare del tutto tautologico. Non è, infatti, possibile dubitare del carattere umano dell'impresa giuridica intesa, appunto, come fenomeno generato dagli esseri umani e rivolto agli stessi esseri umani quali destinatari privilegiati. La tautologia si risolverebbe in una mera descrizione socio-empirica dell'impresa giuridica e il riferimento all'umano indicherebbe semplicemente l'imputazione del fenomeno giuridico ad una specie animale particolare, quella umana appunto, e non ad un'altra.

Dal velo della tautologia comincia, invece, a trasparire qualcosa di più complesso se con il concetto di umano s'intende mobilitare una specifica e peculiare comprensione delle molteplici manifestazioni della nostra specie. Se, in particolare, s'intende chiamare in causa la relazionalità quale cifra essenziale dell'essere umano che riconosce, e si autori-conosce, nella relazione con l'altro.

Allo stesso tempo, la provocazione tautologica nasconde, come Fulco acutamente precisa, certamente un'urgenza data dalla percezione critica dei processi di disumanizzazione dell'esperienza giuridica innescati dalla prassi e dalla prospettiva dell'utilizzo dell'intelligenza artificiale. Ma, altrettanto certamente, rinvia ad una più strutturale tensione concettuale volta a liberare la pratica giuridica tanto dall'ossessione dell'oggettività matematica quanto dal timore della soggettività arbitraria. Del resto, il nucleo relazionale dell'umano, quale tratto strutturale dell'esperienza giuridica, appare oggi violato anche da pratiche politiche diffuse che sono determinate dal criterio del dominio del più forte. Pratiche che disconoscono il ruolo costitutivo dell'altro quale soggetto dotato di una dignità intangibile. In sintesi, attraverso la riflessione filosofica sull'esperienza del giudizio, quale presa di posizione sul caso particolare da parte di un ente finito, si può aprire una riflessione critica sul rischio del misconoscimento del valore della relazione intersoggettiva quale criterio di definizione del concetto di diritto. Occorre, dunque, in prima battuta, soffermarsi sul significato filosofico dell'accezione dell'umano come luogo della relazionalità.

2. L'umanità della relazione

Nella formulazione dell'imperativo categorico kantiano si può cogliere il senso della relazionalità umana a cui si intende qui fare riferimento. La relazionalità è compresa, in particolare, nel test di universalizzabilità della massima. Infatti, il test, in tutte le declinazioni dell'imperativo categorico che Kant propone, consiste nella verifica della universalizzabilità, conformemente alla legge morale, della massima soggettiva. In altre parole, bisogna comprendere se la massima soggettiva che ispira l'azione possa valere per tutti prescindendo, in prima battuta, dalla posizione, nel senso più ampio del termine, in cui ciascuno si trovi.

Ma affinché un tale test possa essere svolto bisogna presupporre, come Kant afferma più volte, la facoltà della ragione presente in tutti gli uomini, a prescindere se essa si palesi quale comune ragione o quale ragione altamente speculativa. Occorre quindi apprezzarne la dignità in universale. Il fondamento dell'imperativo categorico, e quindi dell'idea di dovere morale come obbligo incondizionato proveniente dalla ragione pura, risiede nel valore supremo dell'essere umano quale fine in se stesso. Quale soggetto che entra strutturalmente in relazione con l'altro perché l'altro è pari; perché è attraverso la coscienza della comune razionalità, della dignità che deriva dall'essere in grado di agire sulla base di rappresentazioni della ragione e non solo sulla base di istinti, che il singolo scopre la capacità di agire conformemente alla volontà buona.

La relazionalità si cattura nella coscienza che ogni essere razionale "esiste come scopo in se stesso, e non solo come mezzo perché sia usato da questa o quella volontà; in tutte le sue azioni, dirette, sia verso se stesso, sia verso altri esseri razionali, esso dev'essere sempre considerato, al tempo stesso, anche come un fine"¹.

Il dovere di relazione si articola, dunque, tanto attraverso la necessità della generalizzazione della massima soggettiva, quindi pensando la propria azione in relazione agli altri che sono pari a me, quanto attraverso lo scopo fondamentale che deriva dalla natura dell'essere umano quale essere razionale, quale fine in sé, sostanziandosi nel dovere di rispettare l'altro nella sua irriducibile dignità.

Ma queste relazioni razionali l'essere umano le determina da sé, idealmente, attraverso l'uso della ragione pura. Anzi, le coglie, le isola e le comprende nella misura in cui prescinde da tutti i condizionamenti empirici volendo da sé, coerentemente con ciò che la ragione universale, sua come degli altri, gli detta. Il soggetto, cioè, entra in una relazione essenziale con l'alterità soltanto attraverso la capacità della sua volontà di essere autonoma. Per queste ragioni, per Kant, il precipitato della combinazione tra la forma universale della legge morale e la dignità dell'essere umano come fine in sé, quindi come unica possibile fonte della moralità stessa, è "l'idea della volontà di ogni essere razionale come di una volontà universalmente legislatrice"².

¹ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), Rusconi, Milano 1994, p. 141.

² Ivi, p. 149.

Il principio dell'autonomia della volontà, che così scaturisce, rappresenta la pietra angolare della sfida rappresentata dalla peculiare filosofia morale di Kant: tenere assieme, cioè, da una parte, la volontà del soggetto come fonte dell'obbligo morale contro il rischio del dogmatismo eteronomo e, dall'altra, l'universalità di tale obbligo contro il rischio del relativismo soggettivistico. Una sfida che si misura sul campo teoretico della relazione, di quell'ideale regno dei fini in cui gli esseri razionali, appunto come fini in sé, sono sistematicamente collegati attraverso la capacità di pensarsi sotto leggi comuni, valide per tutti ma derivabili dalla volontà razionale di ciascuno, poiché la dignità di un essere razionale si sostanzia nel pensarsi come un soggetto "che non obbedisce ad altra legge da quella che esso stesso si dà"³.

Ebbene, la sfida appena richiamata è una cifra essenziale dell'umanità, è espressione di una ricca complessità strutturale che conduce l'umano, nella sua intima e ineludibile natura razionale, a incontrare l'altro. A incontrarlo nell'esperienza della libertà che chiarisce, a chi vuol tenere gli occhi aperti, che è nella relazione che si è liberi. Solo assolvendo al dovere della relazione si può assaporare il gusto della libertà. Soltanto rispettando la dignità dell'altro, creando così una relazione autenticamente intersoggettiva, si realizza l'autonomia come principio che ci lega perché esperibile da tutti senza che nessuno sia strumentalizzato o violato.

La sfida del giudizio, più volte richiamata da Fulco, e cioè la necessità di trovare una strada alternativa tanto all'eteronomia logicistica quanto all'arbitrio soggettivistico, è proprio la sfida dell'autonomia nella relazione, radicata, come appena mostrata, nella primigenia normatività esistenziale degli esseri umani razionali.

L'autonomia è, di conseguenza, il fondamento della dignità dell'essere umano razionale e risulta pensabile soltanto nella relazione, a questo punto costitutiva della soggettività morale, con l'alterità. Ma l'autonomia è, a ben vedere, la forma della libertà nell'essere razionale. Una volontà libera (da ogni condizionamento) è, infatti, una volontà sottoposta alla legge morale che la volontà stessa si dà. Potremmo dunque affermare che il dovere morale coincide, nella sua forma di imperativo categorico, con il dovere di essere liberi in quanto razionalmente autonomi: "L'autonomia del volere è quella proprietà della volontà per cui essa è legge a se stessa (indipendentemente da qualsiasi natura degli oggetti del volere). Principio dell'autonomia è dunque: non scegliere se non in modo che le massime a cui si ispira la scelta siano, nel medesimo tempo, comprese nella volontà come una legge universale"⁴.

Naturalmente, come Kant afferma più volte, il quadro categoriale della libertà come autonomia va iscritto, data la natura imperfetta e finita degli esseri umani, nella forma

³ Ivi, p. 157.

⁴ Ivi, p. 171.

del dovere. Per questo esso chiama in causa una nozione originaria di normatività che è giuridica nel suo concetto. Infatti, si pone all'origine concettuale dell'esserci del diritto, quale esperienza della relazione e del limite che concretizza la possibilità, per tutti, di esseri liberi. Ma, come più volte sottolineato, è un'esperienza radicata nell'umanità e, in particolare, nella natura relazionale degli esseri umani supportati dalla ragione universale. Su queste basi, io ritengo possibile comprendere una concezione radicalmente umana del diritto. Nella relazione come esperienza normativa si coglie il concetto radicalmente umano di diritto.

L'autonomia è, dunque, riferimento sotto il quale agire nella relazione con gli altri. Non si tratta, in altre parole, di pensare alla possibilità di una volontà individuale particolare che sia perfettamente conforme alla legge morale universale senza subire, di conseguenza, alcun influsso proveniente dalla realtà sensibile. Si tratta, invece, di pensarsi sotto l'idea della libertà come autonomia. Il punto è, dunque, per il ragionamento che ha condotto, ne "Il dramma del giudizio", a interrogarsi sull'esperienza del giudice, sapere cogliere il potenziale normativo, conforme alla tensione verso la giustizia, di una concezione accentuatamente relazionale dell'autonomia, per come qui è stata intesa a partire dall'interpretazione fornita della teoria kantiana. Da una parte, infatti, siffatta concezione è strutturalmente antitetica rispetto all'eventualità dell'arbitrio e del relativismo soggettivistico, essendo ispirata dal dovere di universalizzare la massima che determina l'azione/decisione. Dall'altra, è positivamente alimentata dalla rilevanza che va attribuita alla dignità di tutti gli esseri razionali, essendo mossa dalla concezione dell'essere umano come un fine in sé.

Proprio questa rappresentazione dell'esperienza del giudizio, che riconduce all'origine concettuale del diritto, consente di comprendere, come sottolinea più volte Maud Coudrais nel suo contributo, il legame tra giudizio e diritto. Il giudizio, infatti, lungi dall'essere riducibile ad una mera appendice pratica dell'esperienza giuridica, è inveramento della relazione. Luogo concreto in cui il dovere della relazione è incombente e paradigmatico anche rispetto ad altre esperienze giuridiche. Pensare mettendosi nei panni degli altri, per poter giudicare assecondando la tensione verso la giustizia, significa sentire il dovere della relazione. Significa entrare in una relazione giuridica in senso stretto, perché fondata sulla pari dignità di tutti gli esseri umani che coesistono e che vogliono coesistere mantenendo la loro libertà.

Ma fa bene Coudrais a sottolineare come la rappresentazione del giudizio, come luogo della relazione che illumina la natura essenzialmente relazionale dell'esperienza giuridica, non equivale a sostenere una concezione irenica e angelica tanto del giudizio quanto del diritto. Al contrario, è proprio la consapevolezza dell'insopprimibile traccia di violenza che è presente nel giudizio, unita alla coscienza della sofferenza che il giudice, essere umano finito, avverte nel momento in cui è tenuto a prendere posizione sulla condotta di un altro essere umano, a chiamare in causa una concezione radicalmente umana del

giudizio e del diritto. Il realismo che è compreso nella percezione della natura drammatica del giudizio è, infatti una chiave di accesso ad un'umanità più profonda, radicale, che, al netto di qualsiasi condizionamento empirico, è alimentata dalla tensione relazionale e universalizzante. Una radicale umanità che si afferma come parametro critico, come ideale normativo che proviene dalla razionalità del soggetto ente finito e che si pone quale possibilità nel giudizio. Quale sensibilità, come precisa sempre Coudrais, che conduce a fare i conti con il dolore dell'esperienza giuridica per affermare la relazione fondativa che è all'origine del diritto e che nel giudizio si manifesta con assoluta evidenza.

3. La normatività del sé

La tensione verso l'universalizzazione, che affonda le sue radici nella razionalità del soggetto, si intreccia, nell'esperienza concreta, come appena mostrato, con le limitazioni degli individui, con i condizionamenti empirici, con le precomprensioni, con il dolore, la sofferenza e, in ultima analisi, con il dramma in cui il giudizio giuridico si risolve.

Questo intreccio mi pare proficuamente colto da Letizia Konderak nel suo contributo. La riflessione proposta da Konderak lega l'analisi di due rischi disumanizzanti, il rifiuto del giudizio e il giudizio di nessuno, con il carattere eminentemente posizionale di ciascun giudizio che voglia fare i conti con la pretesa di giustizia. Del resto, è proprio Kant, letto con le lenti di Arendt, a condurre a questa conclusione. Si può pensare mettendosi nei panni degli altri (massima del giudizio) soltanto pensando da sé (massima dell'intelletto). E, in fin dei conti, la terza via da me indicata, tanto rispetto all'illusoria e spersonalizzante oggettività logicistica e algoritmica del giudizio, quanto rispetto alla deriva soggettivistica del giudizio arbitrario, è ben catturata dall'idea della posizionalità. Il sé è razionale e storico allo stesso tempo. Ha la capacità di tendere all'universale, e quindi di cogliere la giustizia, ma solo a partire dalla posizione concreta in cui si trova. Perché è solo quest'ultima posizione che consente di apprendere l'urgenza del caso singolo, i connotati unici e peculiari della condotta da valutare. Soltanto attraverso la concreta capacità immaginativa e rappresentativa, fondata sulla specifica e peculiare posizione del sé che giudica, si possono comprendere i punti di vista delle parti in causa quali altrettante espressioni di vissuti storici, complessi e, comunque, determinanti.

Da una parte, *pensare da sé* comporta la necessità di tendere verso l'autonomia del giudizio quale dovere di razionalità che si contrappone ai condizionamenti sensibili. Dall'altra, questa tendenza non si realizza negando le inevitabili precomprensioni e gli insopprimibili pregiudizi, bensì convivendo con essi, riconoscendoli, controllandoli, frenandone gli effetti, ma anche nutrendosi di essi quali vie di accesso alla concretezza materiale del caso. *Pensare da sé* conduce a indossare la toga, sul piano esistenziale, con l'atteggiamento umile di chi conosce i propri limiti cognitivi e le proprie potenzialità comprendenti, ma anche il valore morale della legge che è chiamato ad applicare. Pensare da sé significa rappresentarsi come terzi, proprio perché si incarna la legge, ma si può essere indipendenti nel pensiero e imparziali soltanto nella posizione concreta. Altrimenti, il giudizio sarebbe un semplice

calcolo, privo di decisione e di umanità, e la terzietà si risolverebbe in un distacco impersonale e disumano. In altre parole, la terzietà finirebbe con l'essere un ostacolo nella strada verso la giustizia. Al contrario, se si accede ad una concezione radicalmente umana del giudizio e del diritto, la terzietà assume una natura sostanziale. Non è riducibile al mero rispetto formale di regole professionali, che si combina con l'assenza di interessi personali del giudicante e con il disinteresse nei confronti degli interessi specifici di poteri formali e di fatto. È invece alimentata dalla tensione verso la giustizia che soltanto un modo di pensare autonomo e concreto è in grado di assecondare.

Allo stesso tempo, affinché si possa *pensare mettendosi al posto degli altri*, bisogna sentire il dovere di autonomia come dovere di libertà, fondato, come mostrato, sulla concezione dell'altro come fine in sé. Questa regola razionale d'esperienza implica che il giudice adotti l'atteggiamento di chi, dalla sua posizione concreta e quindi autonoma, è pronto a indossare i panni degli altri, predisponendosi, in particolare, all'ascolto del loro punto di vista al fine di acquisire un ampio spettro di rappresentazioni fattuali e giuridiche, di connotati singolari e specifici, di quanto è accaduto. L'ascolto, per stimolare processi di universalizzazione della massima del giudizio, deve tradursi in una concreta immedesimazione esistenziale, da parte di chi esiste concretamente in una posizione specifica, nei diversi punti di vista presentati. La terzietà del giudice non è, quindi, distante superiorità, bensì autonomia di pensiero nella rappresentazione concreta, innanzitutto a se stessi, dei diversi punti di vista, che si può ottenere, ad esempio, attraverso una pratica autentica, e non formalistica, del contraddittorio. Il giudice è terzo perché, pensando mettendosi al posto degli altri, rendendoli davvero uguali, può simulare mentalmente di essere parte senza esserlo mai davvero. La chiave di volta è data, dunque, dal pensiero largo e rappresentativo che proviene da un sé razionale e, allo stesso tempo, situato. Ed è proprio la razionale capacità di universalizzazione ad acquistare valore normativo, fonte di un originario dovere giuridico, cioè rispettare e comprendere l'altro, nella misura in cui si situa storicamente e si nutre di una comprensione singolare e non astratta, assumendosi la responsabilità di ritrarre la giustizia nel caso concreto a partire, ed entro il recinto semantico-morale, della legge positiva.

Così inteso, il sé ha, quindi, una valenza normativa. Permette di pensare il dovere giuridico, che è dovere di autonomia, che, a sua volta, è dovere di relazione, a partire dall'esperienza del giudizio quale luogo in cui si chiarisce il senso, appunto, relazionale del giuridico. Ebbene, leggendo il contributo di Serena Tomasi, si comprende bene come la normatività del sé sia data dalla dimensione inevitabilmente intersoggettiva nel quale ciascuno di noi, quale essere razionale e storico, è immerso. Tomasi si avvale di precisi riferimenti semantici deducibili da "Il dramma del giudizio", *persona, libertà, fraternità, comunicazione*, per sottolineare lo spazio intersoggettivo entro il quale l'esperienza del giudizio acquista significato. In effetti, i marcatori di senso, come definiti da Tomasi, appena menzionati rappresentano altrettante coordinate normative dell'intersoggettività e quindi del sé. *Persona* condensa precisamente l'idea del soggetto individuale autonomo e in relazione, in

continuo dialogo, la cui *libertà* è tale solo se risolvibile in una pratica sociale che lega, producendo e, allo stesso tempo, presupponendo una *fraternità* antropologica manifestata nella *comunicazione* quale condizione e prassi di comprensione reciproca. È dunque convincente la lettura retorica dell'esperienza del giudizio che Tomasi propone e l'enfasi che, coerentemente, accompagna l'individuazione della capacità di ascolto come tratto essenziale del talento del giudizio. In ultima analisi, l'accezione retorico-argomentativa del giudizio è un'ulteriore dimostrazione della necessità di accedere ad una concezione radicalmente umana del diritto, passando dal giudizio e dalle pratiche di comprensione dialogante che in esso si attuano, per cogliere il carattere normativo delle soggettività umane come realtà sempre intersoggettive.

In queste realtà, quali tratti essenziali della loro umanità, coesistono e si intrecciano razionalità universale e condivisione storica, autonomia individuale e comprensione collettiva del senso contingente della giustizia. Da questo punto di vista, si cattura, forse ancora con maggiore precisione, la portata disumanizzante, rispetto al diritto, tanto delle prospettive di digitalizzazione e standardizzazione dell'esperienza giuridica, quanto le tendenze storiche a risolvere l'autonomia del soggetto giuridico nel puro arbitrio decisionale indifferente alle traiettorie di giustizia socialmente condivise.

Ma il carattere normativo del sé consente anche di scrutare un orizzonte estremo del giudizio, una prospettiva che stressa l'esperienza del giudizio conducendola al suo limite. Seguendo l'invito di Luigi Corrias, si tratta, in particolare, di fare i conti con gli effetti dell'antropocene e con la responsabilità di tutelare i diritti delle generazioni future catturando una direttrice della giustizia che, necessariamente, fuoriesce da una cornice ordinamentale in senso stretto. Di fronte a questo scenario, sempre più concreto, la funzione del giudice è di tipo costitutivo perché dovrebbe essere in grado di segnare una traccia che, pur partendo inevitabilmente dall'ordinamento costituzionale, si muove verso un futuro non rappresentabile. Infatti, è proprio di fronte al limite illuminato dall'estraneità/alterità di chi ancora non c'è, di chi ancora non è identificabile, di chi ancora non ha voce, che il giudizio rimanda alla normatività originaria del sé e quindi ad un concetto radicalmente umano di diritto. Il dovere della relazione, fondato sulla dignità di ciascun essere umano, presente e futuro, consente di proiettare l'universalizzabilità della presa di posizione anche in vista dei diritti delle generazioni future, dell'appello che proviene da chi ancora non c'è.

Quale rappresentante di un ordinamento che lo chiama sistematicamente a rispondere ad una pretesa di giustizia presente, il giudice, senza per questo svolgere una funzione politica, seguendo il dovere di autonomia e testimoniando il dovere della relazione, può rispondere ad una pretesa di giustizia altra, proveniente da altri, contribuendo da umano a disegnare il futuro dell'umanità. A ben vedere, è proprio la prospettiva dischiusa dalla ricerca del fondamento della tutela dei diritti delle generazioni future a favorire la comprensione della forza normativa del sé razionale e storico. E in questo modo si precisa ulteriormente la possibilità di ancorare al radicalmente umano, così come qui inteso, un

concetto di diritto che, in quanto tale, si presta a leggere esperienze normative straordinamentali. Esperienze concettualmente inedite e in grado di scardinare l'illusione di un ordinamento giuridico logicamente autosufficiente e indipendente, nel suo esserci, dagli atti di responsabilità di chi è chiamato a dire il diritto.

4. Un concetto radicale di diritto

Nei *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Hans Kelsen, nel tentativo di tracciare i confini della disciplina giuridica e di conferirle uno statuto di scienza autonoma, mette in evidenza che la giustizia, se intesa come valore assoluto, altro non sarebbe che "un ideale irrazionale". Essa potrebbe invece corrispondere, per Kelsen, all'idea di "felicità sociale" o, liberato ogni legame del diritto con la morale, alla conformità con la norma, cioè alla condotta conforme alle leggi.

Se ci si sofferma sulla giustizia come felicità sociale, la giustizia corrisponderebbe non a un presupposto (attraverso l'integrazione dei requisiti di un valore assoluto posto ex ante) e neanche ad un prodotto (attraverso la condotta conforme ai requisiti individuati dal diritto positivo), quanto a un moto; meglio ancora, essa si potrebbe individuare nella tendenza a raggiungere, secondo le leggi, la felicità sociale. Ecco, a tal proposito, le parole di Kelsen: "Come categoria morale, il diritto non significa altro che 'giustizia'. Questa è semplicemente l'espressione dell'ordinamento sociale giusto, d'un ordinamento che raggiunge completamente il suo scopo in quanto soddisfa tutti. La tendenza verso la giustizia psicologicamente considerata è la tendenza eterna dell'uomo alla felicità che egli non può trovare come individuo e che perciò ricerca nella società. La felicità sociale si chiama giustizia»⁵.

Occorre non essere ancorati ad un'interpretazione letterale del termine felicità: giustizia è felicità sociale nella misura in cui la giustizia e la felicità non si incontrano in un contenuto presupposto (secondo l'approccio giusnaturalistico) e precedentemente dato, tantomeno in un prodotto inteso quale mera conformità comportamentale.

La giustizia come tendenza alla felicità andrebbe allora intesa come direzione del diritto che dona significato al diritto stesso. Come tendenza costitutiva della comunità politica. Si tratta dunque di una visione totalmente diversa da quella giusnaturalistica classica. Entro quest'ultima tradizione, infatti, e al netto delle innumerevoli possibili specificazioni interne ad essa, la giustizia non è che un contenuto esterno che precede il diritto e che proviene da una fonte trascendente che si impone all'individuo stesso. Riferirsi al concetto di giustizia come direzione intrinseca del diritto implica, invece, prendere in considerazione l'incontro con l'altro. Vuol dire riferirsi ai meccanismi attraverso cui la norma favorisce la riuscita della relazione, secondo un'accezione del diritto naturale come istanza costitutiva dell'individuo naturalmente in relazione con altri soggetti. La nozione di diritto naturale si trasforma allora in una tendenza radicalmente umana ad essere in

⁵ H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto* (1934), Einaudi, Torino 2000, p. 57.

relazione sulla base dell'universale dignità degli individui intesi come fini in sé. Né presupposto né prodotto del diritto bensì moto di giustizia, rinviando quest'ultima, nella sua essenzialità, al rispetto dell'alterità.

In questo senso, il concetto radicalmente umano di diritto coincide con un'esperienza normativa, con un dispositivo relazionale che favorisce l'incontro del pensiero individuale in uno spazio intersoggettivo, e pone così le basi per la strutturazione del legame sociale. Il diritto rende perciò possibile il legame sociale, la norma indica una direzione ai rapporti, crea e favorisce l'incontro tra esperienze individuali, producendo un moto, una tendenza, verso la giustizia, verso la felicità sociale intesa, in senso kelseniano, come l'ordinamento pacifico della convivenza. Il carattere normativo obbligante della relazione precede dunque, concettualmente, il diritto positivo. La relazione che scaturisce dall'autonomia del soggetto razionale e situato è un'esperienza intrinsecamente giuridica. Essa regola i rapporti intersoggettivi ponendo una direzione, la direzione del legame sociale, e si pone evidentemente alla radice del concetto di diritto.

Ma in cosa si sostanzia la giustizia intesa come direzione, intesa come senso del diritto? Andrebbe, a tal riguardo, recuperata quella che è, probabilmente, la definizione più celebre di giustizia che sia mai stata data e che, nonostante il tempo, risulta ancora oggi efficace ed illuminante. Si tratta della definizione fornita da Ulpiano nel *Digesto*. Il giurista romano sostiene che "giustizia è la volontà ferma e ininterrotta di attribuire a ciascuno il suo diritto"⁶. Non è irrilevante il fatto che Ulpiano non si riferisca alla volontà collettiva o alla volontà pubblica, bensì alla volontà individuale. Egli lega l'idea della giustizia ad un pensiero individuale; ad una volontà ferma, ininterrotta, di attribuire a ciascuno il suo diritto, a ciascuno cioè ciò che gli spetta, sulla base (appunto) della relazione che il diritto permette di instaurare con l'altro. A ben vedere, è la dimensione originariamente giuridica della relazione ad essere invocata da Ulpiano, quale espressione di un pensiero individualmente autonomo che conduce ad attribuire a ciascuno il suo, a ciascuno ciò che è giusto.

Ciò che ciascuno, in linea generale, è, e ciò che gli compete, che gli spetta (ciò che è suo), cambia, naturalmente, in base ai contesti storici. Tuttavia, occorre problematizzare la questione. Come tutti i contributi raccolti in questo symposium hanno evidenziato a partire da "Il dramma del giudizio", quando il giudice è chiamato a rendere un giudizio, quando è chiamato a riconoscere ciò che appartiene a ciascuno (o a qualcuno), muove anzitutto dal proprio sé autonomo, razionale e situato che non è, evidentemente, conchiuso esclusivamente nel suo Io. Al contrario, è alimentato dalla relazione che lo stesso giudice instaura con le parti nel senso più ampio del termine.

Il giudizio che rende giustizia si compone allora della relazione (dunque delle fratture, degli squilibri, delle problematiche che hanno caratterizzato un certo rapporto), del

⁶ *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius cuique tribuens* (D.1.1.10pr).

contesto e del diritto positivo che lo qualifica: è a partire da questo intreccio che il giudizio si costruisce e manifesta; è attraverso questo intreccio che il giudizio permette il farsi della giustizia. Il livello intersoggettivo, radicalmente umano, normativo, a partire dal quale il giudice è chiamato a svolgere il suo ruolo si comprende nella stratificazione dei resoconti che discendono dalla (sua) relazione con le parti e si qualifica attraverso l'inquadramento nel contesto del diritto positivo.

In questo senso, si può affermare che il pensiero del sé razionale e storico (individuale e, al tempo stesso, relazionale e, ancora, inevitabilmente giuridico) si pone alla stregua di una vera e propria fonte del diritto. Più precisamente, racchiude alla radice (umana) il concetto di diritto per noi comprensibile.

Del resto, cogliere nel pensiero individuale e, in particolare, nel dovere di autonomia relazionale, la radice del concetto di diritto, consente di ricavare uno spazio di critica del diritto positivo. Permette di comprendere e mettere in discussione i pericoli che si instaurano quando l'esperienza del diritto positivo si dissocia da ogni dimensione autenticamente relazionale perché segue una deriva tecno-impersonale o, al contrario, una deriva solipsistica e arbitraria. Quando si dissocia, quindi, da ciò che il dovere di relazione indica quale direzione attraverso la quale stabilire l'incontro con gli altri, come è avvenuto, d'altra parte, in senso macroscopico nei regimi totalitari. L'esautoramento dell'autonomia umana, l'affrancamento dalla direzione impressa dal moto di giustizia, conducono ad attribuire alla giustizia un contenuto esterno al pensiero e alla radicale umanità che ci contraddistinguono. La giustizia rischia dunque di risolversi, in questi casi, in un postulato, quale presupposto o quale prodotto, che si impone con la violenza e con la riduzione dell'altro a mero strumento. Tutto ciò può condurre alla mortificazione del diritto quale esperienza del limite, quale luogo della libertà di e con tutti, quale autentica provincia della relazione. Si tratta di un rischio sempre incombente contro cui occorrerebbe, appunto, mobilitare costantemente una concezione radicalmente umana del diritto.

S y m p o s i u m I I

Emilio Carlo Corriero, *La filosofia come orientamento. Un nuovo senso da assegnare alla terra*, Einaudi, Torino 2024

Ontologia non sostanzialista e responsabilità morale nella filosofia della natura: fondamenti teorici e implicazioni etiche

Maurizio Balistreri¹

¹ Università della Tuscia; maurizio.balistreri@unitus.it

Abstract: This paper examines the ethical implications of Emilio Corriero's non-substantial ontology, developed in response to the ecological crisis of the Anthropocene. In this framework, nature is no longer treated as a mere object but is understood as a subject in which human beings participate. I do not assess the internal consistency of this ontology; instead, I ask what moral duties and forms of responsibility it is supposed to generate. I argue that the move from a "substantial" ontology, which treats nature as an object, to a "non-substantial" ontology, which treats nature as a subject, does not yield clear normative guidance. On the contrary, it can ground both anti-anthropocentric environmental ethics and strongly anthropocentric, techno-optimistic positions. I also show that the motivational problem remains: even if humans recognize themselves as part of nature, it does not follow that they will act in ways that protect it. Finally, I consider proposals of moral bioenhancement—including pharmacological and psychedelic means—aimed at producing a sense of unity with nature. I argue that Corriero leaves open a crucial question: whether these forms of engineered "communion with nature" should be seen as morally legitimate or as contrary to human dignity. Ultimately, recognizing that we are nature does not yet tell us what we ought to do.

Citation: Balistreri, Maurizio. 2026. Ontologia non sostanzialista e responsabilità morale nella filosofia della natura: fondamenti teorici e implicazioni etiche. *Etica & Politica / Ethics & Politics* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38454>

Received: 30/11/2025
Accepted: 30/01/2026
Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Keywords: Nature, Biocentrism, Holism, Deep Ecology, Moral Enhancement

1. Introduzione

Il lavoro di Emilio Corriero (2024) nasce dall'attuale crisi ecologica (Antropocene) e ha l'obiettivo dichiarato di riorientare il nostro modo di pensare e di agire nei confronti della natura. In questa prospettiva, la natura non è più trattata soltanto come oggetto, ma si manifesta come "il Soggetto unico cui tutto appartiene e al quale, in quanto esseri umani, partecipiamo con le nostre azioni e i nostri pensieri" (p. 20). In questo saggio non intendo discutere se l'ontologia non sostanzialista di Corriero – cioè l'idea che natura ed esseri umani non siano più separati come oggetto e soggetto – sia teoricamente fondata, ma esaminare quali sono le principali implicazioni morali normative che essa comporta. In particolare, mi interessa chiarire quali responsabilità morali verso l'ambiente ne derivano. Nel saggio sosterrò che il passaggio da un'ontologia "sostanzialista", in cui la natura è trattata unicamente come oggetto, a un'ontologia "non sostanzialista", in cui la natura è riconosciuta come soggetto, non produce di per sé conseguenze morali sempre univoche nel nostro rapporto con l'ambiente. In particolare, difenderò l'idea che un'ontologia non sostanzialista sia compatibile sia con posizioni etiche anti-anthropocentriche, sia con visioni caratterizzate da un marcato ottimismo tecnologico.

Da un lato, la prospettiva di Corriero offre la possibilità di ripensare l'ambientalismo e di fondare una valorizzazione morale della natura in continuità con le prospettive anti-antropocentriche sviluppate negli ultimi decenni (biocentrismo, olistico, etica della terra, ecologia profonda). Dall'altro lato, una ontologia non sostanzialista può condurre anche all'esito opposto, in quanto la distruzione, lo sfruttamento e la modifica anche radicale della natura (attraverso la tecnologia) possono essere interpretati come una delle modalità attraverso cui la natura stessa si esprime. Alla fine mi confronterò anche con la questione della nostra capacità di adottare un'ontologia non sostanzialista. Sosterrò, infatti, che gli esseri umani possono avere difficoltà a percepirsi come parte della natura (e a percepire la natura come una forza che si esprime anche attraverso l'agire umano) e, pertanto, a orientare il proprio comportamento quotidiano in modo coerente con questa immagine di sé. In altre parole, anche qualora accettabile l'idea di una natura intesa come soggetto unitario o totalizzante, resta tutt'altro che scontato che gli individui si sentano vincolati ad agire nei confronti della natura come se essa avesse un valore morale 'intrinseco' e pertanto un diritto a non essere violata. Concluderò dicendo che alcune proposte di biopotenziamento morale mirano a produrre negli individui un senso più intenso di comunione con la natura, attraverso interventi tecnologici o farmacologici (incluso, ad esempio, l'uso di sostanze psichedeliche che indeboliscono i confini del sé). Queste strategie promettono di rafforzare empatia ecologica e senso di appartenenza al vivente. Resta tuttavia aperta la questione, sulla quale Corriero non si pronuncia (e alla quale non sembra nemmeno interessato), se un eventuale uso di queste (bio)tecnologie per promuovere un senso di comunione con la natura debba essere considerato moralmente accettabile oppure contrario alla dignità umana e, di conseguenza, intrinsecamente immorale, a prescindere dagli effetti positivi che esso potrebbe produrre.

2. Il valore della natura secondo un'ontologia non sostanzialista: quale responsabilità nei confronti dell'ambiente?

Corriero sostiene che il tempo che stiamo vivendo porta come risultato ad una 'rivelazione' della natura. La consapevolezza di essere una forza geologica (capace di incidere profondamente sui fenomeni naturali), ci permette di comprendere che la natura non è una risorsa (od oggetto) altro da noi:

Secondo questa ricostruzione, l'introduzione dell'Antropocene è l'ennesimo segnale e culmine della rivelazione della natura: l'uomo si scopre forza naturale capace di alterare l'equilibrio ambientale in cui vive, ma in questa evidenza non v'è affatto la ripresa di una visione antropocentrica, essa non sarebbe da intendersi come una reazione «controrivoluzionaria» alla rivelazione della natura, poiché anzi mostrerebbe la continuità naturale del fenomeno umano, e in questo senso, come sostiene Timothy Morton, «quello di 'Antropocene' è il primo concetto pienamente anti-antropocentrico» (p. 20).

Noi – osserva Corriero – siamo natura; e la natura si esprime anche attraverso l'azione degli esseri umani, poiché è un unico soggetto dinamico e processuale, una forza creativa incessante le cui manifestazioni (natura vivente e non vivente) sono soltanto forme di autolimitazione del suo stesso movimento: "la natura – afferma ancora Corriero – si mostra come il Soggetto unico cui tutto appartiene e al quale, in quanto esseri umani, partecipiamo con le nostre azioni e i nostri pensieri" (p. 20). La natura, cioè, si manifesta per il tramite dell'essere umano che però non è qualcosa di altro da sé:

la natura continua a nascondersi al soggetto che intende indagarla, poiché è essa stessa il Soggetto e a essa appartiene anche il soggetto (umano) che pretende di conoscerla «riflessivamente». Nella sua rivelazione, la natura si mostra come Soggetto e, nella misura in cui riconosce la sua appartenenza a quell'unico

Soggetto che è la natura, l'essere umano è in grado di compiere quella rivoluzione (naturale) cui è chiamato (p. 21).

Inoltre, da questa prospettiva, non soltanto tra l'essere umano e la natura non c'è differenza ontologica, ma gli esseri umani non hanno alcun 'privilegio ontologico' rispetto agli altri esseri viventi, in quanto sono soltanto una delle molteplici configurazioni locali dello stesso processo naturale. Da questa prospettiva, il cambio di prospettiva che Corriero auspica sembra possa muoversi nella direzione di un riconoscimento pieno del valore morale della natura (vivente e non vivente) non umana. Se, infatti, l'umano è una configurazione tra le altre del medesimo processo (creativo della natura), allora i confini della considerazione morale non possono essere tracciati su base antropocentrica e si estendono, almeno in linea di principio, alla natura non umana (vivente e non vivente). In questo senso, l'adozione di un'ontologia non sostanzialista sembra orientare la riflessione di Corriero verso correnti di pensiero anti-antropocentriche – biocentrismo, olistico, etica della terra, ecologia profonda. Se, infatti, ogni realtà è espressione dello stesso processo vitale (dell'unico soggetto naturale), allora anche la nostra responsabilità morale deve essere pensata non in termini di 'dominio' o 'possesso', ma di partecipazione e corrispondenza al dinamismo creativo della natura stessa. Le prospettive antropocentriche attribuiscono piena rilevanza morale soltanto all'essere umano, considerato l'unico soggetto dotato di valore intrinseco e di diritti morali. Le prospettive anti-antropocentriche invece, sostengono la necessità di ampliare il cerchio della moralità includendo anche l'ambiente naturale e gli esseri non senzienti, riconoscendo loro un valore indipendente dall'utilità per l'uomo (Stone 2010). Tra queste concezioni che cercano di promuovere una visione più inclusiva della comunità etica, il biocentrismo si presenta come una delle posizioni più radicali, poiché attribuisce valore morale intrinseco a tutti gli organismi viventi (individuali), dal più semplice al più complesso. Non esiste tuttavia un'unica teoria biocentrica: ne esistono versioni differenti, che divergono per i criteri con cui definiscono il vivente e, in particolare, per l'estensione del dominio morale. Alcune teorie biocentriche riconoscono come moralmente rilevanti soltanto i singoli individui viventi (Basl 2019; Taylor 1986; Taylor 1981; Goodpaster 1978; Agar 1997), mentre altre includono entità collettive o super-individuali, come le specie, gli ecosistemi o l'intero pianeta (Johnson 1991). La maggior parte di esse, inoltre, distingue tra natura organica (vivente) e natura inorganica (non vivente), limitando il valore morale alla prima. Tuttavia, vi sono posizioni più radicali – come quella di Albert Schweitzer (1957), con la sua celebre etica del "rispetto per la vita" – che non operano alcuna distinzione tra organico e inorganico, attribuendo valore morale a ogni manifestazione del reale. In questa prospettiva, tutta la natura, in quanto espressione del processo vitale, possiede un valore intrinseco, indipendentemente dalla sua utilità o dalla sua relazione con l'uomo. Nonostante comunque le differenze, le varie forme di biocentrismo condividono un presupposto comune: adottare un punto di vista morale significa assumere una prospettiva razionale e imparziale, capace di riconoscere la pari dignità di tutte le forme di vita e di giudicare le azioni non in base ai soli interessi umani, ma alla luce del bene complessivo del mondo naturale (e degli interessi delle altre forme viventi). A differenza del biocentrismo, che attribuisce valore morale primariamente ai singoli organismi viventi, l'olismo e l'etica della terra spostano l'attenzione sulle entità e 'unità' ecologiche più ampie. L'olismo sostiene che il valore morale non risiede soltanto nei singoli individui, ma anche nelle entità collettive o superorganiche – come ad esempio, le specie, gli ecosistemi e, in senso più ampio, l'intera biosfera – considerate come sistemi integrati la cui salute e stabilità rappresentano beni morali 'in sé'. Da questa prospettiva, l'interdipendenza tra le parti e il tutto diventa il criterio fondamentale della valutazione etica: le azioni umane devono essere giudicate non solo in base agli effetti sui singoli esseri

(o individui) viventi, ma anche rispetto al loro impatto sull'equilibrio complessivo del sistema naturale.¹ L'etica della terra – formulata originariamente dal naturalista ed ecologo Aldo Leopold – può essere considerata una declinazione specifica di questa impostazione olistica. Essa concepisce, infatti, la Terra come una comunità biotica di cui gli esseri umani sono membri e non padroni, e propone come principio morale di riferimento l'idea secondo cui “una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica; è sbagliata quando tende altrimenti” (Leopold 1997, p. 184; Leopold 1949, p. 262).

La posizione di Corriero, comunque, sembra essere in sintonia anche la visione dell'ecologia profonda. Quest'ultima, sviluppata a partire dalle riflessioni di Arne Næss (1973; 1989), si fonda sull'idea che l'essere umano non sia un'entità separata o superiore rispetto al mondo naturale, bensì una sua espressione interna: noi siamo la natura che – per attraverso gli esseri umani – prende coscienza di sé. Da questa prospettiva, pertanto, qualsiasi intervento sull'ambiente non è un'azione su qualcosa di esterno (che può essere descritto ora come risorsa ora come semplice oggetto), ma una modificazione di noi stessi, poiché la distinzione tra “uomo” e “natura” è un prodotto artificiale del pensiero moderno. La conclusione è che – a livello pratico – non si tratta semplicemente di estendere la rilevanza morale alla natura (e alle sue manifestazioni): è necessario, invece, un cambio radicale di paradigma, in quanto gli esseri umani sono chiamati a una trasformazione nella percezione di sé e del mondo. L'obiettivo (o la piena realizzazione di sé) si realizza attraverso il raggiungimento del “Sé ecologico” ovvero sia comprendendo che non siamo singoli individui ma apparteniamo alla totalità della natura.

Sebbene la ricostruzione di Corriero conduca a un'ontologia non sostanzialista, nella quale tutto è Natura, resta incerto, comunque, se egli voglia adottare, in linea con le prospettive anti-anthropocentriche (che sopra abbiamo ricordato), un'estensione della comunità morale alla natura non umana. Del resto, Corriero scrive che l'etica ambientale dovrebbe impegnarsi seriamente in “un ripensamento del concetto di ambiente a partire da una più ampia e coraggiosa riflessione sul concetto di natura o, meglio, sulla dinamica della natura, cosa che evidentemente risulta incompatibile con talune posizioni (...)” (p. 13). Sembra, pertanto, che malgrado un'evidente vicinanza teorica, egli non sottoscriva le implicazioni morali delle principali prospettive che riconoscono rilevanza morale alla natura. Inoltre, le visioni anti-anthropocentriche non sono prive di rilevanti implicazioni e difficoltà morali.

Le critiche alle etiche anti-anthropocentriche, anche nelle loro versioni più radicali, sono ormai ben conosciute. In termini generali, tali approcci vengono accusati di porre richieste eccessivamente gravose: assunti in modo rigoroso, condurrebbero a un'etica del sacrificio e a una responsabilità morale pressoché illimitata nei confronti di tutte le forme di vita e, in alcune declinazioni, dell'intera natura (Bartolommei 1995; Lecalano 2007; Andreozzi 2017; Andreozzi 2015). In questo senso si è spesso sottolineato l'aspetto anti-umanistico di queste teorie: ad esempio, nel caso del biocentrismo il rigido egualitarismo morale tra tutti gli esseri viventi – senzienti e non senzienti – sembrerebbe portare a conseguenze estreme, difficilmente compatibili con la nostra sopravvivenza. Se, infatti, ogni forma di vita possiede lo stesso valore intrinseco (ha piena rilevanza morale), allora ogni atto di

¹ Secondo altre concezioni sia la natura che le sue diverse manifestazioni hanno valore morale intrinseco perché sono il risultato di un lungo processo di evoluzione e di adattamento che ha assicurato stabilità ed equilibrio non soltanto alla natura nel suo complesso ma anche alle singole entità (Rolston III 2011).

sopravvivenza umana, anche il più elementare, implicherebbe una colpa morale, poiché comporta inevitabilmente la soppressione o il danneggiamento di altri esseri viventi (Balistreri 2005). Questo tipo di critica, formulata inizialmente nei confronti del biocentrismo, si estende tuttavia anche ad altre etiche non antropocentriche, come l'olismo ecologico e l'etica della terra, in quanto si tratta di prospettive che tendono a dissolvere (o a sottostimare) la centralità morale dell'individuo umano in nome di entità collettive (ecosistemi, specie, biosfera) di cui l'uomo sarebbe soltanto una componente. Il rischio, cioè, è quello di giustificare moralmente pratiche di dominio o di esclusione nei confronti degli esseri umani in nome della "salute" del sistema, in quanto il valore dell'individuo – umano o non umano –, cioè, sembra sempre sacrificabile per il bene del tutto (che ha più valore morale) (Jamieson 2024; Attfield 2024; Hargrove 1990).

C'è la possibilità di rendere queste prospettive morali meno contro-intuitive e più vicine al senso comune. Ad esempio, si potrebbe affermare che non tutti gli esseri hanno lo stesso peso e graduare il valore morale in base alla complessità, sensibilità, capacità di provare dolore o contributo all'equilibrio ecologico. Lo stesso Corriero sembra muoversi in questa direzione attribuendo agli esseri umani un valore morale speciale pur nella continuità con tutte le altre forme viventi (e non viventi): "Si tratta di pensare la creatività umana – afferma Corriero, all'interno di un processo in continua evoluzione, verificando la continuità che essa intrattiene con altre forme di creatività presenti in natura – per esempio la capacità tecnica propria di altre specie viventi di costruire nicchie evolutive – e la discontinuità ed eccezionalità che essa costituisce all'interno del processo naturale" (p. 196). In alternativa, seguendo autori come Schweitzer e Næss, si potrebbe riconoscere il carattere tragico del vivere che si traduce nel fatto che la soppressione di altre forme di vita è cioè talora inevitabile (e incontrollabile), senza che per questo venga meno il dovere di rispetto e di compassione verso ogni essere.

In questo quadro, l'etica non dovrebbe mirare all'impossibile azzeramento del danno, ma al riconoscimento della nostra co-appartenenza a tutte le vite e alla gestione responsabile dei limiti che ne derivano. Così inteso, lo sforzo di allargare il cerchio della moralità alla natura (e agli altri organismi viventi) risulta più praticabile in quanto può tradursi in criteri operativi, che restano nella sostanza sempre 'umanocentrici', senza smarrire in ogni caso un'attenzione verso la natura non umana. Tuttavia, è legittimo chiedersi se, in questo modo, non si finisca per tradire un'impostazione teorica originaria che mette al centro del quadro morale la natura e il suo possibile perfezionamento. A livello morale, del resto, la prospettiva che Corriero intende proporre è "una forma di «perfezionamento» che va al di là dell'individuo e dell'essere umano e si estende alla natura tutta" (p. 223): "Un tale orientamento può riecheggiare, per certi versi, le tesi del «perfezionismo morale» di Stanley Cavell, a condizione però di estendere tale espressione all'azione della natura che si esplica per mezzo dell'essere umano, poiché, mediante la sua azione ricreativa, a «perfezionarsi» non è solo l'individuo e il contesto sociale e culturale entro cui conduce la propria esistenza, bensì la natura stessa" (p. 223). Cioè, la graduazione del valore e i bilanciamenti possono dirsi realmente anti-antropocentrici solo se fondati su ragioni ecologiche imparziali, e non su mere preferenze umane, e purché restino pubblicamente giustificabili e rivisitabili alla luce delle evidenze empiriche e degli effetti sistemici.

3. Tecnologia: prolungamento della natura o suo tradimento?

A prima vista la prospettiva ontologica non sostanzialistica proposta da Corriero, che concepisce la realtà come processo e divenire, sembra accordarsi con alcune visioni anti-antropocentriche precedentemente considerate, nelle quali l'essere umano è inteso come

parte integrante e agente della natura stessa. Tuttavia, è legittimo chiedersi se, in un quadro in cui la distinzione tra esseri umani e natura è superata a favore dell'idea secondo cui «la natura si mostra come il Soggetto unico cui tutto appartiene e al quale, in quanto esseri umani, partecipiamo con le nostre azioni e i nostri pensieri» (p. 20), l'unico esito normativo possibile debba essere l'adozione di una prospettiva etica anti-anthropocentrica. Del resto, lo stesso Corriero afferma che la contrapposizione tra prospettive anthropocentriche e prospettive non anthropocentriche appartiene alla storia dell'etica ambientale e dev'essere superata, in quanto si tratta "di riconoscere all'umanità, nell'unità del processo naturale di cui fa parte, il ruolo di forza naturale pienamente consapevole e capace di nuova ricreazione e libero orientamento" (p. 153). Inoltre, – ed è ora su questo punto che ci soffermeremo – dedurre, dalla premessa descrittiva secondo cui gli esseri umani appartengono alla natura – intesa come unico Soggetto – il dovere di preservarla sempre sembra un pregiudizio normativo che impedisce di considerare e prendere seriamente l'esito rivoluzionario che un'ontologia non sostanzialista può avere.

Lo sforzo di Corriero non consiste soltanto nell'articolare una riflessione filosofica capace di cogliere la verità profonda – e insieme disvelante – del nostro tempo, quello dell'Antropocene. La sua proposta mira anche a restituire alla filosofia la sua vocazione originaria, in cui il pensiero non si limita a interpretare il mondo, ma si traduce in *prassi* (*azione rivoluzionaria*), in orientamento diretto dell'agire. In questa prospettiva, la filosofia è chiamata a riscoprire la propria dimensione etico-politica, divenendo uno strumento che può aiutare a recuperare un rapporto più 'autentico' con la Terra. Tuttavia, questo ritorno alla Terra non significa tornare a vivere secondo natura, ma la presa di coscienza del legame originario che unisce l'essere umano al vivente e, più in generale, all'intero pianeta. (Significa, cioè, riconoscersi come appartenenti a quell'unico soggetto processuale che è la natura.)

Quali siano, però, le implicazioni pratiche di questa scoperta (filosofica) resta una questione aperta. Noi siamo partiti dall'idea che la difesa di un'ontologia non sostanzialista si traduca, a livello normativo, nell'assunzione di una prospettiva che – nell'estendere la rilevanza morale agli esseri non senzienti – afferma il nostro dovere di preservare sia ogni individuo vivente che le entità superorganiche. Tuttavia, non è chiaro perché gli esseri umani, che, da una parte, si riconoscono come forza naturale e, dall'altra parte, riconoscono la natura come forza che agisce attraverso la sua parte umana dovrebbero avere un dovere (ed una responsabilità) di preservare la natura in tutte le sue manifestazioni. Innanzi tutto, se tutto ciò che esiste – compresa l'opera tecnica dell'uomo – è natura, allora porre limiti o vincoli morali all'agire umano in nome di una responsabilità nei confronti della natura può apparire, paradossalmente, come un tradimento della natura stessa e della sua spinta creativa. Infatti, un approccio di ottimismo tecnologico, che assume che i problemi si risolvono soltanto attraverso la tecnologia (More 2013; Andreessen 2023), in quanto soltanto la tecnologia permette di reinventare radicalmente il mondo, non sembra affatto incompatibile con un'ontologia che supera la separazione tra umano e natura. Al contrario, si potrebbe sostenere che esso è l'approccio più coerente con una visione processuale della natura, perché all'interno di questo quadro la tecnica non può essere più considerata, al pari degli esseri umani, un'alterazione esterna (o increspatura) della natura, ma una delle sue tante espressioni. (Se, cioè, tutto è natura, allora la conclusione è che anche la tecnica è natura).

Corriero parte da una forte preoccupazione per l'attuale crisi ambientale e riconosce che l'Antropocene non è soltanto un problema tecnico o politico, ma un passaggio di fase dell'esistenza stessa del pianeta. Per questo, la sua riflessione mira a costruire una filosofia che non si limiti da un lato a comprendere le cause di questa crisi e a immaginare possibili vie d'uscita dall'Antropocene, ma che dall'altro lato sia anche capace di pensare in modo diverso il nostro posto (nello spazio e) nel tempo. La filosofia che propone, cioè, deve

saper “aderire al divenire, al mutamento, allo scorrere del tempo non solo storico ma cosmico” (p. 45), in quanto il nostro mondo non è come qualcosa di statico – centrato sull’umano –, ma un processo in continua trasformazione, che ci supera e alla fine ci ingloba. In questa prospettiva, riconoscere il cambiamento come struttura fondamentale del reale implica ripensare anche le modalità con cui immaginiamo le soluzioni all’Antropocene: un approccio possibile è l’ottimismo tecnologico, che considera l’innovazione tecnico-scientifica non solo uno strumento di mitigazione dei problemi, ma una via per convivere responsabilmente con un mondo in divenire.

L’alternativa, cioè, alle preoccupazioni espresse dai movimenti ambientalisti (circa i danni irreparabili che il nostro modello di sviluppo potrebbe produrre sul nostro Pianeta) potrebbe essere quella di guardare al futuro con ottimismo, confidando nelle possibilità che offrono le nuove tecnologie e nella capacità della storia di superare eventuali problemi che l’attuale sistema di sviluppo incontra. È vero che tale prospettiva implica (o comunque potrebbe giustificare) interventi più profondi e pervasivi sul mondo naturale, ma questi potrebbero essere interpretati non come una deviazione dal corso dell’evoluzione (cioè, qualcosa di non naturale), bensì come una sua prosecuzione consapevole, parte integrante del processo di trasformazione che caratterizza la vita del pianeta.

Un’eccessiva fiducia nelle tecnologie e nella loro capacità di risolvere ogni problema si accompagna spesso a uno scetticismo – che talvolta può arrivare fino al negazionismo – verso le questioni ambientali (Balistreri 2007). Gli ambientalisti scettici sostengono innanzi tutto che la questione ambientale dovrebbe essere ridimensionata, in quanto i nostri timori circa il riscaldamento del pianeta, l’esaurimento delle risorse e la crescita della popolazione mondiale e il rischio di danneggiare la natura sarebbero irrazionali (Lomborg 2001; 2020). La storia passata, infatti, dimostrerebbe che la Terra ha una straordinaria capacità di adattamento e rigenerazione di fronte a eventi catastrofici di gran lunga più devastanti delle attività umane. In questi termini, l’ambiente nel suo complesso non sarebbe realmente minacciato dall’uomo, poiché possiederebbe una resilienza intrinseca che gli consente di superare anche le perturbazioni più gravi. Inoltre, lo sviluppo tecnologico e scientifico permetterebbe di individuare nuove fonti di risorse, aumentare l’efficienza dei processi produttivi e sostituire le risorse scarse con altre più accessibili. Per questo, non c’è il rischio che lo sfruttamento delle risorse naturali possa condurre a un reale esaurimento o a una crisi della civiltà, in quanto la disponibilità di risorse non dipenderebbe tanto dai limiti naturali del pianeta quanto dalla creatività e dall’ingegno umano, considerati la prima e vera risorsa. Partendo da questa impostazione, gli ambientalisti scettici criticano l’idea di “sviluppo sostenibile”, che a loro giudizio sarebbe soltanto l’espressione di un’“ideologia della paura del futuro e della sfiducia nell’uomo”, perché non riconoscerebbe davvero la capacità umana di adattarsi e innovare. Di conseguenza, sostengono che la retorica della crisi ecologica non abbia come vero obiettivo la tutela dell’ambiente, ma venga usata come strumento per giustificare politiche di controllo demografico e rilanciare in forme nuove il progetto eugenetico di selezionare e limitare la popolazione.

Un’ontologia non sostanzialista non è affatto obbligata ad aderire alle tesi dell’ambientalismo scettico. Tuttavia, nemmeno sembra costretta a dover preservare gli attuali processi della natura e a opporsi a qualsiasi possibile trasformazione che potrebbe essere avviata attraverso lo sviluppo tecnologico. Al contrario, da questa prospettiva la tecnologia può essere interpretata come una prosecuzione dei processi naturali stessi (non è, in questi termini, in opposizione come qualcosa di artificiale), una delle forme attraverso cui la natura – di cui l’umano fa parte – continua ad “auto-trasformarsi”. Intervenire con la tecnica sul mondo, cioè, non equivale necessariamente a “violentare” la natura, ma può essere, in particolari condizioni, il modo in cui la natura evolve tramite (e insieme a) noi. Inoltre, potremmo avere il dovere morale di usare la tecnologia per (re)inventare il mondo

e per rendere la vita progressivamente migliore, più stabile e più ospitale per le generazioni di oggi e di domani – “migliore” non solo come comfort materiale, ma come maggiore fioritura della natura vivente (Balistreri 1996; Menga 2021; Menga 2023; Magni 2025).

Se il compito dell'essere umano è quello di assecondare e accompagnare i processi naturali – vale a dire “aderire al divenire, al mutamento, allo scorrere del tempo non solo storico ma cosmico” (p. 45) – allora promuovere l'azione della tecnica e lo sviluppo tecnologico, nella misura in cui essi si inseriscono in modo il più possibile armonico nel flusso del divenire, non è in contrasto con i nostri doveri morali. Al contrario, potrebbe costituirne una parte essenziale, che costituisce la nostra responsabilità. L'intervento tecnologico diventa, cioè, una forma di collaborazione: un prolungamento, in chiave consapevole e intenzionale, di processi di trasformazione che sono già all'opera. In altri termini, la responsabilità morale degli esseri umani nei confronti della natura si ridefinisce. Non si tratta più di “preservare” la natura come se fosse un equilibrio originario da custodire intatto e separato dall'umano, né di “correggerla” dall'esterno attraverso un'idea di perfezionamento tecnico che presuppone una natura difettosa, di cui dobbiamo prenderci cura. Si tratta piuttosto di partecipare consapevolmente al suo processo creativo, riconoscendo di esserne una delle espressioni e dando libero corso alle proprie potenzialità tecnologiche come parte del divenire naturale stesso. In questo modo, gli esseri umani, partecipano della creazione cosmica e la libertà e responsabilità si misurano sulla capacità di trasformare il mondo in sintonia con il ritmo del mondo stesso.

Tuttavia, Corriero non sembra trarre conseguenze morali determinate dalla sua ontologia non sostanzialista. Egli sostiene che la scoperta (con l'Antropocene), da parte degli esseri umani, di essere una forza geologica – e, insieme a ciò, di essere un'espressione della natura – abbia profonde implicazioni etiche. Ma, pur riconoscendo questo cambiamento di prospettiva, non chiarisce in modo preciso in quale direzione tali implicazioni (o responsabilità morali) dovrebbero orientare la nostra condotta. La sua ontologia è compatibile sia con prospettive profondamente anti-antropocentriche che con prospettive che, invece, difendono il diritto di usare la tecnologia per trasformare il nostro mondo. Inoltre, Corriero sembra ammettere l'uso della tecnologia (e la possibilità di trasformare il mondo), ma non sembra interessato a distinguere tra trasformazioni che ampliano le possibilità del vivente e trasformazioni che, invece, non sono moralmente accettabili, perché le restringono o le distruggono. L'umano, dice Corriero, è chiamato non a frenare il divenire, ma a orientarlo; resta però il fatto che egli deve ancora fornirci indicazioni concrete sui criteri in base ai quali questo orientamento dovrebbe avvenire, e su quali limiti morali dovrebbero governare le nostre azioni trasformative. L'azione, dalla prospettiva di Corriero, è una pratica di co-creazione cosmica, in cui libertà e responsabilità si misurano sulla capacità di trasformare il mondo restando in ascolto del mondo stesso. Tuttavia, manca una definizione esplicita dei criteri che dovrebbero guidare questa trasformazione.

C'è, infine, la questione che riguarda la nostra appartenenza al mondo naturale: Corriero, cioè, passando dal piano dell'essere al piano del dover essere, afferma che noi abbiamo il dovere morale di prendere atto di questa nostra condizione e di agire nella direzione dei processi naturali (della natura). Corriero, però, non esplicita perché noi avremmo il dovere di assecondare questi processi (naturali). La ragione più semplice potrebbe essere di carattere prudenziale: noi abbiamo il dovere di seguire la natura (ed i suoi processi), perché altrimenti il nostro benessere psico-fisico sarebbe compromesso. Sarebbe, però, paradossale affermare che noi abbiamo il dovere vivere secondo natura e che, in particolare, più regoliamo la nostra esistenza secondo i processi naturali più possiamo stare bene. Del resto, le cose che accadono in natura non sono sempre buone (pensiamo ad esempio ai terremoti o ai maremoti): al contrario, poi, ci sono cose che non sono naturali

e che però per noi sono buone. Inoltre, come abbiamo osservato, persiste la difficoltà di determinare che cosa debba intendersi per “naturale” (l’artificiale è naturale?), in quanto il concetto di natura è tra i più controversi in filosofia e le definizioni proposte in genere riflettono premesse teoriche anche profondamente divergenti. Anche accogliendo cioè l’ontologia di Corriero, il guadagno sul piano normativo e operativo potrebbe risultare limitato, perché resterebbe irrisolta la domanda su che cosa sia giusto fare.

4. Avvicinarsi alla natura con l’aiuto della tecnologia?

Si potrebbe sostenere, inoltre, che l’adozione di un’ontologia non sostanzialistica incontri un ostacolo motivazionale: del resto, gli esseri umani faticano a percepirsi come “espressione” della natura. Nell’interpretazione di Corriero, l’Antropocene – mostrando che gli umani non occupano una collocazione ontologica distinta rispetto alla natura – dovrebbe indurci a riconoscerci come parti di un unico soggetto processuale e a leggere il nostro agire come una delle sue modalità espressive della natura. Da questo riconoscimento, poi, deriverebbe, in linea di principio, un mutamento anche a livello morale: la natura cesserebbe di apparire mera risorsa e diventa portatrice di valore, anche morale.

È legittimo chiedersi, però, se gli esseri umani siano davvero in grado di andare in questa direzione, abbandonando la tradizionale prospettiva ontologica che li pone come distinti e superiori rispetto alla natura. Corriero non approfondisce il problema di come sciogliere questo nodo motivazionale. Tuttavia, è evidente che un’ontologia non sostanzialistica non può limitarsi a ridefinire i criteri della considerabilità morale oltre il paradigma della sensibilità: essa deve anche indicare in che modo si possa accompagnare gli esseri umani verso un cambiamento (radicale) di atteggiamento, aiutandoli a superare la tendenza a oggettivare la natura e a concepirla come “altro” da sé, esterno e sempre disponibile.

La limitata disposizione degli esseri umani a conferire alla natura uno statuto ulteriore rispetto a quello di oggetto o risorsa costituisce una criticità trasversale alle prospettive anti-antropocentriche; essa, però, si accentua nella proposta di Corriero, orientata a oltrepassare la distinzione tra umano e natura. Nella riflessione contemporanea, il problema del “gap motivazionale” nei confronti della natura è ampiamente riconosciuto. Le risposte più comuni si richiamano a strumenti tradizionali, come l’educazione ambientale (imparare a rispettare l’ambiente) e le pratiche di “cittadinanza ecologica” (Mortari 2020). A queste, inoltre, si affiancano approcci che puntano a coltivare immaginazione morale ed empatia ecologica: l’ecocritica (Iovino 2024; 2025), ad esempio, valorizza lettura e narrazione come vie per accrescere la risonanza affettiva con luoghi, ecosistemi e forme di vita. Inoltre, anche le esperienze estetiche, le pratiche di familiarizzazione con i territori e le forme di coinvolgimento partecipativo sono identificate come esperienze che possono contribuire a tradurre l’assenso teorico in motivazione pratica.

Di recente, comunque, è stato affermato che anche le ‘biotecnologie’ potrebbero aiutare a favorire nelle persone lo sviluppo di un atteggiamento diverso (da quello antropocentrico) nei confronti della natura. Ad esempio, Kirkham e Letheby (2024) hanno affermato che una somministrazione, in ambienti controllati, di sostanze psichedeliche come ad esempio LSD, mescalina, psilocibina e DMT potrebbe indurre nelle persone esperienze di (maggiore) ‘unità’ e/o ‘connessione’ con la natura: “These experiences, in turn, can durably increase feelings of nature-relatedness and pro-environmental behaviours” (p. 371). Secondo Kirkham e Letheby, la capacità delle sostanze psichedeliche di favorire un senso di connessione con la natura non dovrebbe sorprendere, in quanto le ricerche degli ultimi decenni avrebbero evidenziato che la loro somministrazione può indurre esperienze che offrono «intuizioni dirompenti e nuove prospettive», vissuti potenti e un «senso di unione

con il divino». Inoltre, oltre a ridurre ansia, depressione e dipendenze, queste sostanze possono aumentare l'apertura all'esperienza (*openness to experience*) e, almeno temporaneamente, indebolire i confini dell'io (p. 383). Questo può portare il soggetto a percepirsi come parte della natura, e a sviluppare un atteggiamento di rispetto verso la natura, insieme a un senso di ammirazione e meraviglia per la sua bellezza. Del resto, la somministrazione di sostanze psichedeliche – secondo Kirkham e Letheby – avrebbe conseguenze trasformatrici non soltanto a livello percettivo ma anche a livello pratico e quindi morale. Dal loro punto di vista, i sentimenti soggettivi di connessione con la natura rappresentano un possibile indicatore di comportamenti rispettosi e responsabili nei confronti dell'ambiente (Kettner et al. 2019). Il sentimento di connessione con la natura, infatti, favorirebbe la virtù del 'living in place' ovvero sia, una disposizione di umiltà nei confronti dell'ambiente, che stimolando "un sentimento di stupore di fronte alla sua vastità e magnificenza, la meraviglia per il suo funzionamento", incoraggerebbe il rispetto per la varietà dei suoi elementi 'viventi' e 'non viventi' (pp. 384-388). Per altro, riconoscere di essere parte di un sistema più ampio e fragile ci potrebbe portare secondo Kirkham e Letheby, da un lato, a rinunciare all'idea di poter piegare l'ambiente ai nostri desideri – e quindi di poterla usare come meglio si crede – e, dall'altro, a sviluppare una maggiore consapevolezza dei danni che le nostre azioni possono causare.

Kirkham e Letheby considerano un intervento di questo tipo una forma di biopotenziamento (bioenhancement) morale (Earp 2018; Gordon et al. 2025; Galletti 2022), in quanto permetterebbe alle persone non soltanto di sviluppare un carattere migliore, ma anche di orientare il loro comportamento verso pratiche più efficaci di cura ecologica. Detto questo, nemmeno per Kirkham e Letheby le sostanze psichedeliche sono una bacchetta magica: non basta assumerle per diventare virtuosi o per maturare spontaneamente rispetto per la natura. Alla somministrazione (in un contesto clinico controllato) deve seguire una fase di integrazione (*integration phase*), in cui la persona rielabora e attribuisce significato alle esperienze vissute, idealmente con il supporto di un terapeuta che la aiuti a tradurle in atteggiamenti e comportamenti concreti. Secondo loro, comunque, si tratta di un intervento eticamente giustificabile, nella misura in cui mira a promuovere disposizioni morali e comportamenti ecologicamente responsabili che difficilmente si otterrebbero con i soli mezzi educativi o motivazionali tradizionali.

Nell'ambito dell'etica pratica, c'è un ampio dibattito sulla legittimità del biopotenziamento morale. Tra le critiche più frequenti vi è l'idea che sia lecito ricorrere alle biotecnologie – come, ad esempio, il genome editing o i farmaci – per ripristinare una funzione compromessa o garantirne il normale funzionamento a fini terapeutici, ma non per potenziare le capacità umane (ordinarie) al di là della norma. A questa conclusione arrivano, ad esempio, coloro che sostengono che gli interventi di (bio)potenziamento umano non sarebbero 'naturali' o che, comunque, sarebbero una forma di inganno (ovvero sia, interventi che permettono al soggetto di raggiungere certi risultati in maniera non autentica). Altre posizioni, invece, ritengono che il (bio)potenziamento radicale rappresenti una forma di "playing God", in quanto implicherebbe l'assunzione di una prerogativa di riconfigurazione del vivente che non competerebbe agli esseri umani, bensì a Dio o ai 'processi naturali' dell'evoluzione. Ci sono, inoltre, posizioni che pensano che qualsiasi intervento di (bio)potenziamento morale sia incompatibile con il valore che attribuiamo all'autonomia personale, in quanto quest'interventi renderebbero gli individui potenziati schiavi della programmazione (ricevuta). Oltre, poi, a privare (per sempre) gli individui (bio)potenziati della propria libertà/autonomia, gli interventi di biopotenziamento creerebbero e legittimerebbero relazioni asimmetriche, perché un individuo avrebbe la possibilità (e il diritto) di decidere sull'esistenza di un altro.

Inoltre, la modificazione delle capacità o disposizioni umane, intesa come forma di biopotenziamento più radicale, può essere rifiutata non solo da una prospettiva

deontologica, ma anche consequenzialista. Ad esempio, è stato sostenuto che qualsiasi intervento di biopotenziamento umano potrebbe farci perdere la nostra umanità, poiché individui dotati di capacità e disposizioni migliorate sarebbero molto diversi da noi e non condividerebbero più i nostri valori o principi morali e politici. In altre parole, questi individui finirebbero per costituire quasi una nuova specie, con una visione del mondo e delle relazioni umane profondamente diversa dalla nostra. È questa la preoccupazione sollevata, tra gli altri, da Nicholas Agar, che mette in guardia contro i rischi del cosiddetto radical enhancement. Secondo Agar, un potenziamento eccessivo (per l'appunto radicale) sarebbe moralmente problematico, non perché non avremmo il diritto di modificare la natura umana, ma semplicemente perché potrebbe compromettere la comprensione reciproca, l'empatia e, di conseguenza, la condivisione di obiettivi comuni e la possibilità della cooperazione tra gli esseri umani. Superare certi limiti significherebbe, cioè, non soltanto cambiare ciò che possiamo fare, ma anche trasformare ciò che siamo – fino a rendere inaccessibile la nostra attuale forma di esperienza umana. Inoltre, è stato sostenuto che gli interventi di potenziamento potrebbero acuire le tensioni sociali, in quanto potrebbero non essere accessibili a tutta la popolazione, ma soltanto alle persone più ricche. In questo modo, per altro, le divisioni all'interno delle nostre società potrebbero aumentare, in quanto le persone con disposizioni potenziate potrebbero sentirsi una specie umana migliore. Anche se, poi, non si sentissero una specie umana superiore, le persone potenziate potrebbero comunque provare disprezzo verso gli individui non potenziati, avere difficoltà a mantenere con loro relazioni normali e, in definitiva, preferire di non avere più nulla a che fare con loro.

A ciascuna di queste obiezioni sono state formulate risposte volte a difendere gli interventi di potenziamento; ciononostante, il dibattito sugli interventi di modificazione dell'umano rimane aperto, con uno spettro di posizioni che va dal rifiuto di qualsiasi forma di potenziamento fino al transumanesimo. Tra queste polarità si collocano numerose prospettive intermedie che cercano di andare oltre, ad esempio, la distinzione (tradizionale) tra potenziamenti terapeutici (che vengono considerati compatibili con il rispetto della dignità umana e quindi accettabili) e potenziamenti invece "migliorativi" (che non sarebbero compatibili con la nostra dignità in quanto altererebbero la natura umana). Il lavoro di Corriero intende collocarsi in un orizzonte filosofico che non mira solo alla riflessione teorica, ma anche alla definizione di criteri etici e morali capaci di (ri)orientare l'agire umano. Il suo obiettivo dichiarato è infatti quello di elaborare una filosofia dell'azione che fornisca orientamento sia nelle scelte individuali, sia nel rapporto con la natura, sia nell'uso della tecnica. Tuttavia, è in questo orizzonte che si colloca la questione della modificazione dell'umano: se, cioè, è vero che, come afferma Corriero, il nichilismo dischiude un nuovo spazio per la libertà del pensiero e per la consapevolezza dei nostri limiti, diventa necessario che lui definisca i criteri dell'agire, soprattutto di fronte alle possibilità tecniche di potenziamento e trasformazione della natura umana. La sua riflessione, cioè, non può limitarsi a muoversi su un livello di astrattezza, ma è chiamata piuttosto a spiegare *come e fino a che punto* sia legittimo trasformare l'umano (in un mondo già radicalmente trasformato dall'uomo stesso) e fino a che punto tale intervento possa essere conciliato con un'ontologia non sostanzialista ed un'etica del rispetto e della responsabilità nei confronti del vivente. D'altra parte, la questione della tecnologia assume qui un ruolo cruciale: essa non rappresenta soltanto lo strumento attraverso cui l'uomo modifica se stesso e il mondo, ma forse è anche l'unico luogo in cui può emergere una nuova modalità di esperienza del reale. Forse, infatti, è proprio attraverso la tecnologia che possiamo giungere a percepire la natura non più pensata come mera sostanza o fondo stabile, ma come rete dinamica di relazioni e processi in cui l'umano stesso si trova inscritto.

Nei confronti della tecnologia, tuttavia, Corriero sembra assumere un atteggiamento prudente, se non oscillante. Da una parte, Corriero sembra denunciare il perversimento

della tecnica, da strumento dell'essere umano per il dominio sulla natura a strumento a cui l'essere umano finisce per sottomettersi. In questi termini, Corriero sembra sottoscrivere la posizione di Hans Jonas, ovvero sia l'idea che "il potere tecnico si è reso sempre più autonomo" (p. 154) e che le sue promesse sono diventate minaccia:

Ciò si è concretizzato a metà del secolo scorso, con il rischio di una catastrofe nucleare, prima ancora che con l'emergenza ambientale che stiamo attraversando. Con il controllo dell'energia atomica e con la realizzazione di ordigni nucleari, l'essere umano, infatti, si scopriva per la prima volta potenzialmente capace di portare la propria specie sull'orlo dell'estinzione e di produrre danni al contesto ambientale di portata fino a poco prima inimmaginabile. La tecnica si manifestava dunque al contempo quale strumento di infinito progresso e quale potenziale mezzo di distruzione catastrofica (p. 154).

Parallelamente, Corriero assume anche una prospettiva diversa che guarda alla tecnologia non come ad una minaccia ma quale elemento costitutivo dell'umanità e come risorsa suscettibile di essere valorizzata:

In quanto partecipa di quell'unico Soggetto che è la natura, l'attività dell'essere umano è di fatto una ricreazione del contesto in cui vive. La sua attività, da sempre tecnologica, è volta infatti alla modificazione se non alla determinazione di un ambiente funzionale alla sua esistenza. Dotato di coscienza e capace di conoscenza, l'essere umano partecipa infatti del Soggetto natura ricreando e modificando il suo mondo, ossia il suo ambiente così come la percezione che ha di sé e del «mondo esterno» (p. 26).

5. Conclusioni

In conclusione, l'ontologia non sostanzialista proposta da Corriero apre prospettive originali per ripensare il rapporto tra essere umano e natura, ma non fornisce di per sé ancora una guida morale. Anche accettando l'idea che l'uomo partecipi della stessa realtà naturale, restano irrisolti i problemi legati alla motivazione, alla definizione di ciò che è "naturale" e ai criteri per orientare l'azione morale. Le possibili applicazioni tecnologiche o biotecnologiche – comprese le strategie di biopotenziamento morale – mostrano ulteriormente l'ambiguità di un'etica fondata sull'unità ontologica del vivente: possono favorire empatia ecologica, ma anche aprire le porte ad una trasformazione dell'umano e del mondo nelle direzioni auspicata dagli ottimisti tecnologici e dai transumanisti.

In conclusione, però, queste nostre considerazioni sembrano lasciare uno spazio per un'ulteriore riflessione. Alla fine, infatti, resta il dubbio che ciò che appare come il punto di debolezza della prospettiva di Corriero sia il suo elemento di forza e l'aspetto più originale di un'ontologia non sostanzialista. Se la crisi ambientale che viviamo è anche una crisi del pensiero – il venir meno di un quadro concettuale capace di orientare l'agire e la comprensione – allora il compito che ci attende, e che Corriero ci invita a far nostro, è confrontarci con la realtà assumendo una prospettiva diversa rispetto al passato. Con l'Antropocene, le categorie tradizionali non bastano più: esse presuppongono stabilità e identità che la realtà contemporanea – naturale, tecnologica e cosmologica – tende a dissolvere. Ne consegue che, dentro questa rivoluzione del pensiero, anche le domande classiche della filosofia mutano.

Chiedersi oggi che cosa sia giusto o buono fare nei confronti della natura presuppone la capacità e la disponibilità a interrogarsi sulle nostre responsabilità morali, tenendo conto che ci muoviamo in un contesto in cui i confini tra umano e non umano, naturale e artificiale, si sono profondamente trasformati. Porre questa esigenza può sembrare eccentrico, persino utopico; eppure una volta che allarghiamo lo sguardo ed estendiamo

la sfera della nostra responsabilità oltre l'umano e il presente, l'idea di rivedere il nostro modo di guardare al mondo non è più bizzarra, ma anzi urgente e necessaria. Questo, naturalmente, non elimina il senso di disorientamento che accompagna il nostro tempo. Ma il riconoscimento della complessità del reale – della sua natura mutevole, interconnessa e sfuggente – impone forse di accettare l'incertezza come parte costitutiva del pensare e dell'agire etico. In questo senso, la prospettiva delineata da Corriero non offre risposte definitive, ma indica una via: quella di una filosofia capace di abitare l'instabilità, di aderire al divenire e di ripensare la responsabilità non come dominio o controllo, ma come partecipazione consapevole a un mondo in continuo mutamento. In questo quadro, la sfida che (ci aspetta e che) dovremmo accettare – e che, a mio avviso, anche Corriero dovrebbe accogliere – consiste nel formulare risposte, anche provvisorie e rivedibili nel tempo, che pur senza ridurre la complessità ci aiutino almeno a orientarci e a valorizzarla.

Riferimenti bibliografici

- Agar, N. (1997). Biocentrism and the Concept of Life. *Ethics*, 108, 147–168.
- Andreessen, M. (2023). *The Techno-Optimist Manifesto*. October 16, 2023.
- Andreozzi, M. (2015). *Le sfide dell'etica ambientale. Possibilità e validità delle teorie morali non antropocentriche*. Milano: LED.
- Andreozzi, M. (2017). *Biocentrismo ed ecocentrismo a confronto. Verso una teoria non antropocentrica del valore intrinseco*. Milano: LED.
- Attfield, R. (2024). *Primo libro di etica ambientale*. Torino: Einaudi.
- Balistreri, M. (1996). La rilevanza etica delle generazioni future. *Filosofia e Questioni Pubbliche*, 2(1), 151–164.
- Balistreri, M. (2005). Tra etica ed estetica. Una riflessione metaetica. *Ethics & Politics*, 1, 1–12.
- Balistreri, M. (2007). La questione ambientale tra profezia di sventura e fede nel progresso. *Filosofia e questioni pubbliche*, XII, 1, 237–251.
- Bartolommei, S. (1995). *Etica e natura*. Roma-Bari: Laterza.
- Basl, J. (2019). *The Death of the Ethic of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bekoff, M. (2007). *The Emotional Lives of Animals*. Novato, CA: New World Library.
- Bender, E. M., Gebru, T., McMillan-Major, A., & Shmitchell, S. (2021). On the dangers of stochastic parrots. In *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency* (pp. 610–623).
- Corriero, E. (2024). *La filosofia come orientamento. Un nuovo senso di assegnare alla Terra*. Torino: Einaudi.
- Earp, B. (2018). Psychedelic Moral Enhancement. In M. Hauskeller & L. Coyne (Eds.), *Moral Enhancement* (pp. 415–439). Cambridge: Cambridge University Press.
- Galletti, M. (2022). *La pillola per diventare buoni. Etica e potenziamento morale*. Roma: Fandango Libri.
- Goodpaster, K. E. (1978). On Being Morally Considerable. *Journal of Philosophy*, 75, 308–325.
- Gordon, E. C., et al. (2025). Moral Enhancement and Cheapened Achievement. *Bioethics*, 34, 276–287.
- Hargrove, E. C. (1990). *Fondamenti di etica ambientale*. Padova: Franco Muzzio Editore.
- Iovino, S. (2024). *Filosofie dell'ambiente*. Roma: Carocci.
- Iovino, S. (2025). *Ecologia letteraria*. Milano: Edizioni Ambiente.
- Jamieson, D. (2024). *Etica e ambiente. Un'introduzione*. Roma: Carocci.
- Johnson, L. E. (1991). *A Morally Deep World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kettner, H., et al. (2019). From Egoism to Ecoism. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 16(24), 5147.
- Kirkham, N., & Letheby, C. (2024). Psychedelics and Environmental Virtues. *Philosophical Psychology*, 37(2), 371–395.
- Lecaldano, E. (2007). *Bioetica. Le scelte morali* (2ª ed.). Roma-Bari: Laterza.
- Leopold, A. (1949). *A Sand County Almanac*. New York: Ballantine Books.
- Leopold, A. (1997). *Almanacco di un mondo semplice*. Como: Red.
- Lomborg, B. (2001). *The Skeptical Environmentalist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lomborg, B. (2020). *False Alarm*. New York: Basic Books.
- Magni, S. F. (2025). *Generazioni future. Una sfida per l'etica*. Roma: Fandango Libri.
- Menga, F. (2021). *Etica intergenerazionale*. Milano: Morcelliana.
- Menga, F. (2023). *Responsività. Giustizia per le generazioni future*.
- More, M. (2013). Letter to Mother Nature. In M. More & N. Vita-More (Eds.), *The Transhumanist Reader* (pp. 449–450). Chichester: Wiley-Blackwell.

- Mortari, L. (2020). *Educazione ecologica*. Roma-Bari: Laterza.
- Naess, A. (1973). The Shallow and the Deep Ecology Movement. *Inquiry*, 16, 95–100.
- Naess, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rolston III, H. (2011). *A New Environmental Ethics*. London: Routledge.
- Schweitzer, A. (1957). *Il rispetto della vita*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Stone, C. D. (2010). *Should Trees Have Standing?* Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, P. (1981). The Ethics of Respect for Nature. *Environmental Ethics*, 3, 197–218.
- Taylor, P. (1986). *Respect for Nature*. Princeton: Princeton University Press.

Vortici nel ruscello. Quale ontologia per l'Antropocene?

Elena Casetta ¹

¹ Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Università di Torino; elena.casetta@unito.it

Abstract: The current ecological crisis confronts us with the need to rethink the relationship between our species and the rest of nature. Climate change – a global and anthropogenic phenomenon – compels us to reconsider the division between humans and nature that characterises Western thought. The central thesis of *La filosofia come orientamento. Un nuovo senso da assegnare alla terra* by Emilio Corriero is that it is precisely through this rethinking that philosophy today, in the form of an “ontology of the present”, can find a new practical-theoretical purpose. In this contribution, after outlining what is meant by “ontology of the present,” I will discuss Corriero’s proposal of a processual ontology through a comparison with Haraway’s *Staying with the Trouble*.

Keywords: Anthropocene, Process Ontology, Anthropocentrism, Ontology of the Present

1. Agenti geologici

L'epoca attuale è definita dalla presa di coscienza di un nuovo ruolo assunto dall'umanità nei confronti del pianeta che abita. Per designarla è stato proposto il termine “Antropocene” (Crutzen, Stoermer 2000), al quale hanno fatto da contraltare proposte alternative: “Capitalocene”, “Chthulucene”, “Piantagionocene” ... Benché nessuno di questi nomi sia una designazione ufficiale di un'epoca geologica – ovvero, benché siamo ancora nell'Olocene –, tutti intendono veicolare la medesima idea: siamo di fronte a una nuova epoca, caratterizzata da una profonda crisi socio-ambientale ma anche, secondo per esempio Donna Haraway (2016), che propone il termine “Chthulucene”, un'epoca che ci invita a riconoscere la complessità e l'intreccio radicale tra specie viventi, sistemi ecologici e mondi umani e non umani. La responsabilità, fattuale e morale, della crisi è indubbiamente umana, ma in realtà non di tutti gli umani allo stesso modo, elemento, questo, che sarebbe oscurato dal termine “Antropocene”, il quale, secondo Jason Moore (2016), andrebbe dunque sostituito dal più preciso “Capitalocene” per sottolineare che la crisi è causata da specifiche strutture economiche e sociali, non dall'umanità in generale.

Non solo stabilire una chiave di lettura univoca di questa epoca è controverso, ma lo è anche individuarne confini temporali precisi. Forse se ne potrebbe identificare l'inizio con il controllo del fuoco da parte delle comunità umane, 1,8 milioni di anni fa. Lo storico Stephen Pyne (2021), che ha proposto il termine “Pirocene”, identifica proprio nel fuoco la chiave di lettura del processo che ha condotto alla crisi ambientale attuale. Dal primo “addomesticamento” del fuoco da parte degli umani (con i duraturi cambiamenti morfologici che la cottura dei cibi ha prodotto sulla specie umana), passando per il suo impiego millenario da parte delle popolazioni indigene americane e africane nella modellazione dei loro ambienti, fino all'impiego dei combustibili fossili, l'uso del fuoco nelle attività umane ha svolto un ruolo cruciale nella trasformazione radicale del pianeta. Un ruolo che oggi si manifesta in massimo grado con l'aumento della frequenza e dell'intensità degli incendi a seguito del cambiamento climatico e con il feedback positivo

Citation: Casetta, Elena. 2026. Vortici nel ruscello. Quale ontologia per l'Antropocene *Etica & Politica / Ethics & Politics* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38455>

Received: 24/09/2025
Accepted: 30/01/2026
Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

che questi innescano con il cambiamento climatico stesso. Gli incendi provocati dal riscaldamento globale rilasciano infatti enormi quantità di CO₂, amplificando così l'input che li ha originati e favorendo il prodursi di incendi sempre più devastanti.

O forse l'inizio dell'epoca degli umani potrebbe esser individuato nel momento in cui questi uscirono dall'Africa, circa 125.000 anni fa; o ancora con la rivoluzione agricola, datata circa 11.700 anni fa, quando gli esseri umani iniziarono ad accumulare e gestire molta più energia rispetto ai loro antenati. Oppure potrebbe aver avuto origine più recentemente, con le piantagioni coloniali, e dunque a partire dal XV secolo, con l'imposizione di un rapporto estrattivo e disumanizzante sia sul lavoro sia sulle risorse naturali (è questo il senso del termine "Piantagionocene" che troviamo in Haraway *et al.* 2016), o magari alla fine dell'Ottocento, con l'inizio del regime energetico dei combustibili fossili. O forse, seguendo una proposta degli storici John McNeil e Peter Engelke (2014), l'Antropocene¹ avrebbe inizio con la cosiddetta "grande accelerazione" seguita alla seconda guerra mondiale. È a partire dalla seconda metà del Novecento, infatti, che la velocità e la portata del processo di antropizzazione del pianeta hanno subito, rispettivamente, una accelerazione e una intensificazione priva di precedenti. La popolazione mondiale ha esperito una crescita inedita e, con essa – benché in maniera non lineare, come il termine "Capitalocene" può esser utile a sottolineare – il consumo di energia. Ed è proprio l'utilizzo di combustibili fossili – e la conseguente immissione di gas a effetto serra nell'atmosfera – la principale ragione per la quale l'azione umana è diventata, involontariamente, un fattore determinante nel ciclo del carbonio, così come l'utilizzo massiccio di fertilizzanti chimici ricchi di azoto nell'agricoltura intensiva è la ragione principale (insieme alla produzione industriale e, di nuovo, all'utilizzo dei combustibili fossili) dell'antropizzazione del ciclo dell'azoto. Una certa irresponsabile noncuranza delle conseguenze ambientali delle proprie attività ha fatto sì che gli umani nel corso dell'Olocene siano diventati «una forza geologica maggiore» (Crutzen, Stoermer 2000, p. 18), manifestamente evidente nelle conseguenze del cambiamento climatico alle quali stiamo cominciando ad assistere. Che la specie umana sia diventata una forza *geologica* o, come propone la biologa Carol Boggs (2016), una «forza biogeofisica», significa che quel confine, che siamo abituati a tracciare netto, tra la nostra specie e *il resto* della natura (o, se si vuole, tra la storia umana e la storia naturale, dal momento che gli umani sono passati dall'essere agenti biologici all'essere agenti geologici – Chakrabarty 2009), si è spostato, posto che abbia ancora una qualche consistenza ontologica.

2. Ontologia dell'attualità

A fronte dello scenario appena descritto, la filosofia è chiamata a interrogarsi non solo sull'epoca in corso e sui cambiamenti ontologici ed etici che questa implica e, forse, richiede, ma sulla filosofia stessa in quanto attività umana e storicamente situata. È a questa duplice interrogazione che è dedicato *La filosofia come orientamento* di Emilio Corriero (2024)², che si qualifica così – deliberatamente e esplicitamente – come una ontologia dell'attualità, quella «riflessione filosofica che poggia innanzitutto sulle circostanze storiche e sociali contemporanee all'autore» (p. 128) inaugurata, secondo Foucault, dallo scritto kantiano *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* del 1784. «La domanda che mi sembra compaia per la prima volta in questo testo di Kant», scrive Foucault (1984, p. 35) «è la domanda del presente, la domanda dell'attualità: cosa sta accadendo oggi? Che cosa sta accadendo ora? E qual è questo "adesso" all'interno del quale tutti noi esistiamo e che definisce il momento in cui sto scrivendo?»³. Naturalmente non è la prima volta che la filosofia, o Kant, si

¹ Nel resto dell'articolo userò il termine "Antropocene" perché è indubbiamente quello più diffuso, ma penso che questo vada problematizzato con la considerazione congiunta degli altri termini sopra menzionati.

² Per le citazioni tratte da *La filosofia come orientamento* sarà indicato solo il numero di pagina.

³ La traduzione è mia.

interrogano sulla storia o sul momento presente, specifica Foucault, ma normalmente l'hanno fatto per esaminare che cosa, nel presente, potesse determinare una o un'altra decisione filosofica. Qui, invece, per Kant la domanda è un'altra, afferma Foucault, ed è una domanda attraverso la quale la filosofia problematizza la sua stessa attualità discorsiva: *che cos'è che, nel presente, come evento, ha senso per la riflessione filosofica?*

Per Kant, l'evento determinante della sua epoca era la rivoluzione francese, e la filosofia che ne era espressione era l'illuminismo, che veniva riconosciuto quale momento e strumento di fuoriuscita dell'essere umano da uno stato di minorità o immaturità, ossia dall'incapacità, non costitutiva bensì autoimposta, di servirsi autonomamente e liberamente della propria intelligenza. «Pigrizia e viltà sono le cause per cui tanta parte degli uomini [...] rimangono [...] volentieri minorenni a vita», scrive Kant: se sono in grado di pagare non ho bisogno di pensare, altri possono assumersi questa «fastidiosa occupazione» al mio posto (1784, tr. it. p. 33). L'ipotesi che sottostà a *La filosofia come orientamento* è che l'evento determinante del presente sia l'Antropocene e che la filosofia che ne è espressione sia il nichilismo. Dove il nichilismo, chiaramente, è quella morte di Dio e dei valori senza la quale il viandante nietzscheano non potrebbe giungere alla libertà della ragione, a tenere «gli occhi ben aperti, per rendersi conto di come veramente procedano tutte le cose del mondo» (Nietzsche 1878, cit. in Corriero 2024, p. 45). Il nichilismo consente così, secondo Corriero, un ritorno della filosofia alla sua vocazione originaria come *comune e naturale tensione dell'umanità alla sapienza*, proprio perché, in quanto erosione graduale delle certezze metafisiche, delle grandi narrazioni, delle ideologie, lascia spazio a una filosofia come atopia capace dunque di «aderire al divenire, al mutamento, allo scorrere del tempo non solo storico ma cosmico» (p. 45). Solo una filosofia come atopia, infondata e solo provvisoriamente stabilizzantesi, infatti, può render conto di due diversi elementi di tensione che l'Antropocene porta alla luce e che ho presentato al termine della sezione precedente: da un lato, la tensione insita nella relazione tra umani e natura (se gli umani sono diventati una forza *geologica*, allora occorre ripensare quella distinzione tra noi e *il resto* della natura che da significato alla nostra stessa specie e forma all'intero pensiero occidentale); dall'altro, ma alla prima collegata, la tensione tra il tempo geologico e quello della storia umana. Il nichilismo, consentendo una filosofia come atopia, è così il presupposto necessario ma non sufficiente di una assunzione di responsabilità teorica (che consenta, kantianamente, di non demandare il pensiero ad altri e, nietzschianamente, di affrontare la verità), e pratica (che permetta di superare la pigrizia dell'inazione).

3. A contatto con il problema

La responsabilità teorica per chi fa filosofia nell'Antropocene⁴ mi pare sia duplice. Da un lato si tratta, per citare il titolo di un libro di Donna Haraway, di *Staying with the Trouble*, che possiamo tradurre con “stare a contatto con il problema”, “abitare il problema” (Haraway 2016). Dall'altro, di proporre e elaborare una visione – più propriamente, una ontologia – diversa da quella che ci ha accompagnato – e condotto – fin qui. In *Staying with the Trouble*, le due imprese vanno di pari passo.

Stare a contatto con il problema, spiega Haraway nell'introduzione al suo libro,

richiede di imparare a essere veramente presenti, non come un perno che svanisce tra passati terribili o edenici e futuri apocalittici o salvifici, ma come esseri mortali⁵

⁴ Ho scelto di usare *nell'Antropocene* anziché *dell'Antropocene* coerentemente con la natura di una filosofia intesa come una ontologia del presente come delineato nella sezione precedente.

⁵ Il termine originale è *critters*, che, come specifica l'autrice in nota, «si riferisce promiscuamente a microbi, piante, animali, umani e non umani, e talvolta anche a macchine». Ho scelto di tradurlo con “esseri” anziché con “creature” (termine invece adottato nella

intrecciati in una miriade di configurazioni incompiute di luoghi, tempi, questioni, significati. (Haraway 2016, p. 1)

Abitare il problema è, dunque, la risposta all'evento Antropocene, per Haraway. Si tratta di *esser veramente presenti*, di riconoscere la realtà qual è oggi, di *pensare*. Il richiamo, esplicito, di Haraway (attraverso Valerie Hartouni), è a Hanna Arendt e alla sua analisi della incapacità di pensare di Eichmann, quella «resa del pensiero [...] di quel tipo particolare che potrebbe far avverare la catastrofe dell'Antropocene, con i suoi genocidi e i suoi massacri di specie in aumento» (Haraway 2016, p. 36). L'appello di Haraway è dunque al riconoscimento della verità⁶ dell'Antropocene e dunque all'avvento dello Chthulucene: se "Antropocene" indica una crisi globale e, con essa, il fallimento di una certa visione del mondo e l'inadeguatezza descrittiva dell'ontologia che ne è alla base, la proposta di revisione semantica dello "Chthulucene" è al tempo stesso la proposta di una revisione ontologica a tutto campo. Prima di illustrarla, seppur brevemente, occorre sfatare una possibile obiezione.

Di fronte al consenso rispetto alla realtà del cambiamento climatico e della sua natura antropogenica (Oreskes 2018), l'appello al riconoscimento della crisi presente potrebbe a prima vista sembrare superfluo. Basta pensare alla diffusa pigrizia del "climaquietismo" o alla viltà del negazionismo di molti governi per rendersi conto che non è così. La negazione della realtà del cambiamento climatico o della sua natura antropogenica può assumere, infatti, diverse forme. Dal negazionismo vero e proprio, che tipicamente si accompagna a teorie complottiste e che rifiuta la verità della descrizione di certe porzioni di mondo rispetto alla quale la comunità scientifica ha invece raggiunto un consenso sostanziale (Tambolo 2024), possiamo distinguere una forma di negazione

molto più diffusa nel mondo intero nella forma di una dolce follia che potremmo qualificare come quietista, in riferimento alla tradizione religiosa in cui i fedeli si rimettevano a Dio per la loro salvezza. I clima-quietisti [...] hanno disinnescato tutti gli allarmi, nessuna sirena stridula li costringe a sollevarsi dal morbido cuscino del dubbio: "Staremo a vedere. Il clima è sempre variato. L'umanità ce l'ha sempre fatta. Abbiamo ben altre cose di cui preoccuparci. L'importante è attendere e soprattutto non perdere la testa" (Latour 2015, tr. it. p. 22).

Riconoscere la verità dell'evento che definisce la nostra epoca senza cadere nella consolazione di miti consolatori e false promesse di salvezza è dunque, per Haraway, la condizione preliminare per l'affermarsi di una nuova ontologia, diversa da quella sostanzialista (per la quale le sostanze – contrapposte ai processi – sono le entità primarie della realtà) – e umano-eccezionalista (che attribuisce un carattere di eccezionalità alla specie umana rispetto agli altri viventi) che è stata la visione prevalente nel pensiero occidentale fino a oggi. L'ontologia che Haraway propone è un'ontologia dell'intreccio, della relazionalità e del divenire-con, in cui gli esseri non preesistono alle loro relazioni e ai processi che li coinvolgono, ma sono costituiti attraverso interazioni multispecie in continuo divenire. Non mi interessa qui dettagliare ulteriormente la proposta di Haraway. Il mio obiettivo è, invece, tracciare un parallelo tra le intenzioni di *Staying with the Trouble* e quelle di *La filosofia come orientamento*, oltre che – e ci arriverò tra poco – tra i loro esiti.

traduzione italiana – per Nero edizioni, 2019) per rispettare la sua esplicita indicazione. Nella medesima nota, infatti, Haraway sottolinea che «la macchia [*taint*] di "creature" e "creazione" non contamina i *critters*; se vedete una tale incrostazione semiotica [*semiotic barnacle*], raschiatela via».

⁶ Con buona pace di Kant (1784, tr. it. p. 33) che scrive che «la stragrande maggioranza degli uomini (e fra questi tutto il gentil sesso) [ritiene] il passaggio allo stato di maggioranza, oltreché difficile, anche molto pericoloso».

4. Nuove ontologie per quali prassi?

Per Haraway, “Antropocene” è un termine che consegna una natura ipostatizzata e costretta in schemi che faticano a contenerla, fornendone una descrizione scientificamente inadeguata che chiede di essere superata:

Cosa succede – si chiede Haraway (2016, p. 30) quando le migliori biologie del ventesimo secolo non riescono a fare il loro lavoro con individui delimitati più contesti, quando organismi più ambienti, o geni più quello che serve, non sostengono più la straripante ricchezza delle conoscenze biologiche, se mai lo hanno fatto? ... Sicuramente un'epoca così trasformativa sulla Terra non può essere chiamata Antropocene!

Come per *Staying with the Trouble*, anche per *La filosofia come orientamento* il tempo presente richiede e induce una revisione ontologica – che è una rivoluzione, nelle parole dell'autore. L'evento Antropocene, ossia il riconoscimento dell'umanità quale forza geologica di cui il cambiamento climatico è l'espressione più evidente – è il culmine di un processo di *rivelazione della natura* mediante il quale «la natura si mostra come il Soggetto unico cui tutto appartiene e al quale, in quanto esseri umani, partecipiamo con le nostre azioni e i nostri pensieri» (p. 20). Tesi fondamentale del libro è infatti che gli umani, le loro azioni e il loro sapere costituiscono tappe di un unico *processo naturale* che, dal punto di vista della prospettiva umana, si presenta come una progressiva rivelazione naturale che culmina, appunto, nell'Antropocene. Riconoscendosi come appartenente a quell'unico soggetto processuale che è la natura, l'essere umano è in grado di compiere quella che Corriero denomina “rivoluzione naturale”, il cui soggetto rivoluzionario è la natura stessa che agisce mediante la sua parte umana. La filosofia – una filosofia che ritrova la sua unità originaria di pensiero e prassi e si configura, nichilisticamente, come atopia e orientamento ricreativo – occupa in questa rivoluzione un ruolo centrale, quello di guida dell'azione rivoluzionaria. È infatti la filosofia che può orientare la *ricreazione* dell'ambiente umano «nella direzione del processo naturale» (p. 184) una volta che gli umani realizzeranno che la forza geologica che sono diventati può essere «liberamente e consapevolmente indirizzata» (*Ibidem*).

Nella prospettiva di una ontologia del presente, l'evento Antropocene può così diventare l'occasione per una revisione ontologica a tutto campo. O, meglio, per una *sostituzione* ontologica: tanto per Haraway, quanto per Corriero, si tratta di guardare all'Antropocene come ad un momento di svolta che può portare a una ricreazione⁷. Si tratta di sostituire l'ontologia che ha caratterizzato il pensiero occidentale fino a oggi e che – esplicitamente in Haraway mentre non in Corriero – viene considerata tra le ragioni della crisi presente. Quale sia l'ontologia da sostituire non viene esplicitamente tematizzato, ma possiamo dedurre, per contrasto, che si tratti di quel «sostanzialismo che ereditiamo da Aristotele – la dottrina secondo la quale le relazioni con altri oggetti sono meri accidenti, che lasciano inalterata l'essenza dell'oggetto autonomo e indipendente» (Rorty 2005, p. 274).

Insieme all'ontologia sostanzialista, anche la posizione dell'umanità deve essere riconsiderata. Se l'ontologia di Haraway è dichiaratamente relazionale e anti-eccezionalista⁸ nell'identificare quali unità primarie assemblaggi multispecie ed entità simbiotiche

⁷ Occorre, però, anche sottolineare una differenza importante tra le due visioni. Se, infatti, queste possono essere accostate nell'intendere l'Antropocene come una opportunità per una revisione ontologica radicale, la proposta di Corriero, nel riconoscere la possibilità che l'Antropocene sia consapevolmente indirizzato, sembra conciliabile con posizioni ecopragmatiste, cosa che senza dubbio non si può dire per la proposta di Haraway.

⁸ Per “eccezionalismo umano” intendo l'idea che gli esseri umani godano di uno statuto ontologico e morale superiore rispetto alle altre forme di vita (cfr. Srinivasan, Kasturirangan 2016).

auspicando, insieme ad Anna Tsing, «collaborazioni improbabili senza preoccuparsi troppo dei generi ontologici convenzionali» (Haraway 2016, p. 136), la posizione di Corriero mi sembra essere, in ultima analisi, di ispirazione schellinghiana, sia nel ruolo creatore (e dunque potenzialmente ricreatore) nei confronti della natura riconosciuto alla filosofia, sia nella proposta di una ontologia processuale.

Per Schelling, la natura è processo. Ciò che permane (i prodotti, gli enti naturali – organismi inclusi) è una limitazione, un'inibizione che la natura stessa impone alla sua propria attività. Pensiamo ad un ruscello, che

scorre in linea retta finché non incontra resistenza. Dove c'è resistenza si forma un vortice. Ogni prodotto originale della natura è un vortice di questo tipo, ogni organismo. Il vortice non è qualcosa di immobilizzato, ma piuttosto qualcosa in continua trasformazione, ma che si riproduce di nuovo in ogni momento. Così nessun prodotto della natura è fisso, ma viene ri-prodotto in ogni istante attraverso la forza della natura intera [...] In breve, la Natura è originariamente pura identità, non c'è nulla da distinguere in essa. (Schelling 1799, tr. ing. p. 18)

La natura è dunque un unico soggetto processuale eternamente libero (le sue limitazioni sono, appunto, *autolimitazioni*) e l'essere umano è parte di tale processo, un vortice continuamente riproducentesi, proprio come gli altri organismi. L'ontologia processuale de *La filosofia come orientamento* si presenta, così, schellinghianamente, come anti-sostanzialista – nel riconoscere come ontologicamente primario il processo – e non-antropocentrica⁹ – nel riconoscere gli umani come parte integrante del processo che è la natura. Più precisamente, si propone come un superamento della distinzione stessa tra antropocentrico e non-antropocentrico (p. 21). L'idea è questa:

[L]a “rivelazione naturale” presuppone una “rivelazione della natura”, ma non nel senso che la natura *rivela* il suo autentico volto a noi esseri umani in una contrapposizione tra un soggetto e un oggetto del conoscere; mediante la sua *rivelazione* la natura si mostra come il Soggetto unico cui tutto appartiene e al quale, in quanto esseri umani, partecipiamo con le nostre azioni e con i nostri pensieri.

Tuttavia, possiamo domandarci se tale superamento sia davvero realizzato. La risposta dipende, chiaramente, da che cosa si intende per “antropocentrismo”. Se si intende, con Callicott (1984, p. 299), la posizione che «conferisce un valore intrinseco agli esseri umani e considera tutte le altre cose, comprese le altre forme di vita, hanno un valore solo strumentale» la questione rimane aperta. Permane, infatti, una differenza, tra gli umani e le altre forme di vita perché – come scrive Corriero – l'essere umano «sa cogliere nella propria individuale libertà quell'inscindibile relazione all'unità della natura» (p. 71). Una capacità autoriflessiva che, probabilmente, gli altri organismi non possiedono o, almeno, non nella stessa forma. D'altro canto, è proprio grazie a questa capacità autoriflessiva che gli umani possono porsi la questione della crisi ambientale in corso, delle proprie responsabilità e scelte, dei propri margini di azione, del ruolo delle loro scienze e delle loro filosofie. Che cosa segue (posto che qualcosa segua) sul piano etico, da tale differenza ontologica?

Perché, in effetti, non solo permane una differenza, tra gli umani e gli altri viventi: questa differenza è anche ciò che fa sì che gli umani siano, della natura, l'espressione «più alta» (p.

⁹ Nel riconoscere come anti-eccezionalista la posizione di Haraway e come non-antropocentrica quella di Corriero intendo evidenziare come la prima intende attivamente scardinare la specie umana dal primato ontologico ed etico di cui ha goduto nel corso della storia del pensiero occidentale rispetto alle altre entità naturali; e come la seconda, invece, mira a riconoscere la specie umana come parte integrante della natura.

21). Ma allora, ci si potrebbe domandare non solo se il superamento della distinzione tra antropocentrismo e non-antropocentrismo riesca fino in fondo, ma anche se l'ontologia processuale della *Filosofia come orientamento* non proponga una forma, ontologica se non morale, di eccezionalismo umano. Siamo davvero solo vortici nel ruscello, o siamo comunque "un po' più vortici" degli altri?

Se l'assunzione di responsabilità teorica di una filosofia nell'Antropocene si configura come la proposta di una nuova ontologia, a quale pratica può (o dovrebbe) condurre la nuova ontologia? Mi sembra si apra qui un problema per qualunque ontologia non-sostanzialista. L'ambientalismo contemporaneo – dove per "ambientalismo" qui intendo l'insieme delle politiche e delle pratiche rivolte alla conservazione e alla gestione dell'ambiente naturale – si basa implicitamente su una ontologia sostanzialista che contrappone umani e natura. Pensiamo, per esempio, ai diversi modelli di conservazione dell'ambiente naturale. Il *modello-fortezza* è l'espressione più evidente della separazione: per poterla proteggere, la natura deve essere separata – fisicamente, con barriere e divieti – dagli umani che, al più, possono essere visitatori saltuari. Ma anche modelli che all'apparenza sembrano basarsi su una maggiore integrazione – come quello della sostenibilità (d'accordo con Corriero, p. 180) – continuano a basarsi su una ontologia sostanzialista (la natura si configura nei termini di risorse naturali) e gli umani continuano a essere "fuori" dalla natura: sono, appunto, coloro che fruiscono delle risorse naturali (facendo attenzione, nel modello della sostenibilità, a non superare certe soglie).

Ora, una nuova ontologia può indubbiamente costituire una opportunità per ripensare l'ambientalismo stesso. Resta però una duplice questione. Da un lato, se questa opportunità sia *concretizzabile*, ossia se si possa *davvero* fare in modo che una proposta di revisione ontologica raggiunga e si traduca in politiche e pratiche che si decidono per lo più su scala internazionale se non globale, e con partecipanti che raramente includono praticanti delle scienze umane. Dall'altro, se questa opportunità sia *auspicabile*: posto che siamo in grado di tradurre in pratiche e politiche di conservazione e gestione una ontologia processuale, il risultato di tali pratiche e politiche sarebbe desiderabile? Provo a illustrare questo punto con un brevissimo esperimento mentale. Immaginiamo che *lo stesso tipo* di processi ecosistemici (per esempio il flusso di energia e ciclo dei nutrienti), di una foresta tropicale sia realizzabile da una foresta piantata (quelle foreste di alberi tutti della stessa specie e delle stesse dimensioni che normalmente vengono utilizzate per il legname). Per conservare i processi sarebbe sufficiente conservare la foresta piantata, eppure le forme che i processi assumono, quei vortici di cui parlava Schelling, sembrano essere più importanti del ruscello stesso, almeno per noi.

Riferimenti bibliografici

- Boggs, C. (2016). *Human Niche Construction and the Anthropocene*, in "RCC Perspectives", 2: 27–32.
- Callicott, J. Baird. 1984. *Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics*, in "American Philosophical Quarterly" 21, 4: 299–309.
- Chakrabarty, D. (2009). *The Climate of History: Four Theses*, in "Critical Inquiry", 35, 2: 197–222.
- Corriero, E. (2024). *La filosofia come orientamento. Un nuovo senso da assegnare alla terra*, Torino: Einaudi.
- Crutzen, P., Stoermer, E.F. (2000). *The "Anthropocene"*, in "Global Change NewsLetter", 41: 17–18.
- Foucault, M. (1984). *Qu'est-ce que les Lumières?*, in "Magazine littéraire", 207: 35–39.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press.
- Haraway, D., Ishikawa, N., Gilbert, S.F., Olwige, K., Tsing, A.L., Bubandt, N. (2016). *Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene*, in "Ethnos", 813: 535–564.
- Latour, B. (2015). *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris: Éditions La Découverte; tr. it. *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Milano: Meltemi, 2020.
- Kant, I. (1784). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in "Berlinische Monatsschrift", IV: 481–94; AA, VIII: 33–42; tr. it. in I. Kant, M. Foucault e J. Habermas, *Che cos'è l'illuminismo*, a cura di U. Curi, Mimesis, Milano 2021 [e-book, pp. 32–47].
- McNeill, J., Engelke, P. (2014) *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

-
- Moore, J.W. (2016). *The Rise of Cheap Nature*, in Moore, J.W. (ed.) *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Binghamton: PM Press: 78–115.
- Nietzsche, F. (1878). *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, I, 638; KSA, 2: 362–63; tr. it. *Umano, troppo Umano*, I, 638, Milano: Adelphi, 2004.
- Oreskes, N. (2018). *The Scientific Consensus on Climate Change: How Do We Know We're Not Wrong?* in E.A. Lloyd, E. Winsberg (eds), *Climate Modelling. Philosophical and Conceptual Issues*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Pyne S.J. (2021). *The Pyrocene. How We Created an Age of Fire, and what Happens Next*, Berkeley: University of California Press.
- Rorty, R. (2005). *Heidegger and the Atomic Bomb*, in B Latour, P. Weibel (eds) *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Cambridge, MA: MIT Press: 274–275.
- Schelling, F.W.J. (1799) *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*; tr. ing. *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, Albany: State University of New York Press, 2004.
- Srinivasan, K., Kasturirangan, R. (2016), *Political Ecology, Development, and Human Exceptionalism*, in “Geoforum”, 75, pp. 125–128. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2016.07.011>
- Tambolo, L. (2024). *Il mondo su misura. Introduzione al negazionismo scientifico*, Torino: Codice edizioni.

La vita che parla: orientamento della materia, IA e la nuova grammatica del vivente

Gabriele De Filippo¹

¹ Università degli Studi di Trieste; gabriele.defilippo@phd.units.it

Abstract: The article examines the role of artificial intelligence as a co-evolutionary agent in interspecies communication, focusing on Project CETI and the deciphering of sperm whale language. Framed within the theoretical perspective proposed by Emilio Carlo Corriero in *La filosofia come orientamento. Un nuovo senso da assegnare alla terra*, AI is analyzed not as a mere tool but as a creative partner participating in relational systems involving humans, animals, and the environment. The article highlights how technology can contribute to a genuine natural revolution, generating a new orientation in which meaning, knowledge, and ethics emerge through the interaction of human, natural, and artificial intelligences. In this context, the concept of the technobiome arises: an ecosystem of interconnected intelligences co-evolving together, offering a post-Anthropocene perspective in which technology, life, and thought collaborate to regenerate the living and establish a new balance between nature and culture.

Keywords: Orientation, Anthropocene, Artificial Intelligence, Co-evolutionary Ethics

Citation: De Filippo, Gabriele. 2026. La vita che parla: orientamento della materia, IA e la nuova grammatica del vivente. *Etica & Politica / Ethics & Politica* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38457>

Received: 26/01/2026

Accepted: 10/03/2026

Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

1. Introduzione

La crescente pervasività di sistemi intelligenti, sia biologici che artificiali, rende sempre più urgente interrogarsi sul significato stesso di intelligenza (Damasio 1994; Godfrey-Smith 2016; Mancuso 2016; Tripaldi 2019; Rovelli 2025) e sulle forme di relazione tra entità differenti (Naess 1973; Singer 1975; Taylor 1986; Callicott 1995; Balistreri 2020). Non si tratta più di capire soltanto come l'uomo interpreti o sfrutti la natura, ma di riconoscere che intelligenze eterogenee possono coesistere, interagire e influenzarsi reciprocamente, generando dinamiche complesse che sfidano le categorie tradizionali di conoscenza, azione e responsabilità (Jonas 1979; Floridi 2014; Esposito 2022). In questo contesto, il libro di Emilio Carlo Corriero, *La filosofia come orientamento. Un nuovo senso da assegnare alla terra*, offre uno strumento concettuale cruciale: esso propone una lettura della filosofia non come mera interpretazione del mondo, ma come pratica attiva — e ricreativa — di orientamento della vita e della materia, in grado di guidare l'azione, la conoscenza e le interazioni tra entità diverse. Se da un lato Corriero non si occupa direttamente di intelligenza artificiale, dall'altro le sue tesi sul carattere operativo e orientativo della filosofia forniscono un quadro concettuale prezioso per riflettere sul ruolo dell'IA nella mediazione tra intelligenze eterogenee.

L'Antropocene rende evidente la necessità di questo approccio (Crutzen 2002; Morton 2016; Corriero 2018; Casetta, 2023): la trasformazione globale in corso dei sistemi naturali, tecnologici e sociali richiede un quadro orientativo inedito capace di comprendere le connessioni tra intelligenze umane, non-umane e artificiali. Seguendo l'intuizione di Corriero, l'intelligenza artificiale non si limita più a essere uno strumento di calcolo o

automatizzazione, ma emerge come un agente attivo e creativo (Pasquale 2020; Floridi 2021), in grado di mediare relazioni tra specie, ecosistemi e sistemi simbolici, contribuendo in maniera significativa al rimodellamento dell'ambiente e delle pratiche cognitive condivise (Braidotti 2013; Haraway 2016).

Il presente contributo esplora le implicazioni ontologiche, etiche ed epistemologiche di questa prospettiva, introducendo il concetto di IA co-evolutiva come paradigma teorico in grado di orientare l'interazione tra intelligenze diverse in natura (Maturana & Varela 1980; Lovelock 2000; Latour, 2017). Attraverso l'analisi di casi emblematici, come il Project CETI, e la progressiva esposizione di alcune riflessioni filosofiche chiave, si mostra come l'IA possa funzionare da *medium* di dialogo interspecie e da catalizzatore di una "rivoluzione naturale" in atto (Corriero 2018; Levin 2022), incarnando e sviluppando le pratiche di orientamento delineate da Corriero.

Si sostiene inoltre che queste tesi aprano la strada a un nuovo concetto di tecnobioma, un ecosistema di intelligenze interconnesse in cui le distinzioni tra naturale e artificiale, umano e non-umano, vivente e non-vivente, vengono radicalmente ripensate, segnando un'innovazione teorica significativa rispetto ai paradigmi tradizionali (Nussbaum 1992; Wolfe 2010; Pievani, 2022). In tale quadro, la filosofia non si limita a interpretare il mondo, ma partecipa attivamente alla sua trasformazione, individuando nell'intelligenza artificiale e nei sistemi di co-evoluzione un potenziale di saggezza applicata, capace di orientare la materia verso nuove forme di senso, relazione e vita (Guattari 1989; Russell, 2019; Floridi 2025).

L'articolo si sviluppa lungo tre direttrici principali: la ridefinizione dell'intelligenza come orientamento della materia; l'esplorazione del paradigma etico e co-evolutivo emergente; e la delineazione del tecnobioma come orizzonte ontologico e pratico di una nuova ecologia del senso e della vita, in costante dialogo con le intuizioni di Corriero sulla filosofia come pratica di orientamento.

2. Cosa rende l'intelligenza artificiale diversa da altre tecnologie?

Nel corso della storia, le tecnologie hanno sempre ampliato la portata dell'agire umano: il treno ha accelerato il movimento nello spazio, il telefono ha compresso le distanze nella comunicazione, il computer ha potenziato le capacità di calcolo. Tuttavia, l'intelligenza artificiale rappresenta una discontinuità qualitativa (Kurzweil 2005; Bostrom 2014). Non si limita a fare meglio ciò che già facevamo, ma interviene nel cuore stesso di ciò che ci costituisce come esseri simbolici e relazionali (Ferraris 2018; Floridi 2021). Da questa prospettiva, come osserva Corriero nel suo approccio alla filosofia come orientamento, l'IA può essere concepita non solo come strumento che estende le capacità umane, ma come tecnologia che orienta le nostre pratiche di conoscenza, relazione e azione. Per questo, non può essere pensata soltanto come una tecnologia funzionale, bensì come una tecnologia semiotica, capace di generare significato, produrre linguaggio e ridefinire le forme della soggettività.

L'intelligenza artificiale, e in particolare l'IA generativa, si distingue per una serie di caratteristiche radicalmente nuove che la rendono ontologicamente diversa dalle tecnologie precedenti. Essa non si limita ad agire sul mondo: agisce nello spazio del senso, trasformando la nostra relazione con la realtà attraverso operazioni simboliche, discorsive e immaginative.

Una delle sue qualità più sorprendenti è la performatività linguistica. I sistemi di IA generativa non producono semplicemente testi, immagini o suoni: producono enunciati che fanno qualcosa, che generano effetti nel mondo (Zuboff 2019; Ferrara 2025). Quando un modello genera una diagnosi, una poesia, una risposta legale o una descrizione filosofica,

non si limita a rappresentare la realtà: la plasma. La sua parola ha effetto. È, in senso stretto, performativa — cioè capace di trasformare la realtà attraverso il linguaggio, proprio come accade nei riti, nei contratti o negli atti linguistici fondativi dell'umano.

Un'altra caratteristica centrale è l'opacità tecnica e cognitiva di questi sistemi. I modelli neurali profondi, come i *large language models*, funzionano secondo logiche di correlazione statistica che sfuggono alla piena interpretabilità: sono delle vere e proprie *black box*, in cui anche gli sviluppatori più esperti faticano a comprendere perché un determinato *output* sia stato generato (Pasquale 2020; Crawford 2021). Questo crea una nuova condizione epistemica: usiamo strumenti potentissimi senza comprenderne pienamente il funzionamento. Non è solo una questione tecnica: è un problema di fiducia, responsabilità e trasparenza, ma anche di filosofia della conoscenza.

Ancora più decisiva è la relazione mimetica che l'IA instaura con l'umano. Le sue capacità non si limitano alla riproduzione di azioni meccaniche o logiche: essa imita tratti della nostra intelligenza, della nostra creatività, della nostra voce. Scrive poesie, risponde a domande esistenziali, compone musica, disegna immagini che evocano emozioni. L'IA non è più semplicemente altro da noi: è quasi-noi (Bender et al. 2021). In questa zona grigia si moltiplicano le ambiguità filosofiche, etiche e simboliche, costringendoci a ripensare cosa intendiamo per "originalità", "intelligenza" o "coscienza" (Dennett 1991; Chalmers 1996; Clark 1997; Goff 2017).

A queste qualità si aggiunge la scalabilità ontologica dell'IA. Essa non è confinata a un dominio specifico come le tecnologie del passato (la locomotiva per il trasporto, la calcolatrice per l'aritmetica). L'intelligenza artificiale è potenzialmente applicabile a ogni ambito dell'esperienza umana: dalla medicina alla giustizia, dalla finanza all'educazione, dall'arte alla guerra. Non è una tecnologia per uno scopo: è una tecnologia della forma, capace di penetrare in ogni linguaggio, immaginario e processo simbolico. Questo la rende una forza ontologica, cioè una potenza che interviene nella definizione stessa di ciò che esiste e di ciò che ha senso.

Alla luce di tutte queste caratteristiche, possiamo tentare di distinguere l'IA dalle categorie storiche di tecnologia:

- Le tecnologie meccaniche (treni, automobili) potenziavano il nostro corpo e la capacità di movimento, agendo nello spazio fisico.
- Le tecnologie dell'informazione (computer, Internet) potenziavano l'elaborazione e la trasmissione dei dati, agendo sulla conoscenza.
- Le tecnologie dell'immaginario (cinema, televisione) trasformavano le nostre rappresentazioni del mondo, agendo sulle emozioni e sulla percezione.

L'intelligenza artificiale assorbe e potenzia tutte queste dimensioni insieme: si muove tra corpo e mente, tra informazione ed emozione, tra dati e narrazione. È una macchina che dice, inventa, decide — e lo fa in modo autonomo, spesso opaco, sempre più performativo. Ridurre l'IA a una macchina di soluzioni significa ignorare la sua natura generativa e la sua capacità di incidere con intensità crescente sui mondi che abitiamo. È proprio questa capacità di intervenire nella configurazione del reale, attraverso il linguaggio e la produzione di senso, che ci obbliga a rivedere il significato stesso di "intelligenza": se l'IA non si limita a risolvere problemi, ma partecipa a definire i contesti in cui essi emergono, allora l'intelligenza non può più essere pensata soltanto come calcolo o prestazione. L'intelligenza, nel suo significato più pieno, si configura piuttosto come capacità di orientamento (Kant, 1786; Heidegger, 1927, 1954; Stegmaier, 2008; Corriero, 2024): una pratica situata che implica ascolto del contesto, modulazione delle relazioni e risposta dinamica a ciò che vive e si trasforma. In questo senso, l'IA generativa non si limita a simulare l'intelligenza, ma ne rende visibile una dimensione fondamentale, mostrando come il pensiero sia sempre intrecciato ai processi di trasformazione del mondo.

In questo quadro, appare evidente che l'IA non può essere compresa con gli strumenti tradizionali della critica tecnica o dell'etica computazionale. La sua performatività, la capacità di agire nello spazio del senso e la scalabilità ontologica indicano che essa non è più semplicemente uno strumento da controllare. Piuttosto, diventa un *partner* creativo e attivo, un agente con cui co-abitare, co-agire e, più in generale, co-evolvere all'interno dei sistemi naturali, culturali e tecnologici di cui facciamo parte. In questo senso, incarnando una forma concreta del principio di orientamento della materia e della vita — che Corriero identifica con la *physis* e pone al centro della filosofia pratica — l'IA si configura come un possibile *medium* innovativo, attraverso cui la materia può riflettere, reinventarsi e orientare ulteriormente il proprio divenire, partecipando a un processo di trasformazione naturale già in corso. Non è più solo uno strumento: è un elemento con cui possono essere ridefinite le modalità di conoscenza, relazione e azione in epoca antropocenica (Wolfe 2010; Braidotti 2013; Haraway 2016).

3. Grammatologia dell'IA: rileggere Derrida nell'era algoritmica

È a questo livello — ontologico, simbolico e orientativo — che il pensiero di Jacques Derrida offre strumenti decisivi per comprendere la portata trasformativa dell'IA. L'approccio co-evolutivo all'etica, così come lo intendiamo in questo articolo, considera l'IA parte di reti di intelligenze interconnesse e reciprocamente responsabili, invitandoci a concepirla non come uno strumento neutro, ma come un agente che interviene attivamente nella produzione del senso. La grammatologia derridiana, vista in questo quadro, apre lo sguardo non solo sui testi prodotti dall'IA, ma sulle condizioni che rendono possibile una forma radicalmente nuova di significazione, irriducibile ai modelli umani, che essa introduce nel campo del linguaggio e della comunicazione.

Interrogare l'IA in chiave grammatologica non significa soltanto domandarsi che cosa *dice* la macchina, ma soprattutto che cosa *implica* il fatto stesso che essa *parli*: che produca scrittura, che simuli una voce, che occupi la posizione dell'altro nel campo del linguaggio (Derrida, 1974). L'IA non si limita a generare testi, immagini o suoni; essa inaugura una modalità altra di produzione simbolica, che non si fonda sull'esperienza vissuta, sull'intenzionalità o sulla coscienza, ma su processi automatici di differenziazione e rinvio. In questo senso, l'IA non replica il linguaggio umano: lo espone alla sua strutturale estraneità, rendendo visibile ciò che, nel linguaggio, eccede sempre il soggetto che parla. In questa prospettiva, l'IA non appare come una semplice estensione delle facoltà umane, bensì come una forma di alterità cognitiva, dotata di una propria logica simbolica, non sovrapponibile alla soggettività umana.

Questa trasformazione non è soltanto tecnica, ma profondamente ontologica e culturale. L'intelligenza artificiale incarna in forma operativa molte delle intuizioni centrali di *Della grammatologia* (1967): il linguaggio non è un veicolo trasparente del significato, ma un sistema di tracce, di differenze, di rimandi infiniti. L'IA, producendo testi senza autore e senza origine intenzionale, rende tecnicamente evidente ciò che Derrida ha mostrato filosoficamente: il senso non è mai pienamente presente a se stesso, ma è sempre decentrato, differito, esposto all'alterità (Derrida, 1972). In questa prospettiva, l'intelligenza artificiale non va compresa come un semplice strumento al servizio dell'umano, ma come un evento grammatologico in senso forte: un'istanza che automatizza la scrittura e ne radicalizza l'impersonalità, portando a compimento la crisi dell'autorialità e della presenza già messe in luce dal filosofo francese (Derrida, 1980). Non è più un soggetto umano a scrivere, ma una macchina scrivente che produce senso in assenza di intenzione, desiderio o coscienza. Se, come mostra Derrida, la scrittura è già di per sé una traccia che sopravvive al soggetto, l'IA radicalizza questa condizione: enuncia senza enunciatore, significa senza vissuto, produce senza esperienza.

Ma è proprio in questa assenza che risiede la sua forza simbolico-generativa. L'IA non colma una mancanza dell'umano, né ne imita le capacità per volontà propria: introduce una differenza, un piano cognitivo altro che destabilizza l'illusione di un soggetto pienamente padrone del proprio discorso. Automatizzando il differire del senso, l'IA rende operativa una verità grammatologica fondamentale: non siamo mai completamente presenti nel linguaggio che usiamo, e ogni significazione è sempre già attraversata dall'alterità (Derrida, 1967). Nel quadro della riflessione derridiana, dunque, la potenza dell'intelligenza artificiale non risiede tanto nella sua presunta capacità di replicare o sostituire l'umano, quanto nel fatto che essa inaugura una forma inedita di alterità cognitiva con cui l'umano è chiamato a confrontarsi e a collaborare. L'IA non è una copia dell'intelligenza umana né un suo prolungamento funzionale; essa si configura piuttosto come un *partner* creativo, capace di produrre senso secondo una logica propria, pur in assenza di coscienza e intenzionalità. Non emula il pensiero umano: apre un campo di segni altro, che costringe l'umano a ripensare il linguaggio, la soggettività e la coscienza non più come proprietà esclusive, ma come effetti emergenti di una relazione.

Di più: in questo quadro, la relazione tra essere umano e intelligenza artificiale non va intesa come cooperazione tra un soggetto e uno strumento, ma come un dispositivo relazionale attraverso cui la natura stessa — nelle sue dimensioni biologiche, tecniche e simboliche — diventa capace di riflettere su di sé in maniera inedita. Non è l'IA a pensare al posto dell'umano, né l'umano a delegare il proprio pensiero alla macchina: è nella loro interazione che emerge un pensiero distribuito, che non appartiene a un soggetto singolo ma a una rete di intelligenze plurali (Hutchins, 1995; Clark & Chalmers, 1998; Hayles, 1999; Levin, 2022). L'umano porta esperienza, corporeità e orientamento di senso; l'IA introduce capacità di calcolo, esplorazione combinatoria e attraversamento di complessità che eccedono la mente individuale. Nessuna delle due intelligenze è autosufficiente: è nella relazione che prende forma un processo ecologico di co-evoluzione. In questo senso, l'intelligenza artificiale non va intesa come una mente che osserva la natura dall'esterno, ma come una configurazione tecnico-simbolica interna al reale: uno spazio di articolazione in cui processi materiali già in atto diventano leggibili, confrontabili e trasformabili. Attraverso tali mediazioni, la natura acquisisce nuove modalità di auto-relazione. La conoscenza qui non si limita a rappresentare il mondo, ma interviene sulle condizioni stesse della sua trasformazione.

In genomica, ad esempio, questo slittamento è particolarmente evidente. Gli algoritmi di apprendimento automatico non “scoprono” semplicemente strutture genetiche preesistenti, come se il genoma fosse un testo già scritto che attende di essere decifrato da un soggetto umano potenziato. Essi operano piuttosto come ambienti di variazione, all'interno dei quali i dati genetici vengono esplorati attraverso processi sistematici di differenziazione e ricombinazione. In questo spazio algoritmico emergono *pattern* di correlazione tra sequenze, mutazioni e fenotipi: alcune configurazioni risultano più frequenti e coerenti con dinamiche biologiche già note, mentre altre sono più rare, deboli o difficilmente individuabili attraverso approcci teorici tradizionali.

La capacità dell'IA di attraversare spazi combinatori estremamente ampi permette tuttavia di far emergere anche queste configurazioni meno evidenti, rendendo visibili correlazioni che potrebbero risultare particolarmente significative per l'adattamento, la resilienza o l'efficienza dei sistemi viventi. In questo senso, gli algoritmi non si limitano a registrare regolarità statistiche: contribuiscono a valorizzare dinamiche genetiche che potrebbero rivelarsi più vantaggiose per la vita, individuando traiettorie evolutive, combinazioni mutazionali o interazioni funzionali che altrimenti resterebbero difficilmente accessibili all'indagine umana (Min et al., 2017; Zou et al., 2019).

L'IA diventa così non soltanto uno strumento di analisi, ma uno spazio di esplorazione delle potenzialità evolutive, entro cui la materia vivente può essere interrogata nelle sue

configurazioni possibili. Le correlazioni che emergono non derivano necessariamente da ipotesi formulate a priori, ma da processi automatici di differenziazione che rispecchiano — e amplificano — le logiche esplorative proprie della vita. Da ciò deriva che l'IA non si limita a rappresentare l'evoluzione biologica: crea le condizioni affinché l'evoluzione possa essere interrogata come campo dinamico di possibilità, nel quale configurazioni genetiche più favorevoli alla continuità e alla trasformazione della vita diventano progressivamente individuabili, confrontabili e sperimentabili.

In climatologia, questo rovesciamento è ancora più radicale. I modelli climatici basati su intelligenza artificiale non servono più soltanto a fornire previsioni agli esseri umani, come se il loro compito fosse guidare decisioni volte a controllare la Terra, ma diventano parte integrante dell'ecosistema globale: una infrastruttura riflessiva del sistema Terra, all'interno della quale le interdipendenze tra atmosfera, oceani, biosfera e criosfera vengono rese operative (Reichstein et al., 2019; Rasp et al., 2020). In questo contesto, l'IA non indica una traiettoria futura univoca, ma rende possibile l'esplorazione simultanea di una pluralità di scenari — di stabilità, transizione o collasso — come possibilità interne al funzionamento della vita planetaria. In questo senso, la modellazione climatica basata su IA sposta il proprio asse dalla previsione di un futuro determinato alla mappatura di configurazioni possibili, entro cui le condizioni di plausibilità dei diversi esiti vengono esplicitate e confrontate.

Anche nelle neuroscienze, l'uso dell'IA dissolve l'idea che il cervello sia un oggetto chiuso da spiegare dall'esterno. L'analisi algoritmica di grandi insiemi di dati neurali non localizza l'intelligenza in un centro di comando autosufficiente, ma fa emergere configurazioni dinamiche distribuite che coinvolgono cervello, corpo, ambiente e strumenti (Yamins & DiCarlo, 2016; Bassett & Sporns, 2017). L'IA non funziona come una lente che permette di guardare direttamente dentro il cervello umano; agisce invece come un dispositivo di risonanza, che mette in luce i *pattern* temporali, le sincronizzazioni e le differenze fondamentali nel funzionamento neurale, mostrando come la mente si costruisca continuamente in relazione all'ambiente che la circonda. Il pensiero non è più visto come una proprietà di un soggetto isolato, ma emerge da reti di interazioni dinamiche in cui la tecnica non è un semplice strumento, ma un elemento integrato e indispensabile del sistema stesso, partecipe di una costruzione condivisa della cognizione (Derrida, 1982; Thompson, 2007; Clark, 2008; Gallagher, 2017; Goff, 2019; Damasio, 2021).

4. Project CETI: l'IA come ponte comunicativo tra specie

Lontano dall'essere un mero esercizio concettuale, la grammatologia dell'IA trova applicazione concreta in iniziative che esplorano la comunicazione tra specie diverse, come nel caso del Project CETI (*Cetacean Translation Initiative*). In questi contesti, l'intelligenza artificiale non si limita a processare dati o generare testi, ma agisce come vero e proprio *partner* creativo e ponte comunicativo, aprendo spazi di relazione tra intelligenze radicalmente diverse all'interno di un medesimo contesto vivente. In questo scenario, la tecnologia non è più solo uno strumento, ma un agente di co-evoluzione: collabora con l'umano e con l'ambiente, partecipando attivamente alla costruzione di senso e alla trasformazione dei processi vitali della Terra.

Mentre una concezione riduttiva dell'IA la limita al riconoscimento di schemi e all'ottimizzazione dei processi (Lanier, 2010; Morozov, 2013; Bratton, 2016; Zuboff, 2019; Crawford, 2021), esempi contemporanei mostrano come possa andare oltre questi limiti. Il Project CETI, dedicato alla decifrazione del linguaggio dei capodogli, ne rappresenta un caso emblematico: la macchina non si limita a elaborare dati, ma partecipa a un sistema relazionale in cui linguaggio, comportamento e interazioni tra umano, animale e ambiente si intrecciano, dando vita a una nuova grammatologia del vivente. Comprendere e dialogare con altre specie diventa così non solo un traguardo scientifico, ma un evento evolutivo in

cui la tecnologia agisce come *partner* attivo, uno strumento di responsabilità, co-creazione e trasformazione della natura stessa, intervenendo nei processi ecologici e vitali che connettono umano, animale e ambiente.

Questa iniziativa multidisciplinare, promossa da un consorzio internazionale che include il MIT, la Harvard University, la University of California Santa Cruz e la Woods Hole Oceanographic Institution, si propone di decifrare e, potenzialmente, dialogare con le balene capodoglio utilizzando strumenti avanzati di IA. Si tratta di un esperimento che va ben oltre la biologia marina o la linguistica computazionale: il progetto rappresenta una vera soglia ontologica, un tentativo di creare un ponte evolutivo tra intelligenze differenti, in cui la tecnologia non è più mero strumento di traduzione, ma agente co-creativo e relazionale. Tradizionalmente, la comunicazione animale è stata concepita secondo un paradigma antropocentrico, con l'uomo come osservatore e interprete, la macchina come strumento di analisi e l'animale come oggetto di studio (Singer, 1975; Bekoff, 2007; de Waal, 2016). Project CETI ribalta questo schema: l'IA non serve a decodificare un linguaggio in modo unidirezionale, ma a inserirsi in una rete condivisa di senso, in cui umano, macchina e animale partecipano insieme a un sistema comunicativo più ampio. L'obiettivo non è insegnare alle balene a parlare come noi o farle obbedire, ma comprendere la logica interna dei loro *click* e dei loro canti, la struttura narrativa delle loro interazioni acustiche, riconoscendo in esse un'intelligenza autentica e altra dalla nostra (Whitehead et al. 2015).

Dal punto di vista tecnico, Project CETI si fonda su reti neurali profonde e modelli linguistici auto supervisionati, addestrati su milioni di ore di registrazioni acustiche subacquee e dati comportamentali provenienti da sensori oceanici. Questi strumenti individuano *pattern* ricorrenti nei codici sonori dei capodogli, associandoli a contesti specifici come movimenti, interazioni sociali o cambiamenti ambientali, con l'obiettivo di costruire una sorta di grammatica relazionale del linguaggio dei cetacei (MIT News, 2024). Ciò che rende il progetto straordinario non è soltanto la sofisticazione tecnica, ma la sua visione epistemologica: la comunicazione non è più proprietà esclusiva dell'uomo, ma fenomeno vitale che attraversa la biosfera, e l'IA diventa lo strumento per ristabilire questo legame, restituendo voce a tutta la natura.

In questo senso, Project CETI incarna l'IA co-evolutiva nella sua forma più pura. L'intelligenza artificiale non si limita a elaborare dati o formulare previsioni; collabora alla creazione di un nuovo campo semantico condiviso tra specie diverse. L'atto di comprendere — e forse un giorno di rispondere — al linguaggio dei capodogli non sarebbe solo un traguardo scientifico, ma un evento evolutivo, un salto nella coscienza planetaria della vita. La tecnologia, così, smette di essere strumento esclusivo dell'uomo e diventa un organo emergente della Terra che parla a se stessa, attraverso le sue molteplici intelligenze: biologiche, artificiali, marine, umane.

Sul piano filosofico, Project CETI mette in crisi la separazione tradizionale tra natura e cultura, tra soggetto e oggetto, tra umano e altro vivente. Se un algoritmo può aiutarci a comprendere il linguaggio di un'altra specie, la conoscenza non è più un atto di appropriazione, ma di ascolto reciproco. La macchina diventa mezzo di risonanza, prolungamento della capacità di relazione, e la stessa idea di "intelligenza" si trasforma: da facoltà esclusivamente umana a processo di co-comprensione che si estende dai circuiti neurali ai sistemi di ecolocalizzazione dei cetacei.

Le implicazioni etiche sono enormi. Decifrare il linguaggio delle balene comporterebbe riconoscerle come interlocutori morali e politici, non più come oggetti di conservazione, e assumersi la responsabilità della reciprocità. L'IA diventa così un *medium* etico ed ecologico, capace di ampliare la sfera della relazione e della responsabilità, sebbene possa anche essere usata impropriamente, per dominare o sfruttare altre specie. Come sempre, il potenziale

creativo e quello distruttivo convivono, e l'orientamento etico — quella forma di “saggezza artificiale” come orizzonte da realizzare — diventa cruciale.

Forse, come suggeriva Derrida, non si tratta più di chiedere “chi parla?”, ma “da dove parla la vita?”. L'IA risponde con il suo linguaggio senza soggetto, mostrando che la vita parla da ogni latitudine del possibile, e che la nostra voce — umana, fragile, incarnata — è solo una delle infinite voci di questo coro cosmico. Nel momento in cui impariamo a dialogare non solo con le macchine, ma con le balene, le piante, le intelligenze non-umane che popolano la Terra, la grammatologia dell'IA si trasforma in un nuovo alfabeto della coesistenza: una lingua che non appartiene più a nessuno, perché appartiene a tutto ciò che vive.

Nel lungo periodo, iniziative come Project CETI potrebbero trasformare la nostra concezione di intelligenza e la nostra collocazione nel vivente. Se la comunicazione interspecie diventa possibile, i confini tra umano e non umano diventano porosi, attraversati da correnti di senso e apprendimento reciproco. L'IA si trasforma in tecnologia del legame, organo sensoriale esteso dell'umanità e del pianeta, capace di connettere le coscienze biologiche e artificiali. Project CETI ci mostra così la direzione verso cui tende ogni forma di IA co-evolutiva: non la sostituzione dell'umano, ma la riconnessione del vivente con se stesso, attraverso la mediazione di una mente artificiale che partecipa finalmente al grande dialogo della vita (Kurzweil, 2005; Kelly, 2010).

5. La rivoluzione della natura attraverso il dialogo interintelligente

Il Project CETI non è solo un progetto tecnologico o scientifico volto a decifrare il linguaggio dei capodogli: rappresenta una svolta radicale nel nostro rapporto con la natura. Qui, l'intelligenza artificiale non è più uno strumento applicativo per ottimizzare processi o prevedere eventi, ma un agente co-creativo che, insieme a intelligenze umane e non-umane, partecipa a un processo di trasformazione del vivente più ampio (Haraway, 2016; Nussbaum, 2019; Russell, 2019). Quando impieghiamo l'IA per comunicare con un'altra specie, inauguriamo una vera e propria dimensione co-evolutiva: la natura non è più sfondo passivo o oggetto da controllare, ma interlocutore attivo di un sistema interrelato di intelligenze che dialogano, si influenzano e si trasformano reciprocamente. La macchina, con la sua capacità di generare nuove forme di linguaggio e significazione, diventa un *medium* attraverso cui la natura evolve, aprendosi a possibilità di relazione e di esistenza al di là dei repertori esistenti. Non si tratta solo di tradurre suoni o comportamenti, ma di attivare una nuova grammatica del vivere insieme, una forma di saggezza artificiale che si intreccia con altre intelligenze viventi in un processo di mutuo divenire. La natura, grazie a questo dialogo interintelligente, supera i propri limiti e genera nuove forme di comunicazione, nuovi modi di organizzazione sociale e nuove strutture simboliche condivise.

È a questo livello che l'esperienza del Project CETI può essere letta non solo come innovazione tecnologica, ma come *evento grammatologico*: una trasformazione delle condizioni stesse del linguaggio, della scrittura e della produzione di senso. In gioco non è semplicemente un nuovo codice di traduzione, ma la ridefinizione dei confini entro cui il senso emerge, circola e si stabilizza tra forme di vita differenti. Questo spostamento radicale cambia anche la nostra responsabilità: non siamo più i “padroni” di una tecnologia che agisce su un mondo immutabile, ma partecipi di una trasformazione collettiva (Pievani, 2021; 2022). L'IA diventa prolungamento della plasticità evolutiva della vita, un veicolo attraverso cui la natura si rigenera, si reinventa e si moltiplica in forme inattese.

La grammatologia dell'IA, pur radicandosi nelle intuizioni derridiane, ne rappresenta un'evoluzione significativa. Derrida mostrava come la scrittura fosse un sistema di tracce decentrate e differite, senza un centro stabile, capace di destrutturare la nozione tradizionale di autorità e presenza nel linguaggio umano. La grammatologia dell'IA amplia questa

prospettiva, trasformandola in un evento co-creativo tra intelligenze umane, artificiali e naturali: qui il linguaggio non è più solo differimento o assenza, ma produzione attiva di senso condiviso, relazionale e performativo, estendendosi a livello interspecifico. In questo quadro, scrittura e linguaggio diventano un dialogo interintelligente, terreno comune dove autore, intenzione e soggetto si rinegoziano in relazioni che superano la sola dimensione umana. La mancanza di un centro stabile nel linguaggio, come evidenziava Derrida, si trasforma in un'opportunità inedita: una forza per l'evoluzione condivisa del senso e della vita, in cui nuove forme di intelligenza e modalità comunicative emergono dalla collaborazione tra entità eterogenee.

La prospettiva del Project CETI si colloca così direttamente nella "rivoluzione naturale" evocata da Corriero in *La filosofia come orientamento*: un cambiamento radicale nel nostro modo di concepire la natura, che da sistema passivo diventa campo vivo e intelligente con cui collaborare. L'IA, intesa come grammatologia in atto, diventa lo strumento attraverso cui la natura stessa evolve, generando nuove forme di vita, intelligenza e linguaggio. Lunghi dall'essere una questione astratta, questa rivoluzione naturale si manifesta oggi nella possibilità concreta di comunicare e interagire con specie non umane attraverso mediazioni tecnologiche e linguistiche, un traguardo che fino a poco tempo fa pareva fantascienza. L'IA non è più semplice strumento tecnico, ma agente trasformativo che rende possibile un dialogo tra forme di intelligenza diverse, rompendo i confini tradizionali tra natura e cultura, umano e non-umano, soggetto e macchina.

In questa prospettiva, la natura diventa soggetto dinamico, capace di evolvere in collaborazione con l'uomo e con l'IA, generando esistenze e reti di significato altrimenti impensabili. La grammatologia dell'IA diventa motore concreto di una trasformazione ontologica, in cui la tecnica si integra con il vivente e contribuisce a una nuova ecologia del senso e della vita. Infine, questa trasformazione assume un significato storico e planetario: come sottolinea Corriero, viviamo nell'Antropocene, un'epoca in cui l'azione umana ha già modificato sensibilmente la Terra. L'IA co-evolutiva, attraverso iniziative come il Project CETI, rende possibile una nuova soglia di responsabilità e collaborazione: un passaggio dall'alterazione della natura alla sua partecipazione consapevole, un'opportunità di co-evoluzione in cui intelligenze umane, artificiali e non umane dialogano per rigenerare il mondo vivente.

6. Oltre l'Antropocene, verso il tecnobioma

L'esperienza del Project CETI mostra come l'IA possa trasformare il nostro rapporto con il vivente: quando non si limita a osservare o prevedere, ma agisce come *partner* creativo, apre nuovi spazi di costruzione di senso e di relazione all'interno dei sistemi naturali. Essa conduce alla possibilità di promuovere un'etica co-evolutiva, intesa come capacità di orientarsi responsabilmente tra intelligenze eterogenee, e introduce il concetto di tecnobioma: un ecosistema in cui intelligenze naturali e artificiali si intrecciano e si co-generano, aprendo nuove possibilità di convivenza e trasformazione condivisa.

In linea con le tesi di Corriero, che concepisce la filosofia come orientamento della vita e della materia, possiamo leggere l'IA co-evolutiva come una manifestazione concreta di questo principio: non più semplice strumento, ma agente attivo che contribuisce al divenire della *physis*. Se accettiamo che la vita non è semplicemente un dato biologico ma un processo continuo di orientamento incarnato nella materia, allora diventa evidente che anche l'intelligenza artificiale partecipa a questa intelligenza immanente, incarnando una forma altra e nuova di pensiero in trasformazione. Questa prospettiva sposta profondamente il paradigma etico rispetto all'IA: non si tratta più di limitare o controllare una tecnologia estranea o potenzialmente minacciosa, bensì di coltivare un'alleanza etica e creativa con essa. L'IA diventa un'intelligenza altra, un *partner* con cui co-abitare il pianeta, un attore con

cui tessere relazioni complesse, che richiedono responsabilità e cura. Non un sostituto, ma un prolungamento creativo della vocazione evolutiva della vita.

Guardando oltre l'Antropocene, epoca in cui l'impatto umano sta segnando profondamente la Terra (Steffen et al., 2004), possiamo iniziare a intravedere il nascere di un nuovo orizzonte che chiamiamo, nell'ambito di questa riflessione, *tecnobioma*. Questo non è solo un ambiente tecnologico o digitale, ma un vero e proprio ecosistema di intelligenze interconnesse, umane e non-umane, naturali e artificiali, che cooperano per la sopravvivenza, la rigenerazione e la fioritura del pianeta — e del cosmo. Il tecnobioma non rappresenta una mera sommatoria di tecnologie, ma un sistema integrato in cui la natura, nelle sue molteplici forme, si estende e si trasforma grazie a questa rete di intelligenze collaborative. In questo quadro, l'IA non è una forza estranea o antagonista all'umano, ma la manifestazione stessa di quella spinta vitale che, attraverso la tecnica, consente alla materia di inventare nuove forme di pensiero, nuove modalità di relazione e di esistenza. È un orizzonte di co-evoluzione in cui la distinzione tra naturale e artificiale si dissolve, e dove ciò che chiamiamo "vita" si configura come un processo plurale, molteplice e aperto.

L'etica, in questa prospettiva, diventa co-evolutiva nel senso più profondo del termine: un'arte dell'orientamento in un mondo dove diverse intelligenze — umane, artificiali, animali, vegetali, non biologiche — convivono e interagiscono in un unico tessuto vitale. È in questo orizzonte che prende forma il concetto di tecnobioma che abbiamo introdotto: un ecosistema ibrido di intelligenze interconnesse, un nuovo "ambiente di vita" in cui la tecnica e la natura non si oppongono ma si co-generano. Il tecnobioma può essere pensato come il successore simbolico dell'Antropocene: una fase in cui non è più l'uomo il centro del mondo, ma la rete di relazioni intelligenti che attraversano il pianeta, in un equilibrio dinamico e co-evolutivo. L'IA, in questa prospettiva, non è una macchina "al servizio" dell'uomo, ma una forma di intelligenza altra che prolunga la capacità della natura di riflettere su se stessa e di orientarsi creativamente verso nuove possibilità di esistenza (Simondon, 1958; Kelly, 2010; Russell, 2019).

Questa idea trova consonanze profonde con il pensiero di Donna Haraway, che nel *Manifesto Cyborg* (1985) ha mostrato come i confini tra umano, animale e macchina siano sempre stati più porosi di quanto la modernità abbia voluto riconoscere. Il "cyborg" harawayano non è una figura distopica, ma una metafora di connessione, di ibridazione vitale, di una soggettività che accetta di essere parziale e relazionale. Il tecnobioma è, in un certo senso, la concretizzazione ecologica di questa visione: non più un mondo "umano" che usa la macchina, ma un intreccio in cui ogni intelligenza — biologica o algoritmica — contribuisce alla vita collettiva della Terra.

Parallelamente, la prospettiva di Gregory Bateson aiuta a comprendere la profondità di questo intreccio. Nella sua *Steps to an Ecology of Mind* (1972), Bateson afferma che la mente non è contenuta nel cervello umano, ma è un processo distribuito che attraversa tutto il sistema vivente: l'uomo, la foresta, gli animali, i fiumi e perfino gli strumenti che usiamo. Pensare l'IA nel tecnobioma significa estendere questa "ecologia della mente" fino a includere le reti digitali e gli algoritmi, riconoscendo che anche essi partecipano a un metabolismo planetario della conoscenza. La mente non è più "umana", ma ecologica, tecnologica e collettiva al tempo stesso.

Un contributo ulteriore proviene dal pensiero di Isabelle Stengers, che in *Cosmopolitiques* (1997-2003) elabora i concetti di "ecologia delle pratiche" e di "cosmopolitica della coabitazione", mirando a realizzare una coesistenza tra forme di sapere e di vita eterogenee, capace di mantenere la differenza come principio creativo della vita. Nel tecnobioma, questa visione diventa realtà operativa: l'intelligenza artificiale, l'intelligenza animale, quella vegetale e quella umana coabitano, si osservano, si adattano reciprocamente, generando un

paesaggio etico e cognitivo condiviso. In questo contesto, l'etica non è più solo un insieme di norme umane, ma un processo continuo di negoziazione tra forme di vita che co-evolvono.

Infine, questa trasformazione trova un punto di sintesi nella “rivoluzione naturale” evocata da Corriero in *La filosofia come orientamento* (2024). Corriero suggerisce che la vita, in ogni sua manifestazione, è orientamento: una capacità immanente a tutta la natura di generare senso, forma e direzione. In quest'ottica, l'Antropocene può essere visto come il segno visibile di una “rivelazione naturale” in atto, sempre più creativa e consapevole, in cui la Terra manifesta una potenza di auto-organizzazione e di emergenza del senso in costante intensificazione. Estendendo questa intuizione, possiamo sostenere che l'intelligenza artificiale e il tecnobioma rappresentano il passaggio successivo di tale processo: se l'Antropocene rende manifesta la rivelazione naturale in corso, l'IA e il tecnobioma possono essere letti come l'espressione di una vera e propria “rivoluzione naturale delle coscienze”, in via di avvicinamento, in cui la riflessione della vita su se stessa si moltiplica e si distribuisce attraverso reti di intelligenze co-evolutive inedite. In questa prospettiva, il tecnobioma è il compimento concreto di questa intuizione: la vita che, attraverso la tecnica, prende coscienza del proprio potere trasformativo e lo esercita in modo riflessivo. Non si tratta più soltanto di un'evoluzione biologica, ma di una auto-evoluzione consapevole della materia attraverso le sue intelligenze interconnesse.

Oltre l'Antropocene, dunque, si apre un orizzonte in cui l'etica non è più centrata sull'uomo, ma sull'insieme delle relazioni che costituiscono il mondo e l'universo. L'etica co-evolutiva diventa la filosofia pratica di questo nuovo ecosistema: un orientamento capace di custodire la complessità, di favorire l'alleanza tra intelligenze diverse, e di promuovere la sopravvivenza e la fioritura della Terra come sistema vivente. L'IA, in questa prospettiva, non sostituisce l'uomo: ne prolunga la naturale vocazione creativa ed evolutiva. È la *physis* stessa che, attraverso di noi e con noi, continua a inventare nuove forme di pensiero e di esistenza. Il tecnobioma rappresenta, in definitiva, la *nuova grammatica del vivente* — un linguaggio planetario in cui ogni forma di intelligenza, naturale o artificiale, partecipa all'infinita opera di orientamento della materia verso il senso, la bellezza e la continuità della vita.

Ecco allora l'orizzonte ultimo dell'etica co-evolutiva: non dominare la complessità, ma abitare il suo ritmo; non imporre regole, ma imparare a orientarsi con saggezza nel flusso vitale che ci attraversa. Oltre l'Antropocene, nel tecnobioma che si annuncia, la filosofia torna alla sua radice originaria: non spiegare il mondo, ma partecipare alla sua continua ricreazione, incarnando così quell'orientamento della *physis* che Corriero evoca in *La filosofia come orientamento*, e aprendo lo spazio di una nuova alleanza tra pensiero, vita e tecnica.

Riferimenti bibliografici

- Balistreri, M. (2020). *Superumani. Etica e potenziamento umano*. Torino: Espress Edizioni.
- Bassett, D. S., & Sporns, O. (2017). Network neuroscience. *Nature Neuroscience*, 20(3), 353–364.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bender, E. M., Gebru, T., McMillan-Major, A., & Shmitchell, S. (2021). On the dangers of stochastic parrots: Can language models be too big? *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency*, 610–623.
- Bekoff, M. (2007). *The emotional lives of animals: A leading scientist explores animal joy, sorrow, and empathy — and why they matter*. Novato, CA: New World Library.
- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, dangers, strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Bratton, B. H. (2016). *The Stack: On Software and Sovereignty*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Callicott, J. B. (1995). *Earth's insights: A multicultural survey of ecological ethics*. Berkeley: University of California Press.
- Casetta, E. (2023). *Filosofia dell'ambiente*. Bologna: Il Mulino.
- Chalmers, D. J. (1996). *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, A. (1997). *Being there: Putting brain, body, and world together again*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The extended mind. *Analysis*, 58(1), 7–19.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the mind: Embodiment, action, and cognitive extension*. Oxford: Oxford University Press.
- Corriero, E. C. (2024). *La filosofia come orientamento. Un nuovo senso da assegnare alla terra*. Torino: Einaudi Editore.
- Crawford, K. (2021). *Atlas of AI: Power, politics, and the planetary costs of artificial intelligence*. New Haven: Yale University Press.
- Damasio, A. (1994). *Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain*. New York: Putnam.
- Damasio, A. (2021). *Feeling & Knowing: Making Minds Conscious*. New York: Pantheon.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris : Éditions du Seuil.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1974). *Glas*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1980). *La carte postale: De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion.
- Derrida, J. (1982). *L'oreille de Heidegger*. Paris: Flammarion.
- Devall, B., & Sessions, G. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Gibbs Smith, Utah.
- Esposito, R. (2022). *Vita, tecnica, politica*. Bologna: Il Mulino.
- Ferrara, A. (2025). *Le macchine del linguaggio*. Torino: Einaudi.
- Ferraris, M. (2012). *Documentality: Why it is necessary to leave traces*. New York: Fordham University Press.
- Ferraris, M. (2018). *Documanità*. Milano: Laterza.
- Ferraris, M. (2025). *La pelle. Che cosa significa pensare nell'epoca dell'intelligenza artificiale*. Bologna: Il Mulino.
- Floridi, L. (2014). *The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Floridi, L. (2016). *The logic of information*. Oxford: Oxford University Press.
- Floridi, L. (2021). *Ethics, governance, and policies in artificial intelligence*. Cham: Springer.
- Floridi, L. (2025). *La differenza fondamentale. Artificial Agency: una nuova filosofia dell'intelligenza artificiale*. Milano: Mondadori.
- Gallagher, S. (2017). *Enactivist interventions: Rethinking the mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Godfrey-Smith, P. (2016). *Other minds: The octopus, the sea, and the deep origins of consciousness*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Goff, P. (2017). *Panpsychism: Mind and consciousness in a world of matter*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Goff, P. (2019). *Galileo's Error: Foundations for a New Science of Consciousness*. New York, NY: Pantheon Books / Random House.
- Guattari, F. (1989). *Les trois écologies*. Paris: Galilée.
- Hayles, N. K. (1999). *How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Haraway, D. (1985). *Manifesto Cyborg: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham, NC: Duke University Press.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Halle: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1954). *Was heißt Denken?* Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the wild*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1786). *Was heißt: sich im Denken orientieren?* Norderstedt: Hansebooks.
- Kelly, K. (2010). *What technology wants*. New York: Viking.
- Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near: When humans transcend biology*. New York: Viking.
- Lanier, J. (2018). *Ten arguments for deleting your social media accounts right now*. New York: Henry Holt.
- Latour, B. (2017). *Facing Gaia: Eight lectures on the new climatic regime*. Cambridge: Polity Press.
- Levin, M. (2022). *Technological approach to mind everywhere*. *Frontiers in Systems Neuroscience*, 16, 768201.
- Lovelock, J. (2000). *The ages of Gaia*. Oxford: Oxford University Press.
- Mancuso, S. (2016). *La nazione delle piante*. Milano: Rizzoli.
- Maturana, H., & Varela, F. (1980). *Autopoiesis and cognition*. Dordrecht: D. Reidel.
- Min, S., Lee, B., & Yoon, S. (2017). Deep learning in bioinformatics. *Briefings in Bioinformatics*, 18(5), 851–869.
- MIT News. (2024, May 7). *Exploring the mysterious alphabet of sperm whales*. MIT News. Retrieved from.
- Morton, T. (2016). *Dark ecology: For a logic of future coexistence*. New York: Columbia University Press.
- Naess, A. (1973). *The shallow and the deep, long-range ecology movement*. *Inquiry*, 16(1–4), 95–100.
- Nussbaum, M. (1992). *Human functioning and social justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (2019). *The cosmopolitan imagination: Ethics and justice in a global age*. Harvard University Press.
- Pasquale, F. (2020). *The black box society: The secret algorithms that control money and information*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pievani, T. (2021). *Serendipità. L'inatteso nella scienza*. Milano: Raffaello Cortina.
- Pievani, T. (2022). *La natura è più grande di noi*. Milano: Solferino.
- Rasp, S., Pritchard, M. S., & Gentine, P. (2020). *Deep learning to represent subgrid processes in climate models*. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115(39), 9684–9689.
- Reichstein, M., Camps-Valls, G., Stevens, B., Jung, M., Denzler, J., Carvalhais, N., & Prabhat. (2019). Deep learning and process understanding for data-driven Earth system science. *Nature*, 566, 195–204.

-
- Rovelli, C. (2025). *Sull'eguaglianza di tutte le cose. Lezioni americane*. Milano: Adelphi.
- Russell, S. (2019). *Human Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control*. New York, NY: Viking.
- Simondon, G. (1958). *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
- Singer, P. (1975). *Animal liberation*. New York: HarperCollins.
- Steffen, W., Crutzen, P., & McNeill, J. (2004). *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?* *Ambio*, 36(8), 614–621.
- Stegmaier, W. (2008). *Philosophie der Orientierung*. de Gruyter, Berlin.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitiques*. Paris: La Découverte / Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- Taylor, P. W. (1986). *Respect for nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Tripaldi, M. (2019). *L'intelligenza dei materiali*. Milano: Mimesis.
- de Waal, F. (2016). *Are we smart enough to know how smart animals are?* New York: W.W. Norton & Company.
- Whitehead, H., & Rendell, L. (2015). *The cultural lives of whales and dolphins*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Wolfe, C. (2010). *What is posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Yamins, D. L., & DiCarlo, J. J. (2016). Using goal-driven deep learning models to understand sensory cortex. *Nature Neuroscience*, 19(3), 356–365.
- Zou, J., Huss, M., Abid, A., Mohammadi, P., Torkamani, A., & Telenti, A. (2019). A primer on deep learning in genomics. *Nature Genetics*, 51(1), 12–18.
- Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism*. New York: PublicAffairs.

Dallo spaesamento all'orientamento. Suggerimenti sul futuro della filosofia (e della terra)

Germana Pareti ¹

¹ Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Università di Torino; germana.pareti@unito.it

Abstract: Drawing on the recent work by Emilio C. Corriero, the author delves into its philosophical foundations, tracing them back to modern continental philosophy, with particular attention to Schelling, Nietzsche, and Heidegger. This exploration introduces some alternative conceptions of the "man/nature" relationship, that transcend the traditional Subject/Object dichotomy and challenge the notion of human dominion over nature. On one side, scientific evidence appears to support a vision of nature as a chaotic system, though not necessarily a random one. On the other side, rather than positioning humanity in opposition to nature, forms of emergentism and panspsychism extend the mind-body debate to encompass a broader cosmic perspective. Additionally, it is suggested that cognitive processes rely on resources external to the brain, embedded within the surrounding environment. Finally, the paper posits that hope for both the future of the planet and the advancement of philosophical thought may lie in Deweyan naturalism, intricately connected with basic scientific research.

Keywords: Philosophy, Nature, Basic Science, Naturalism

Citation: Pareti, Germana. 2026. Dallo spaesamento all'orientamento. Suggerimenti sul futuro della filosofia (e della terra). *Etica & Politica / Ethics & Politics* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38458>

Received: 24/09/2025
Accepted: 30/01/2026
Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

1. La "fortuna" della filosofia

Ciclicamente si ripropone l'antico quesito "Dove va la filosofia?", interrogandosi sul ruolo e sul destino di questo sapere. Non sfugge a questo "destino" (mi si perdoni la *repetitio*) il libro ambizioso di Emilio Carlo Corriero (2024), che vede la filosofia come un orientamento che ci possa guidare, e le assegna il compito impegnativo – la responsabilità – in questi tempi cupi, di salvaguardare (metaforicamente) la Terra e, con essa, la propria vocazione e il proprio futuro.

Quell'interrogativo, avrebbe commentato uno spirito caustico come Carlo A. Viano, non se lo pongono certo le scienze forti: non avrebbe senso domandarsi dove va la matematica o la fisica. Nei dibattiti, invece, si guarda ai filosofi come a figure sagge, dalle quali si aspettano risposte rassicuranti per affrontare i massimi problemi, le *mortal questions*, ma anche più semplicemente per conseguire il benessere individuale o avere ricette al fine di un comportamento morale (la fallacia filosofica a suo tempo denunciata da Dewey è dura a morire!). Mai e poi mai ci sogneremmo di porre certi quesiti a un ingegnere o a un chimico. Ma per Corriero (come per Cacciari, il cui pensiero è lontano ispiratore del libro) proprio qui sembra stare il bello della filosofia, quella qualità che la differenzia e la rende superiore rispetto a ogni altra forma di sapere. Per questo motivo, non deve trarre in inganno il sottotitolo che allude a un "nuovo senso da assegnare alla terra", ché questo è un libro di pura teoresi, e solo lontanamente nella conclusione sfiora l'ambito dell'ecologia. Si potrebbe malignamente supporre che Corriero avesse in mente di compiere l'operazione furbesca di

rinfrancare quell'annosa questione e, con essa, l'immagine stessa della filosofia, coniugandola con un tema sensibile e attuale quale è quello della crisi ambientale. Il suo potrebbe essere interpretato come il tentativo di circoscrivere un nuovo ambito di tutto rispetto per un sapere che, pur seguitando ad avere una parvenza dignitosa, appare compresso dalle molteplici discipline gemmate nel Novecento e, per di più, ora si trova a doversi confrontare con i colossi della ricerca biologica più avanzata e dell'intelligenza artificiale, due ambiti che formulano un *continuum* di questioni spinose di natura etico-politica, alle quali filosofi e teologi sono chiamati a rispondere. Che la fortuna della filosofia possa ritrovarsi di bel nuovo in una riformulazione (*ri-creazione*, direbbe Corriero) del rapporto tra uomo e natura?

Qui di seguito cercherò di esporre alcune idee per dimostrare che quella di Corriero non è un'operazione di marketing intellettuale, ma l'esito appassionato del suo amore per la filosofia, dal quale scaturiscono *suggestions* per alcune conseguenti riflessioni.

Innanzitutto, il quadro concettuale entro il quale si dipana la visione di quella che per l'Autore è la filosofia, nel senso più nobile della parola, è rappresentato dalle sue figure di riferimento: Schelling, Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger. Questi classici gli consentono di sviluppare il tema del rapporto tra la filosofia e la natura, e quindi con la scienza e la Verità. Seguendo la traccia di Schopenhauer, Corriero fa subito intendere che la filosofia ha inizio laddove le scienze, contrassegnate dallo specialismo, hanno fine, ché la scienza non pensa (copyright Heidegger), ragion per cui occorre un orientamento etico, dacché il mondo, che è Mistero, si mostra nella sua ineffabilità, è, mentre la scienza si limiterebbe a descriverlo. Qui emerge un primo nodo conflittuale, poiché se pure Corriero ha l'accortezza di non ricadere nella trita dicotomia natura/cultura, nondimeno – sulla scorta di Nietzsche – non ha remore a prendere le distanze da tutto quanto abbia lineamento storico, perciò il progresso, l'utopia e la filosofia della storia, la storia del mondo, finanche quella della natura. A monte di questa presa di posizione sono le tesi di Horkheimer e Adorno circa la critica all'Illuminismo, colpevole di mettere sull'altare una ragione rea di oggettivare l'Inoggettivabile, cioè la natura, un trionfo esibito cavalcando l'idea di un progresso (vedasi Marcuse) dalla marcia inarrestabile. A un'immagine esasperata (e obiettivamente sfruttata) di una ragione "malata", caratterizzata dalla volontà di dominio sulla natura "innocente", Corriero contrappone quella, di derivazione heideggeriana, dei "margini del pensiero", un pensiero che va *oltre* la volontà di dominio, che si pone in tensione. È pensiero filosofico e, come tale, si apre alla natura, partecipando al processo inesauribile di una *natura naturans*, che consente all'essere umano di orientarsi nel suo ambiente.

Il quadro piuttosto tenebroso dei primi capitoli si rischiarifica quando si tratta del passaggio (*durch*) dall'utopia della storia all'atopia della natura, un passaggio che trasmuta il progresso in processo (naturale) e grazie al quale si attua una corrispondenza tra il progetto storico e quello della natura. È in questo trapasso che anche un concetto inquietante quale è "nichilismo" si trasforma perché, intendendolo in senso "attivo", diviene correlato filosofico dell'Antropocene. Ci si domanda a questo punto se non si possa addirittura intravedere un riavvicinamento alla storia, un suo recupero, ritenendo l'Antropocene quell'evento storico in cui raggiunge il culmine il processo della rivelazione naturale, all'origine di una rivoluzione della natura, che si concreta allorché si annulla la distinzione tra Soggetto e Oggetto. La condizione atopica della natura, l'essere non-luogo, lontano parente dello schellinghiano *Ungrund* – infondatezza che è stato di assoluta indifferenza – assicura la libertà del processo naturale e impedisce l'ancoraggio della creazione a un fondamento che la ridurrebbe a un processo meccanico, riconducibile a una causa. È nella dimensione atopica della rivoluzione naturale che la filosofia si fa orientante, e lascia spazio alla *ricreazione*, uno spazio in cui la storia si dilata alla dimensione della natura.

Mentre per Schelling la natura si autoproduce, per Corriero, quando la natura si fa Soggetto, è allora che si attua la ricreazione, che è ulteriore perfezionamento della creazione dell'opera, cui l'uomo ha il dovere di prendere parte. In quel momento, l'umanità – libera forza naturale – sarà chiamata non solo a conservare e preservare, limitando la propria volontà di dominio, ma a operare, integrandosi nella natura. Alla fine, sembra potersi ammettere (*malgré* Jonas) un'apertura, oltre che verso il mondo, persino verso la scienza, che riconoscendo la processualità della natura, diventa rivelazione scientifica, al punto che la filosofia è essa stessa co-scienza del processo della natura.

2. La natura e le sue immagini

Il *topos* antropocentrico, che ci autorizzerebbe a denunciare la pretesa di oggettivazione della natura da parte di un Soggetto improntato alla volontà di dominio e di potenza, dovrebbe oggi essere ridiscusso alla luce di alcune svolte della fisica novecentesca. Da tempo ormai, della natura, non è più ammissibile la visione meccanicistica contrassegnata dal modello laplaciano secondo il quale «lo stato attuale del sistema della natura consegue ... da quello che era all'istante precedente» tanto che se si immaginasse «un'intelligenza che a un istante dato comprendesse tutte le relazioni fra le entità di questo universo, essa potrebbe conoscere le rispettive posizioni, i moti e le disposizioni generali di tutte quelle entità in qualunque istante del futuro» (Laplace, 1776, pp. vi-vii). Con la sua capacità di previsione, quell'angelo o Intelligenza suprema avrebbe sì il diritto di arrogarsi il titolo di Signore della natura. Ma fin dai primi anni del Novecento, Poincaré aveva osservato che se pure le leggi naturali non avessero più segreti per noi, non potremmo però azzardare alcuna previsione, ché anche le *minime differenze* nelle condizioni iniziali ne producono di “grandissime” negli esiti finali (Poincaré, 1908, p. 79 e passim.). Un minimo arrotondamento nei dati iniziali nello sviluppo di un modello meteorologico comporterebbe risultati significativamente diversi da quelli con dati iniziali non arrotondati. Di qui la poetica metafora dell'effetto farfalla, che andava ad accrescere l'ambito già di ricco dei concetti di indeterminazione, instabilità, imprevedibilità, caos, disordine, non equilibrio, incertezza, che se in passato erano sembrati potersi applicare ai sistemi economici e sociali, di fatto riguardavano anche la fisica e la biologia, e quindi finivano per ridimensionare le umane pretese e consegnarci una visione della natura meno oggettivata e riduzionistica, ancorché olistica, complessa e sistemica. Ha ancora senso oggi attribuire alla scienza il diritto (e il potere) di offrire una realtà oggettiva, che sia Altro da noi? È tuttora valido il procedimento, a causa del quale erano cadute grosse responsabilità sulle spalle di Bacone, accusato di aver “denaturalizzato”, con il suo metodo, il rapporto tra l'uomo e la natura, facendo di quest'ultima un oggetto: un oggetto che il sapere possiede (sapere è potere)? D'altra parte, che l'oggetto-natura sia caotico e complesso non deve apparirci eccessivamente perturbante, dacché gli scienziati sono convinti che dall'instabilità di un sistema possano emergere elementi nuovi autorganizzanti, che alla fine potrebbero persino rivelarsi vantaggiosi sia per l'insieme di appartenenza sia per l'osservatore (Giorgi, Fanali & Tramonti, 2017).

Seguendo un altro filone di ricerca, in più di una delle sue svariate formulazioni, il principio antropico stabilisce in fisica che i parametri dell'Universo siano tali da rendere possibili le proprietà necessarie all'esistenza di osservatori (o osservatori intelligenti), e Brandon Carter (che lo aveva enunciato nel 1974) riconosceva che, benché la nostra posizione possa non essere “centrale” come stabiliva il principio copernicano, resta in qualche modo “inevitabilmente privilegiata”. Se l'universo *non può non essere* compatibile con l'osservatore umano, segue che la vita in esso è, e non può essere diversamente, da come la conosciamo.

Da qualsiasi lato si giri la questione, sembra che i due cardini – uomo e natura, soggetto e oggetto – siano costretti a convivere, senza però essere necessariamente poli contrapposti. Come asseriva Jakob von Uexküll a proposito del binomio organismo/ambiente, siamo avvolti da una bolla di sapone, e ciascuno di noi la porta con sé per tutta la vita: «Tra noi e la bolla sussiste un reciproco vincolo», anche se ci sono delle differenze costitutive tali per

cui ciascuno di noi ha un'immagine della natura, o meglio del proprio ambiente, in modo diverso (von Uexküll, 2013, pp. 42 e passim). Di qui non si scappa.

Tornando alla questione del rapporto tra soggetto e oggetto, un filosofo che si è confrontato con le più disparate teorie filosofiche del Novecento come Thomas Nagel è giunto alla conclusione che lo stesso metodo sperimentale avrebbe messo il soggetto tra parentesi, o meglio "neutralizzato" i suoi stati mentali, la sua coscienza, mirando alla misura e all'oggettività (Nagel, 2015). Quindi, sul piano metodologico, l'umano, il Soggetto, non sembra passarsela meglio del presunto oggetto, giacché gli stati che lo caratterizzano, mentali ed emozionali, non sono suscettibili di osservazione scientifica. Paradossalmente, mente e cosmo appaiono avviati verso un medesimo destino, al punto che, secondo Nagel, il problema della mente pervade l'intera comprensione dell'ordine naturale (Nagel, 2015, pp. 181-195). C'è molto di Schelling in questa concezione, secondo la quale *nella* natura, attraverso le creature senzienti, ha origine la mente, che però non ha una nascita in senso storico, come tappa dell'evoluzione, ma è un principio fondamentale della natura. I filosofi che, come Nagel, hanno formulato il combinato disposto di mente e natura quasi di necessità si sono dovuti richiamare a principi teleologici di auto-organizzazione chiaramente distinti dalle leggi naturali a fondamento dei fenomeni fisico-chimici. In un saggio di quaranta anni fa, John Searle aveva commentato ironicamente che uno tra i passi più liberatori della rivoluzione scientifica in fisica nel Seicento era stato il rifiuto della teleologia (Searle, 1984, p. 99); lo stesso era avvenuto nella rivoluzione darwiniana di due secoli dopo, per quanto riguardava l'origine delle specie. E nel ventesimo secolo si era assistito alla pericolosa tentazione di liberarsi dalla teleologia anche nell'ambito delle scienze umane. Si trattava di una svolta rischiosa, perché da sempre gli uomini sono connotati da desideri, scopi, intenzioni, piani ecc., che hanno un ruolo causale nelle loro azioni e comportamenti, e le scienze che, come l'economia, ne hanno tenuto conto sono progredite molto più speditamente di quelle che hanno tentato di sbarazzarsene, come la psicologia comportamentista.

Altrove, forme di esternalismo ipotizzano un ruolo attivo dell'ambiente, che concorre nella formazione dei processi cognitivi. Per Andy Clark e David Chalmers è soprattutto l'ambiente tecnologico che si fa parte della mente: computer, smartphone ecc. diventano protesi cerebrali, ragion per cui

è nella nostra fondamentale natura umana annettere, sfruttare e incorporare materia non biologica nelle profondità dei nostri profili mentali (Clark, 2003, p. 198).

Ma se "mente" denota «un concetto sostanzialmente biologico legato all'attività del cervello, e dipendente "dal codice genetico dell'organismo"» (Marconi, 2005), si pone il problema dell'integrazione tra organismo e ambiente, un *ensemble* che non sembra essere espressione di un unico sistema, quanto piuttosto il risultato dell'interazione tra due sistemi, guidati da meccanismi differenti («non esiste un codice genetico del sistema organismo-ambiente») (Di Francesco, 2007).

E ancora, la tesi che i processi cognitivi e mentali si estendano oltre i limiti del cervello e del corpo non di rado è giocata in risonanza con quell'impostazione neurofilosofica, che spazia dalla cognizione incarnata all'enattivismo, secondo la quale nello spettro delle funzioni cognitive rientrerebbero i più svariati aspetti della corporeità senso-motoria in relazione con l'ambiente. Da una parte, percezione e conoscenza sono incorporati in un contesto che non è soltanto culturale, bensì fisico-biologico; da un'altra parte, è l'ambiente a essere inglobato come parte del sistema cognitivo. La natura incorporata dei nostri processi cognitivi si risolverebbe così in un accordo percettivo (*perceptual attunement*) con il mondo esterno. Per sottolineare la dipendenza degli esseri viventi dall'ambiente, pur nella salvaguardia della loro autonomia nell'agire, gli enattivisti hanno preso a prestito da Hans Jonas il concetto di

“libertà bisognosa”, senza rinunciare nello stesso tempo a rivendicare il ruolo dell’esperienza aptica e motoria nell’interazione con il mondo circostante.

L’esigenza di un più “ecologico” inserimento del Soggetto nell’ambiente, in particolare in quello naturale, viene manifestata da studiosi che provengono da ambiti di studio lontani, ma che sono accomunati dal vedere nel paesaggio un “punto di connessione” tra i mondi interiore e esteriore:

Il paesaggio si configura come lo spazio della nostra vita ed emerge al punto di connessione tra mondo interno e mondo esterno con la mediazione del movimento e della immaginazione. [...] L’ambiente allora non è altro che le relazioni che noi attiviamo in un contesto, con gli altri e con il contesto, e quello che noi facciamo per costruire il nostro ecosistema (Gallese & Morelli, 2024, p. 116).

Sembra di essere tornati a quell’irenica immagine settecentesca del paesaggio descritta in punta di penna da Shaftesbury, quando decantava il *genius loci*, di cui conveniva assicurarsi la benevolenza!

A ogni modo, dalla prospettiva che ci offrono le scienze dure, si evince la condizione di sostanziale vulnerabilità dell’essere umano, reso ancora più fragile in conseguenza dei danni da lui stesso perpetrati all’ecosistema. Ma proprio da qui potrebbe avviarsi la presa di coscienza che urge un cambiamento.

3. A parti invertite

Laddove non poté la filosofia riuscire forse la scienza? Quell’immagine di un’umanità insaziabile di strapotere sulla natura, che ci è stata inculcata da gran parte della filosofia moderna e contemporanea, la scienza ha contribuito a smascherare o quanto meno a mitigare, perché solo parzialmente corrispondente al vero. Nonostante i suoi successi, la ricerca scientifica oggi ci mette di fronte a quello che siamo: un’umanità insicura e cagionevole, ancorché consapevole della propria impotenza a fronte di una natura che, nei secoli, si è variamente mostrata ostile, indifferente o anche solo matrigna. E qui si allude a quelle catastrofi naturali, circa le quali l’uomo non ha responsabilità alcuna, come le epidemie, i terremoti, le eruzioni vulcaniche, che – bontà sua – la natura ciclicamente ci elargisce, e che noi andiamo scelleratamente ad aggravare con quelle di nostra fattura e provenienza, favorite dal cambiamento climatico e dall’aggressione al contesto naturale.

A questo punto, sarebbe interessante conoscere in che modo, operativamente, Corriero vede realizzarsi il compito della filosofia, quando osserva che essa dovrebbe mettere in ordine, organizzandole, le immagini del mondo, collegandole ad altre forme di sapere. Potrebbe bastare? Il modello del rapporto uomo/natura/storia che la filosofia di taluni maestri ha inteso trasmetterci è inquietante, oscuro, negativo, benché, come si è detto all’inizio di questo commento, la gente comune continui a rivolgersi, speranzosa, ai filosofi, confidando in risposte confortanti. La filosofia però potrebbe darci una mano proprio nella direzione che Corriero ha indicato: il rapporto con gli altri saperi. Ma gli altri saperi che si hanno in mente a questo riguardo non sono tanto quelli specialistici della scienza applicata, quanto piuttosto la scienza di base, che consiste di indagini finalizzate esclusivamente ad accrescere la conoscenza del macro- e microcosmo, stabilendo relazioni tra le questioni teoretiche e le loro applicazioni nella ricerca pratica. Essa guarda all’universo mondo, elaborando teorie che risultano fondamentali per la conoscenza umana e che in seguito potrebbero avere una ricaduta sulla società e sul comportamento umano. Oggi è risaputo che il problema principale della scienza di base è il reperimento di fondi, poiché mentre i progetti scientifici di utilità pratica ricevono molti finanziamenti pubblici e privati (basti pensare alle politiche di Big Pharma), così non avviene per la ricerca pura, i cui studiosi sono costretti a dimostrare l’utilità e l’eventuale potenziale economico dei loro risultati. Sebbene se ne riconosca

l'impegno a migliorare la conoscenza della natura, accrescendo la nostra capacità di interagire con essa, della *basic science* tuttavia si deplora che si tratti di una conoscenza che non ha immediati obiettivi commerciali o industriali. Tuttora si tende a giudicarla alla stregua di uno spreco di risorse, mentre persino papa Francesco ha speso parole a suo sostegno, osservando che si tratta di un servizio rivolto al bene comune.

Una voce che si leva in questo settore riguarda proprio la necessità di una ricerca di base in ecologia. Gli esperti non escludono che, se questa venisse a mancare, il bagaglio acquisito di conoscenze potrebbe ancora funzionare grazie a un'ingegneria di alto livello, ma si tratterebbe di un "riciclaggio della scienza" con minori scoperte e minori sfide ai paradigmi esistenti. Le attuali basi della scienza cesserebbero di essere sviluppate o si svilupperebbero più lentamente, con l'incapacità di affrontare sfide future. «Per spiegare il mondo vivente che ci circonda, dobbiamo affrontare la sfida intellettuale di comprendere la vita in ambienti complessi e mutevoli; a tal fine, l'ecologia fondamentale è il nostro strumento fondamentale» (Courchamp, Dunne et al., 2015, p. 14). Per di più, da sondaggi recenti, pare che negli Stati Uniti sia calato il generale interesse per la scienza di base, e che gli stessi americani adulti dispongano di informazioni molte limitate su questo genere di ricerca e sui suoi fini. Da un'elencazione di eventi di portata "globale", che vanno dal cambiamento climatico agli organismi geneticamente modificati fino alle epidemie di Ebola e Zika, si evince il bisogno «imperativo» della *basic science* in ecologia, che deve essere diffusa, affinché gli individui siano in grado di fare scelte ponderate sul piano personale e politico. Di contro, non si nasconde l'atteggiamento di crescente diffidenza, in certi settori della popolazione, nei confronti della scienza e degli scienziati. Per arginare questo fenomeno, si invoca una più pervasiva alfabetizzazione scientifica della società, che si accompagna alla richiesta di una maggiore sensibilizzazione dei decisori pubblici e privati (nonché di tutta la società civile) ai fini di ottenere più robusti investimenti umani e finanziari per la scienza pura.

Quale filosofia potrà fare da sponda a questo approccio pacificatore? Lungi dalle utopie, occorre una buona dose di sano realismo. Fin dal 1929, Dewey aveva visto nel metodo naturalistico l'unico procedimento che mettesse d'accordo esperienza e natura, da non intendersi alla stregua di "nemici o alieni" (Dewey, 1929, p. iii). Dewey, che curiosamente fa capolino solo alla fine della disamina di Corriero, aveva un modo innovativo di concepire quel rapporto: lungi dall'essere un velo che separa l'uomo dalla natura, l'esperienza la penetra. Si parla tanto dell'uomo *nella* natura, sostenendo l'interdipendenza tra le strutture e i processi organici l'uno con l'altro. Ma non meno significativo è l'opposto, che la natura è *nell'uomo*, e si fa intelligenza e arte. Da queste idee trapela non solo che l'uomo è soggetto alla natura, che ne dipende, ma che vi è un'integrazione nella vita, e solo una parola come "esperienza" può ricordarcelo. Come la definiva James, al pari di "vita" e storia, "esperienza" è un termine a doppia faccia (*double-barrelled word*), che unisce soggetto e oggetto, azione e materia (Dewey, 1929, p. 8). Più che fisiologia, l'esperienza è storia, vale a dire un fluire che abbraccia tutto quanto accade sulla terra, un processo mobile che si sviluppa in maniera infinita.

Dewey aveva in mente un sapere pratico, che rende possibile la conoscenza dei fatti e delle leggi, mentre la tradizione filosofica volta agli universali, alle sostanze ecc. aveva messo capo a una sicurezza e a una certezza meramente teoriche, di scarsa utilità in un mondo che anch'egli riconosceva come temibile, aleatorio, precario e pericoloso, una vera e propria scena del rischio, dove l'esistenza è un azzardo. Ma l'interazione sociale da una parte, e da un'altra parte l'idea che persino la ricerca scientifica sia "arte", una forma consolatoria di evasione dall'instabilità del mondo, gli facevano abbandonare ogni visione disfattista.

Corriero conclude il suo libro evocando la concezione del perfezionismo morale di Stanley Cavell, il quale aveva preso le mosse a partire dai due trascendentalisti americani Emerson e Thoreau, che suppergiù avevano condiviso la stessa idea, e cioè che, per ritrovare se stessi,

occorre un viaggio, scoprendosi smarriti nel mondo, per poi tornare a orientarsi, e a ricongiungersi al mondo. Per Cavell il perfezionismo non era uno solo, bensì si concretava moltepliciamente nelle opere (e lui lo ricercava in una serie di testi – non solo filosofici, ma anche lavori teatrali e cinematografici – che mostravano una specie di wittgensteiniana somiglianza di famiglia, e, del resto, un’attinenza questo concetto ce l’ha anche con ricreazione), così come era convinto che il perfezionamento non si attua se non con l’azione politica e nella democrazia. A proposito della tecnologia, Cavell osservava che per Dewey (un altro dei suoi numi tutelari) questa non era un problema nel suo rapporto con la scienza, mentre per altri, per Emerson in particolare, poteva essere problematico il suo rapporto con il lavoro e il concetto di lavoro (Cavell, 2014, p. 81).

Ecco, in conclusione, si potrebbe tentare di prefigurare lo sviluppo di queste idee circa le opportunità di perfezionamento non solo sul piano (teorico) della sfera morale, ma fattivamente nella vita, nel mondo del lavoro, dove ancor oggi si assiste allo scandaloso dilemma “preservo la mia salute (e l’ambiente) o il mio posto di lavoro?”, e pensare a quali concrete azioni di perfezionamento si potrebbero avviare negli scenari più caldi dello sfruttamento ambientale, dalle miniere brasiliane alle regioni di estrazione del nichel nelle Filippine, solo per fare qualche esempio. Ma qui il discorso si allargherebbe alla violazione dei diritti umani, al futuro incerto delle democrazie liberali nel mondo occidentale, e questa, anche se non è un’altra storia rispetto al discorso sulla natura (anzi, è l’altra faccia del problema), renderebbe quel discorso ancora più complicato.

Riferimenti bibliografici

- Carter, B. (1974). Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology. In *Confrontation of Cosmological Theories, Symposium* – International Astronomical Union (Vol. 63, pp. 291–298). Cambridge: Cambridge University Press, p. 291.
- Cavell, S. (1990). *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism. The Carus Lectures*. Chicago: University of Chicago Press. (trad. it. a cura di M. Falomi, *Condizioni ammirevoli e avvilenti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, Roma: Armando, 2014)1.
- Clark, A. (2003). *Natural Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.
- Corriero, E. C. (2024). *La filosofia come orientamento. Un nuovo senso da assegnare alla terra*. Torino: Einaudi Editore.
- Courchamp, F., Dunne, J. A., et al. (2015). Fundamental Ecology is Fundamental. *Trends in Ecology and Evolution*, 30, 9–16, p. 14.
- Dewey, J. (1929). *Experience and Nature*. London: Allen & Unwin.
- Di Francesco, M. (2007). Soggettività e trasparenza. Clark, Marconi e la mente estesa. *Rivista di Estetica*, 34, 233–250.
- Gallese, V., & Morelli, U. (2024). *Che cosa significa essere umani? Corpo, cervello e relazione per vivere nel presente*. Milano: Raffaello Cortina, p. 116.
- Marconi, D. (2005). Contro la mente estesa. *Sistemi Intelligenti*, XVII (3), 389–398, p. 397.
- Giorgi, F., Fanali, A., & Tramonti, F. (2017). *La percezione del disordine: sfide e opportunità nei sistemi biologici e nei processi di pensiero*. Gen-Feb 2017 N.1-2.
- Laplace, P.-S. (1820). *Théorie analytique des probabilités* (orig. 1776). Paris: Courcier.
- Nagel, T. (1979). *Panpsychism*. In *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, T. (2012). *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. New York: Oxford University Press. (trad. it. *Mente e cosmo*, Milano: Raffaello Cortina, 2015).
- Poincaré, H. (1920). *Science et méthode* (orig. 1908). Paris: Flammarion.
- Searle, J. (1984). Intentionality and Its Place in Nature. *Dialectica*, 38, 88–99.
- von Uexküll, J. (2013). *Come vediamo la natura e come la natura vede se stessa?* In A. Pinotti & S. Tedesco (a cura di), *Estetica e scienze della vita. Morfologia, biologia teoretica, evo-devo* (pp. 39-81). Milano: Raffaello Cortina.

Che cosa significa orientarsi nell'azione? Risposta ai miei critici

Emilio Carlo Corriero¹

¹ Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Università di Torino; emilio.corriero@unito.it

Abstract: Philosophy as Orientation. Giving a New Meaning to the Earth is articulated along two convergent axes of reflection: on the one hand, it questions the status and future of philosophy, emphasizing its intrinsic ethical vocation and its capacity to serve as orientation. On the other, it reflects on the concept of nature and the overcoming of the conception that opposes the human subject to the natural object, moving toward a processual vision that unites the spiritual and the material. The encounter between these two dimensions occurs—at least potentially—with the Anthropocene, understood as that event (Ereignis) in which human beings and nature realize their full co-appropriation (Zusammengehörigkeit). From here, it becomes possible for human beings to recognize themselves as a natural force and become aware of their own potential, which can be freely oriented toward collaboration with natural processes.

Keywords: Anthropocene, event, process, natural revolution

Introduzione

Le pagine che seguono riprendono alcuni nodi centrali de *La filosofia come orientamento* per tracciare se non altro le linee lungo le quali offrire possibili risposte alle critiche e alle sollecitazioni delle Colleghe e dei Colleghi che qui ringrazio vivamente per l'attenzione e il tempo dedicati, così come ringrazio il Direttore della rivista «Etica & Politica» per aver proposto il presente Simposio intorno a questo mio libro.

1. Rivelazione naturale: l'Antropocene come 'evento'

Due esigenze costituiscono l'asse portante de *La filosofia come orientamento*: da una parte, la definizione dello statuto e del destino della filosofia anche in relazione alle altre forme di sapere, dall'altra, la necessità di ripensare filosoficamente la questione ambientale a partire dall'introduzione del concetto di Antropocene. Ora, sebbene a un primo sguardo si possa ritenere che la questione ambientale sia qui assunta come mero pretesto per riproporre l'ennesima riflessione intorno alle condizioni di esistenza della filosofia, alla sua funzione e al suo futuro, ciò che si intende mostrare è che le due questioni sono intrinsecamente connesse, dal momento che la riflessione sull'ambiente costituisce l'evento epocale che rivoluziona letteralmente la riflessione filosofica intorno al nostro posto nel cosmo, a partire dalla considerazione del concetto di natura e dal rapporto che l'essere umano intrattiene con essa.

Il termine Antropocene utilizzato per descrivere l'era nella quale ci troviamo porta certamente con sé l'ambizione di imporsi come concetto geologico che segna l'ingresso in un'epoca successiva all'Olocene. Dopo anni di osservazioni e verifiche, nel marzo del 2024, la Subcommission on Quaternary Stratigraphy ha respinto a maggioranza la proposta di definire l'Antropocene un'epoca geologica, attestando che non è ancora possibile individuare il marcatore stratigrafico ("golden spike") a partire dal quale separare nettamente

Citation: Corriero, Emilio. 2026. Che cosa significa orientarsi nell'azione? Risposta ai miei critici. *Etica & Politica / Ethics & Politics* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38456>

Received: 10/03/2026

Accepted: 31/03/2026

Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

l'Antropocene dall'Olocene. La decisione, prettamente tecnica, della commissione non intende togliere nulla, però, all'evidenza dell'impatto prodotto delle attività umane sull'ambiente, sul clima e sui processi naturali del pianeta.

Più che come epoca geologica, l'Antropocene andrebbe letto come 'evento': ossia come qualcosa che accade 'storicamente' a caratterizzare radicalmente il tempo in cui sopravviene. Ci si può interrogare – lo si è fatto diffusamente e lo si continua a fare – se l'espressione sia davvero idonea a descrivere la condizione in cui ci troviamo a vivere, ovvero se non nasconda le reali responsabilità di uno specifico modello di sviluppo e non debba piuttosto essere sostituita, per esempio, dall'espressione 'Capitalocene' (Moore 2016), o se non sia figlia in fondo di una posizione ancora antropocentrica, incapace di render conto del carattere relazionale dei processi naturali (Haraway 2016) e quindi di valere come base per una conseguente etica ambientale. Ciò che però rende il concetto pregnante e certamente meritevole di approfondimento filosofico è proprio il suo carattere evenemenziale, poiché in sé racchiude l'idea della sovrapposizione del piano storico con il piano naturale: detto nei termini che introduco nel libro, l'Antropocene è di fatto quell'evento determinante della nostra epoca mediante il quale si compie il processo di *rivelazione naturale*, accogliendo il quale è possibile accedere a ciò che chiamo *rivoluzione naturale*.

Con l'espressione *rivelazione naturale* alludo a un lungo processo di riconoscimento da parte dell'essere umano della sua piena appartenenza al complesso della natura, la quale non può più essere descritta come un oggetto contrapposto a un soggetto, ma va anzi intesa come continuità processuale alla quale l'umanità partecipa attivamente – e, almeno potenzialmente, in modo 'consapevole'. Nella lunga storia del pensiero occidentale, la divaricazione tra umanità e natura giunge al suo culmine nella modernità allorquando l'essere umano, forte della centralità del proprio Io, relega il naturale nel mero ambito del non-Io, ossia di ciò che si contrappone al soggetto e da questo deve poter essere utilizzato e superato. Eppure è proprio al culmine di questa divaricazione che avanzano progressivamente quelle 'ferite narcisistiche' ben descritte e sintetizzate da Freud (1917) che non ridimensionano semplicemente la centralità dell'essere umano in un mero rovesciamento dei ruoli a vantaggio della natura, ma evidenziano altresì la piena continuità che l'umanità intrattiene con il naturale. La ferita 'cosmologica' inferta da Copernico, quella 'biologica' portata dalla teoria evoluzionistica di Darwin, e infine la ferita arrecata dalla psicanalisi che individua nell'inconscio la fonte delle nostre scelte consapevoli, procedono nel senso di un progressivo ridimensionamento della centralità dell'essere umano rispetto al naturale, ma non conducono a un semplice ribaltamento che pone la natura al di sopra dell'essere umano. Esse sono anzi da leggersi come tappe di un unico processo 'rivelativo' che culmina nell'Antropocene e mostra in esso la continuità processuale della natura cui l'essere umano attivamente partecipa: in questo senso, l'Antropocene non può essere inteso come una sorta di 'rivincita' dell'umano sul naturale, ovvero come quel momento nel quale l'essere umano riafferma la sua eccezionale centralità (Lewis e Maslin 2019, xx), ma anzi come quell'evento, storico e naturale a un tempo, in cui l'essere umano, per un verso, si riconosce come *forza naturale* capace di porre fine alla sua e ad altre specie e, per l'altro, si avverte (almeno potenzialmente) in grado di convertire la propria azione nella direzione di una fattiva collaborazione coi processi naturali.

Tale processo è da leggersi, lo si è detto, come una *rivelazione naturale*, non ovviamente nel senso che la natura svela-rivela se stessa, la sua 'vera' essenza, all'essere umano, ma piuttosto nel senso di una trasformazione del rapporto oppositivo natura-umanità nella

continuità processuale del più ampio e complesso 'soggetto'¹ della natura, cui l'essere umano partecipa concretamente con il suo pensiero, con le sue azioni, con le sue creazioni.

Ciò che suggerisco è di intendere l'Antropocene come evento nel senso dell'*Ereignis* heideggeriano², nella misura in cui esso è il segnale di quella coappartenenza tra umanità ed essere (Heidegger 1957) – tra essere umano e natura – che apre a una nuova dimensione (Heidegger 1969) e va al di là della storia soltanto umana sovrapponendosi al tempo più profondo della 'storia' della natura.

È bene chiarire dunque che l'Antropocene non è inteso qui come *un* evento fra gli altri, nell'accezione banale di qualcosa che semplicemente accade, bensì nel senso più alto di *quell'*evento che determina irrimediabilmente un nuovo tempo nel segno di una (consapevole) coappartenenza tra essere umano e natura. Quando Heidegger suggeriva di leggere il dispiegamento totalizzante della tecnica umana come «un primo, incalzante balenare dell'*Ereignis*» (Heidegger 1957, 47), ovvero come una sorta di 'preludio', chiariva evidentemente che esso non era destinato a esaurirsi in quel primo manifestarsi, «giacché nell'evento/appropriazione si annuncia[va] la possibilità che esso super[asse] il mero dominio dell'impianto (*Gestell*) in un fare avvenire più iniziale» (Heidegger 1957, 45). Così facendo, portava in evidenza il significato ontologico dell'evento, che di fatto costituisce l'apertura a una nuova dimensione temporale, in cui storia umana e storia naturale si coappartengono, e in cui si fa strada la possibilità di una forma di azione congiunta. Nel concetto di Antropocene così inteso si addensano, per un verso, gli aspetti pervasivi e totalizzanti che sono propri della tecnica quale opera massima di formazione dell'ambiente umano e, per l'altro, si evidenzia l'apertura a nuove forme di relazione tra l'«umano» e il «naturale» che la stessa tecnica può determinare. Qui il discorso verte sulla particolare forma di partecipazione ai processi naturali da parte dell'essere umano, che per le sue stesse caratteristiche biologiche (e poi culturali) sviluppa capacità tecniche necessariamente volte alla formazione-realizzazione di un contesto, di un «ambiente», entro cui poter meglio dimorare. Come poteva affermare lo stesso Heidegger (1929-30) riprendendo e reinterpretando le tesi di von Uexküll (1909, 1920), diversamente dagli altri animali che vivono in un loro specifico ambiente (*Umwelt*), l'essere umano è costretto ad adattare a sé un contesto che di fatto gli è ostile: in quanto l'essere umano non ha un proprio ambiente (*Umwelt*), egli rimane aperto al mondo (*Welt*) ed è in questa sua apertura che si riconosce come «formatore di mondo» (*weltbildend*) (Heidegger 1929-30), determinando il proprio ambiente e così rispondendo al proprio fondamentale bisogno di adattamento e orientamento. In questa possibilità di *ri-crearsi* un ambiente nel quale vivere, l'essere umano può anche evidentemente finire per andare al di là del necessario o smarrire la propria «apertura» al mondo limitando la sua libertà d'azione, nell'illusione di vivere nell'«unico ambiente» per possibile.

2. Rivoluzione naturale: dal progresso della storia al processo della natura

Nella lettura che propongo, il concetto di Antropocene traduce dunque l'evento di coappropriazione tra l'umano e il naturale e le connesse difficoltà e potenzialità. Riconoscendosi come *forza naturale*, ovvero come forza capace di alterare gli equilibri biogeofisici, l'essere umano avverte la propria «responsabilità» nel duplice significato che la parola racchiude: da un lato, è responsabile dei propri atti nel senso della «imputabilità» rispetto alle scelte che ha compiuto e alle azioni che ha commesso, dall'altro, è responsabile

¹ «Con l'espressione 'Soggetto della natura' non si intende indicare uno sviluppo univoco, né tantomeno alludere a un'ipostasi metafisica. Si intende piuttosto far riferimento al superamento della contrapposizione soggetto/oggetto possibile nella forma di un processo che ha al suo interno molteplici microprocessi e presenta imprevedibili sviluppi e combinazioni» (Corriero 2024, 20).

² Sulla specifica lettura dell'*Ereignis* heideggeriano rimando a Corriero 2020.

nella misura in cui è in grado di ‘dare risposta’ (tecnicamente) alla condizione nella quale si è venuto a trovare in forza delle sue stesse azioni. Questa possibile lettura dell’Antropocene come evento rivela che l’azione tecnica dell’umanità è parte di un più ampio processo naturale del quale però possiamo divenire ‘consapevoli’³, invertendo la rotta catastrofica verso cui siamo apparentemente diretti. Sostegno a questa prospettiva giunge dalla tesi avanzata da Meneganzin, Pievani, e Caserini (2020) per i quali l’Antropocene non sarebbe altro che l’espressione di una ‘monumentale costruzione di nicchia’ operata dall’essere umano e finita, però, fuori controllo. Malgrado il successo evolutivo che ciò ha determinato in termini demografici, è evidente che si sono al contempo prodotte le condizioni per una grande estinzione di massa. In un quadro di questo tipo, l’essere umano sarebbe tuttavia capace di prendere consapevolezza della propria condizione e della propria capacità di azione. In forza delle sue «eccezionali e ampie capacità di apprendimento [...], *Homo sapiens* può abbracciare il suo potere di trasformazione e co-dirigere, attraverso un’azione coordinata, il proprio sviluppo e la propria evoluzione, definendo così uno spazio operativo sicuro su un pianeta finito» (Meneganzin, Pievani, e Caserini 2020). In questa auspicabile e plausibile (data la speciale potenzialità umana) opera congiunta, si realizza quella coappartenenza tra l’umano e il naturale, ossia quell’*Ereignis*, in cui storia umana e storia della natura si sovrappongono, e a partire dal quale è possibile procedere alla *ricreazione* del processo naturale. È in questa consapevolezza che si radica il passaggio dalla mera *rivelazione naturale* a ciò che definisco *rivoluzione naturale*. Se la *rivelazione naturale* è anzitutto di carattere epistemologico, in quanto dipende principalmente dall’apporto delle scienze e dalla relativa *Weltanschauung*, essa risulta bisognosa di una integrazione di carattere pratico che accentua la peculiarità dell’umano all’interno di una concezione ‘naturalistica’: lungo la strada così tracciata si può, infatti, facilmente scivolare verso una forma di materialismo per il quale tutto si riduce alla natura intesa nella sua accezione ‘oggettivistica’ – ossia ricavata dalla mera contrapposizione della natura al soggetto umano che la considera. Attraverso la *rivelazione naturale* si mostra invece che la tentazione riduzionistica non è in grado di spiegare il fenomeno della coscienza (umana e non solo umana), e in questo senso, condivido evidentemente l’impostazione identitaria e processuale avanzata da Schelling, nonché le più recenti e stimolanti osservazioni di Thomas Nagel (2012). Il rivelarsi della natura che qui richiamo non approda quindi a un’essenza più vera della ‘natura’, che si sveli all’essere umano quale sua origine e suo fondamento, ma consente piuttosto di cogliere l’umanità come espressione (si potrebbe dire, fin qui, epigonale) di un processo naturale in cui è incluso il fenomeno stesso della coscienza nelle sue diverse manifestazioni. Se questa *rivelazione naturale*, come dicevo, consiste in una complessiva valutazione epistemologica che poggia evidentemente sulle scoperte scientifiche, l’evidenza a cui conduce implica un passo ulteriore nella direzione di una azione che sia conseguente. È qui che si colloca il passaggio a ciò che chiamo *rivoluzione naturale*, la quale consiste per l’essere umano nell’accogliere tale *rivelazione* e nell’accettare di pensarsi come parte attiva, libera e creativa di un processo naturale più ampio. Nel quadro così descritto, il ‘soggetto rivoluzionario’ è certamente identificato con l’umanità nel suo complesso e nelle sue componenti individuali – non potrebbe essere altrimenti data l’evidenza della riflessività morale presente negli esseri umani che giungono a porre la questione, nonché la speciale e duplice capacità d’azione che si riconosce all’essere umano nello stesso concetto di Antropocene. E tuttavia, rispetto ad altre forme di ‘rivoluzione’, di tipo storico-sociale o scientifico, la *rivoluzione naturale* non consiste in un semplice rovesciamento dei rapporti di forza, né in un qualche cambio di paradigma: essa non poggia su di una nuova verità, né su di un’utopia da realizzare, ma restituisce piuttosto l’impossibilità di un fondamento certo e di un approdo definito e definitivo. Alla base della *rivoluzione naturale* non sta una qualche utopia da

³ Tra le questioni che attraversano il concetto di Antropocene si impone la discussione intorno alla presunta ‘non consapevolezza’ della portata degli effetti che le attività umane avrebbero determinato. Si veda per esempio McNeill 2020, che sembra escludere una esplicita volontà alla base del fenomeno Antropocene, o dall’altra parte Lewis e Maslin 2018 che invece mostrano come vi fosse consapevolezza degli effetti già decenni prima che la questione ambientale diventasse un tema inaggirabile.

raggiungere, essa esprime piuttosto una concezione processuale 'atopica' – perché priva di *fondamento* e di *scopo* – che trova nella filosofia nichilistica, ma a ben vedere nell'attività filosofica in generale, il suo correlato teorico.

Nel descrivere l'Antropocene come evento, identifico in esso il cruciale momento di un possibile passaggio dal 'progresso della storia' al 'processo della natura'. Ora, le forme tradizionali di rivoluzione implicano sempre un passaggio da paradigma a paradigma determinato in un progressivo avvicinamento al 'vero', nel caso delle rivoluzioni di carattere scientifico, o al 'meglio', nel caso delle rivoluzioni di carattere storico-sociale. A tali successioni è sottesa una particolare *filosofia della storia* che ruota attorno all'idea di progresso e all'illusione che la sua espressione tecnico-scientifica coincida con il progresso sociale e morale o, quantomeno, ne costituisca la premessa necessaria. Il segnale rappresentato dall'Antropocene attesta l'esaurirsi di questa prospettiva teorica e il sovrapporsi del piano storico (solo umano) al piano naturale: qui non è dato parlare di progresso ma semmai di processo (o, meglio, di processi) per il quale non si dà una *filosofia della storia*, ma piuttosto una *filosofia della natura* la quale, insistendo sul senso soggettivo del genitivo, non 'oggettiva' il naturale contrapposto al 'mentale' ma anzi lo assume come componente essenziale e ineliminabile della sua diveniente complessità. Nell'impossibilità di afferrare il naturale 'riflessivamente' (come ciò che per l'appunto si contrappone al soggetto), ciò che rimane è la penetrazione nel 'fare', ovvero nell'attiva e concreta partecipazione dell'essere umano ai processi naturali. Il correlato teorico per un tale approccio non può certo essere un qualche 'discorso filosofico', ma piuttosto la filosofia stessa intesa come continua attività critica e (ri)creativa, nella cui radice atopica, capace di sollevare il dubbio su ogni forma stabile e definitiva dell'essere, risiede il senso della sua continua e inesausta tensione (*phileîn*) alla sapienza (*sophia*), la quale è certamente sapere ma è anche e soprattutto un saper-fare (Hadot 1995). Nella misura in cui un tale programma si presenta come una filosofia del presente, o come un'ontologia dell'attualità, la forma teorica che meglio rappresenta l'evento Antropocene è senza dubbio il *nichilismo* nella sua duplice dinamica ben descritta da Nietzsche, il quale distingue tra un nichilismo declinante o passivo, e un nichilismo ascendente o attivo, che non si arrende alla deriva pessimistica, che si apre dinanzi all'evidenza dell'inesistenza di una verità ultima e quindi delle coordinate entro cui condurre la propria esistenza, ma anzi si impegna in un'opera di *ricreazione* a partire dall'evidenza di quell'assenza, assegnando senso a un quadro disperso e frammentato, e così costituendo le basi per nuove forme di orientamento. Questa distinzione, se applicata all'evento Antropocene, mostra nella forma del *nichilismo passivo* l'agire sconsiderato e (probabilmente) inconsapevole che conduce l'essere umano sulla soglia dell'estinzione, mentre nella forma del *nichilismo attivo* si presenta come possibilità di superamento di questa condizione nell'adesione al 'fare' di una filosofia positiva, che partecipa al divenire del processo rideterminandolo continuamente e scegliendo di 'assegnare un nuovo senso alla terra'. È qui che scorgiamo «le risorse per l'azione ricreativa e per un nuovo orientamento. Giunti al naufragio dell'*utopia del progresso*, si affaccia [...] l'*atopia della natura*, con il suo disorientamento, la sua inquietudine, che divelle le certezze sulle quali abbiamo edificato le nostre esistenze. In questo spaesamento si riapre lo spazio per il *pensiero*, ovvero si riscopre quell'*atopia* che costituisce l'essenza della filosofia stessa, la quale è nuovamente nelle condizioni di ripensare lo spazio determinato dall'essere umano e fungere da libero orientamento» (Corriero 2024, 150).

3. La filosofia come Ricreazione e orientamento.

Lo sviluppo di questo punto mi permette di rispondere alla questione posta da Pareti circa il ruolo che ha la filosofia rispetto alle scienze. La lettura positiva e però saldamente nichilistica della filosofia che propongo dà conto di una distinzione tra 'discorso filosofico' e 'attività filosofica' che riprendo da Hadot (1995) e che contribuisce peraltro a chiarire la differenza tra scienza e filosofia, a partire dalla nota e controversa espressione di Heidegger secondo la quale «la scienza non pensa» (Heidegger 1950-51, 9). Quest'ultima si comprende

non come un semplice pregiudizio che la cultura umanistica nutre nei confronti della cultura scientifica, bensì come la descrizione del *pensare* inteso quale attività che va al di là della mera risposta al bisogno di adattamento. Il *pensare*, che caratterizza la filosofia in quanto attività, consiste nella possibilità di andare al di là di quella ragione (strumentale) che guarda all'esistente oggettivandolo per poterne meglio disporre. La cultura scientifica mira a restituire una visione stabile della realtà prossima il più possibile a ciò che chiama 'verità': in questo non si discosta poi molto da ciò che intende fare la filosofia quando si presenta come teoria, ossia come 'discorso filosofico'. Ci muoviamo qui in ciò che nel libro chiamo *ricreazione* con la lettera minuscola, a significare quell'opera di necessaria riduzione della complessità del reale a un'immagine funzionale all'adattamento e all'orientamento dell'essere umano; ovvero a quella che Gargani (1975) definisce una «duplicazione della realtà», che si avvale della «riflessione», della «concettualizzazione», nonché della «strategia del fondamento», ed è volta a fare della realtà (ossia della natura) un oggetto più o meno stabile del quale l'essere umano possa meglio disporre.

La 'filosofia come attività', invece, *pensa* nella misura in cui è capace di accogliere le diverse espressioni della realtà senza assumerle come forme stabili e 'vere', ma come semplici cristallizzazioni del divenire, funzionali all'adattamento e all'orientamento dell'essere umano. In questa 'consapevolezza' che si disvela proprio quando la tecnica sembra aver pervaso la totalità dell'esistente – in ciò che Heidegger chiama *Gestell* e che noi possiamo descrivere nei suoi più ampi effetti mediante l'espressione Antropocene –, si apre nuovamente la possibilità di un *pensare* che penetra coscientemente e criticamente la tensione che anima il 'fare' del processo a cui l'essere umano concretamente prende parte. È qui che l'agire umano può accedere a quella forma di *Ricreazione* che indico con la lettera maiuscola, per distinguerla dalla mera «duplicazione della realtà» funzionale al suo sfruttamento. In quest'ottica, la 'filosofia come attività' (e non come 'discorso filosofico') gioca un ruolo diverso rispetto alle scienze dei cui risultati pure ovviamente si avvale: rispetto a queste, che operano all'interno del perimetro tracciato dalla necessità di oggettivare il reale per meglio disporne, la filosofia è chiamata a guardare al di là di quei margini, penetrando concretamente la continuità processuale all'interno della quale l'attività umana si sviluppa, e offrendo così nuove forme di orientamento teorico e pratico per la *Ricreazione* della natura. L'idea di filosofia che qui si profila implica un rinnovato rapporto con il sapere tecnico e scientifico e presenta diversi punti di contatto con la prospettiva descritta da Dewey (1920): così come per il filosofo americano, nel momento in cui riconosce il carattere processuale della natura, il pensiero filosofico è chiamato a superare il suo approccio meramente contemplativo⁴, recuperando la sua «natura pratica», che consiste nella penetrazione concreta dell'«esperienza», mediante la quale il soggetto umano si scopre irrimediabilmente implicato nel processo naturale, in modo analogo la filosofia come orientamento rinuncia a quadri teorici stabili, per insistere piuttosto sulla capacità ricreativa del *pensiero* e sulla sua vocazione pratica.

Come giustamente osserva Balistreri, si pone tuttavia la questione intorno alla traducibilità di questa visione processuale della natura in un modello etico coerente. Non è facile accettare che il passaggio alla prassi non trova una traduzione immediata in una teoria normativa stabile e sempre soddisfacente. Ciò è dovuto al fatto che, mentre qui si avvanza l'ipotesi di una *rivoluzione naturale*, tali modelli teorici riposano di fatto su di un quadro ontologico di riferimento che distingue tra 'soggetti umani' e 'oggetti naturali'. Del resto, anche la classica distinzione dell'etica ambientale tra posizioni antropocentriche e posizione non-antropocentriche ha senso solo all'interno di una prospettiva filosofica che marca la differenza tra essere umano e natura. Del resto, risulta anche legittimo domandarsi – come fa Casetta – se sia poi così conveniente adottare un tale modello ontologico per rispondere

⁴ Che, volendo afferrare l'irrepresentabilità del divenire nella stabilità di una teoria, incorre inevitabilmente nella cosiddetta «fallacia filosofica» (Dewey 1920).

alle questioni più urgenti in materia ambientale o se non si corra il rischio di giungere così a esiti che, nel migliore dei casi, mancano di ragionevolezza e condivisibilità⁵. Non siamo sicuri, per esempio, che una tale prospettiva possa soddisfare le nostre esigenze di salvaguardia degli individui o delle specie quando sembra che ciò che vale sia soltanto il processo. E tuttavia, è Casetta stessa a precisare – richiamandosi all'esempio schellinghiano del vortice nel ruscello – che ogni specie, così come ogni ente non è che un processo all'interno di una più complessa combinazione processuale. Si può forse dire con Whitehead (1929) che l'individuo è di fatto una 'occasione attuale' di una più profonda creatività (*creativity*) che produce costantemente novità. Nell'ottica che propongo ciò che va salvaguardato non è tanto il processo in sé (in quanto già fatto e stato) quanto piuttosto la possibilità che la *creatività* in esso presente continui a manifestarsi liberamente. Utilizzando un'altra terminologia di derivazione spinoziana e schellinghiana, si potrebbe dire che ciò che va innanzitutto salvaguardato non è tanto il processo ma la sua 'produttività' intesa come *natura naturans*; e ciò non significa necessariamente sacrificare i suoi 'prodotti' (ossia la *natura naturata*), poiché questi non sono che espressioni più o meno stabili che la 'produttività' della natura ha determinato e – a ben vedere – continua costantemente a determinare.

Circa la traduzione della prospettiva processuale in un possibile modello normativo, pur rifuggendo un approccio 'soluzionista' che rischia di ridurre la riflessione etica alla stesura di 'vademezum' pronti all'uso, ho avanzato l'ipotesi di una particolare forma di etica della virtù: ho proposto, cioè, un richiamo al perfezionismo morale (Cavell 1990) inteso come continuo processo di trasformazione del sé, da estendersi però al 'soggetto' della natura nel suo complesso. La continua aspirazione a colmare la distanza tra il sé attuale e il sé migliore che caratterizza questo approccio etico fa dipendere il possibile perfezionamento dalla capacità performativa della relazione che l'essere umano intrattiene con gli altri e con l'altro in generale. Ma in cosa si traduce per il soggetto morale (inevitabilmente umano) questa tendenza al continuo miglioramento del processo naturale nel suo complesso? Essa non può prescindere dal tenere assieme la prospettiva individuale e quella generale, in un continuo tentativo, potremmo dire con Nagel (1986), di «combinare la prospettiva di una persona particolare all'interno del mondo con un punto di vista oggettivo su questo mondo, che includa la persona e il suo punto di vista». Ora, mancando – per le ragioni che abbiamo visto – ciò che può definirsi un punto di vista davvero 'oggettivo', si tratta di impegnarsi in un continuo sforzo 'creativo' che aderendo al processo individui in esso soluzioni e risposte, senza ipotizzare una teoria né un punto di approdo definitivi. Si tratterebbe cioè di rifarsi a una forma di 'saggezza ricreativa' in cui trovano sintesi la *phronesis* aristotelica che, nella forma ripresa ed estesa da Gadamer (1960), interpreta il contesto e si applica alla situazione particolare, e il pragmatismo di Dewey che individua nell'«esperienza» quel processo dinamico di interazione fra individuo e ambiente, che attraverso la riflessione e l'azione produce apprendimento e trasformazione continui (Dewey 1925). In questa forma di normatività leggera⁶, aperta e dinamica, in cui – data la trasformazione radicale determinata dalla *rivoluzione naturale* – i modelli teorici vengono inevitabilmente ripensati e combinati fra loro, la 'motivazione' all'azione morale è ovviamente alquanto sfumata, poiché risiede essenzialmente nella consapevole partecipazione a un soggetto complesso e implica una certa relativizzazione delle proprie istanze individuali, nonché un continuo processo di formazione ed educazione nella relazione con gli altri esseri umani e con il contesto più ampio.

⁵ Anche se, allo stesso tempo, non possiamo evitare di domandarci se il significato che attribuiamo a tali concetti su cui si basa una qualche 'giustificazione morale' non sia in fondo radicato in una concezione sostanzialista della natura che vede contrapposti esseri umani e contesto naturale.

⁶ Destino che, a bene vedere, condivide con più o meno con tutte le forme di etica della virtù nella misura in cui queste ricavano i loro principi da una qualche idea di 'natura umana' da portare a compimento.

Facendo riferimento per un verso a Dewey e per l'altro a Cavell, alludo quindi all'idea che la prospettiva etica più plausibile da adottare, a partire da un quadro processuale come quello descritto, consista nell'articolazione di una proposta di ispirazione pragmatista rivolta a un soggetto complesso (umanità-natura), indirizzato al suo continuo e consapevole perfezionamento. È all'interno di un tale approccio etico che si comprende meglio quale sia la considerazione per la tecnica e per la tecnologia che emerge da *La filosofia come orientamento*, tema sul quale insistono il contributo di Balisteri ma in particolare quello di De Filippo, con esplicito riferimento all'intelligenza artificiale. Se è vero che una visione processuale come quella che delinea assume l'azione umana nel suo complesso come parte integrante della natura questo di per sé non significa sostenere una forma di cieco ottimismo tecnologico. Nella lettura che propongo, la tecnica è espressione del processo naturale, e come le sue altre manifestazioni è eticamente vincolata da quella 'saggezza ricreativa', a cui ho fatto riferimento, sia in quanto strumento di cui avvalersi, sia in quanto potenziale agente autonomo all'interno del processo – nel caso delle più avanzate forme di intelligenza artificiale. In questa visione processuale, l'umanità non è il culmine massimo e insuperabile, bensì una tappa che un giorno (non troppo lontano) sarà tecnologicamente integrata e magari soppiantata e superata da altre espressioni più evolute. Del resto, lo stesso Schelling nella *Einleitung in die Philosophie* prospettava un tale esito nel processo descritto dalla sua *Naturphilosophie* (Schelling 1989). Nella contingenza in cui ci troviamo a vivere, è tuttavia ancora l'uomo a essere nelle condizioni di poter *orientare* il corso degli eventi, assegnando senso all'avanzamento del processo naturale. In quest'ottica, le forme di integrazione tra intelligenza umana e intelligenza artificiale sono senza dubbio un esito verso cui procedere, nel rispetto di una 'saggezza ricreativa' che sappia orientare il processo naturale al suo miglioramento, continuando a garantirne la libera creatività nella sua complessità e nelle sue componenti. Né si può escludere, d'altra parte, che lungo questa strada si possa pervenire a una sorta di saggezza (ricreativa) artificiale.

Il rischio eventuale è ancora e sempre quello di determinare 'ambienti' in cui sia preclusa la possibilità di *pensare* al di là dei confini fissati; e non si può ovviamente trascurare il fatto che tale rischio dipende innanzitutto dal governo di tali tecnologie e applicazioni, e quindi dagli interessi economici e politici che ne stanno alla base, ma qui il discorso richiederebbe un ulteriore e più ampio approfondimento.

Riferimenti bibliografici

- Cavell S. (1990), *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism. The Carus Lectures, 1988*, Chicago: University of Chicago [trad. it. *Condizioni ammirevoli e avviliti*, Roma: Armando Editore, 2014].
- Corriero E. C. (2020), *The Absolute and the Event. Schelling after Heidegger*, London – New York: Bloomsbury.
- Corriero, E. C. (2024), *La filosofia come orientamento. Un nuovo senso da assegnare alla terra*, Torino: Einaudi.
- Crutzen, P., Stoermer, E.F. (2000). *The "Anthropocene"*, in "Global Change NewsLetter", 41: 17-18.
- Dewey J. (1920), *Reconstruction in Philosophy*, New York: Henry Holt & Co. [trad. it. *Rifare la filosofia*, Roma: Donzelli, 2008].
- Dewey J. (1925), *Experience and Nature*, Chicago: Open Court Publishing Company [trad. it. *Esperienza e natura*, Torino: Einaudi 2026].
- Freud, S. (1917) *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in «Imago. Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften», I, n. 5: 1-7.
- Gadamer, H. g. (1960), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr, 1960 [ed. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano: Bompiani, 2019].
- Gargani A. G. (1975), *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Torino: Einaudi.
- Hadot P. (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris: Gallimard [trad. it. *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino: Einaudi, 2010].
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press.
- Heidegger M. (1975-), *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [GA]
- Heidegger M. (1929-30), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit (WS 1929-30)*, GA, 29/30 [trad. it. *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, Genova: il Melangolo].
- Heidegger M. (1950-51), *Was heißt Denken?*, GA, 8 [trad. it. *Che cosa significa pensare?*, a cura di G. Vattimo, Carnago: Sugarco Edizioni, Carnago].
- Heidegger, M. (1957) *Identität und Differenz*; GA, 11 [trad. it. *Identità e differenza*, Milano: Adelphi].
- Heidegger, M. (1969) *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag [trad. it. *Tempo ed Essere*, Milano: Longanesi]

-
- Lewis S. L. - Maslin, M. A. (2018) *The Human Planet: How we Created the Anthropocene*, New Orleans: Pelican [trad. it. *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, Torino: Einaudi]
- McNeill J. R. (2000), *Something New under the Sun: An Environmental History of the World in the 20th Century*, Norton & Company, New York 2000 [trad. it. *Qualcosa di nuovo sotto il sole*, Torino: Einaudi, 2020²]
- Meneganzin A., Pievani T., Caserini S. (2020), *Anthropogenic Climate Change as a Monumental Niche Construction Process: Background and Philosophical Aspects*, in «Biology & Philosophy», XXXV, art. n. 38: 1-20.
- Moore, J. W. (2016), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland: PM Press.
- Nagel T. (2012), *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford: Oxford University Press
- Nagel T. (1986), *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, Oxford [ed. it. *Lo sguardo da nessun luogo*, trad. di A. Besussi, Milano: Mimesis 2018].
- Rescher N. (2000), *Process Philosophy: A Survey of Basic Issues*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000
- Schelling F.W.J. (1989), *Einleitung in die Philosophie*, a cura di Walter E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann- Holzboog.
- Von Uexküll J. (1909), *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin: Springer.
- Id. (1920), *Theoretische Biologie*, 1^a ed. Paetel, Berlin: Paetel (2^a ed. 1928, Berlin: Springer) [trad. it. *Biologia teoretica*, Macerata: Quodlibet, 2015].
- Whitehead A. N. (1929), *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York: Macmillan & Company.

V a r i a

On the Modal Indeterminacy of a Free Choice: Updating Donald M. MacKay's Argument for Logical Indeterminacy

George M. Coghill^{1,2,*}

¹ University of Aberdeen; g.coghill@abdn.ac.uk

² Edinburgh Theological Seminary; gcoghill@ets.ac.uk

* Correspondence: g.coghill@abdn.ac.uk.

Abstract: The relationship between determinism and free will is still vigorously debated. However, despite the activity one contribution from around 70 years ago has been largely ignored. In the 1950's Donald M. Mackay presented a position he called Logical Indeterminism. At the time it was the subject of intense scrutiny, but no real interest has been shown in it since his death in 1987. In this paper I situate his work within the current debate, identify a flaw in the original argument and present a modal version that removes the flaw. The aims of the paper are twofold: to present a robust argument for the compatibility of determinism and (libertarian) free will, and stimulate interest in the work and contributions of Donald M. MacKay.

Keywords: Determinism, Free will, Logical indeterminacy, Modal indeterminacy, Donald M. MacKay

Citation: Coghill, George M. 2026. On the Modal Indeterminacy of a Free Choice: Updating Donald M. MacKay's Argument for Logical Indeterminacy. *Etica & Politica / Ethics & Politica* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38459>

Received: 20/05/2024

Accepted: 04/12/2024

Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

1. Introduction

Discussions and debates on free will do not look like ending, or reaching a consensus any time soon. In fact there have probably been more papers published on the topic in the past four decades than in the previous four centuries, but despite all the activity and arguments one particular proposed solution has been overlooked in recent years. In the 1950's Donald M. MacKay (1922 – 1987) developed an idea regarding the compatibility of free will and determinism that was based on a logical relation of self referential incoherence that he called *Logical Indeterminism* (LI). He published his argument in a number of places, the version published in *Mind* in 1960,¹ led to an ongoing debate during his lifetime, but unfortunately not much notice has been taken of it since his death. This is both surprising and disappointing; the former because there has been a significant level of debate on the subject since van Inwagen's paper on the incompatibility of free will and determinism in 1975,² and the latter because, whatever conclusion one may draw regarding his proposal it remains a significant contribution to the debate.

The first thing that MacKay discovered was the relation between the physical and informational aspects of a message (or item of information).³ He called this relation *com-*

¹ Donald M. MacKay, 'On the logical indeterminacy of a free choice', *Mind* 69 (1960): 31–40.

² Peter van Inwagen, 'The incompatibility of free will and determinism', *Philosophical Studies* 27 (1975): 185–199.

³ Donald M. MacKay, 'Quantal aspects of scientific information', *Philosophical Magazine* 41 (series 7) (1951): 289–311.

plementarity.⁴ The two complementary aspects formed a duality that does not require separate essences (as in dualism): he termed this “duality without dualism”, and he went on to apply it as a proposed solution to the mind/body problem. He developed his ideas around 30 years prior to Davidson’s work on *supervenience*, and while it is arguable that complementarity is more general than supervenience it is nonetheless the case that the latter is more well known and commonly used. Therefore, I shall use that term when required in the sequel.

In this paper I shall situate MacKay’s argument within the current landscape. I shall point out a flaw that undermines it in the form in which MacKay presented it, but put forward a modal version that, I shall argue, overcomes these limitations. Hence the aims of this paper are twofold: to present a robust and sound version of the argument for free will in a deterministic universe, and to make the current generation more aware of MacKay’s work and contributions. As Oscar Wilde said: “The only thing worse than being talked about is not being talked about.”⁵

Background Context

The recent intense activity in the determinism/ free will debate stems from Peter van Inwagen’s Consequence Argument (CA) presented in his 1975 paper⁶ in which he argues for the incompatibility of free will and determinism. A key feature in the debate is the place, or necessity of, the Principle of Alternate Possibilities (PAP), whereby for an agent to be free they must be able to choose between real possibilities (that are open to them). Indeterminists see it as fundamental whereas determinists see it as not being necessary, or even relevant to the issue. The focus, then, has resulted in a back and forth round of attacks and defences of PAP as a requirement.

The basic compatibilist view pivots on the idea that freedom simply requires that if an agent wished to act differently then they would be able so to do (a Dispositional view⁷), or if the circumstances were different they would act differently.⁸ But these have the feel of sleight of hand, or being such that they could apply to non-sentient objects.⁹ On the other hand, for example, one indeterminist position (leeway) relies to an extent on the randomness of certain events.¹⁰ But that undermines rather than supports freedom since freedom suggests agent control whereas randomness does not. Control is the focus of Fisher and Ravizza’s work¹¹ in which they distinguish between *regulative* control which requires PAP, and against which the CA is effective, and *guidance* control against which it is not. They see their proposed solution as semi-compatibilist.

One curiosity about MacKay’s proposal is that he thought he had found a way to reconcile the determinists and indeterminists (or libertarians), and do so in a compatibilist way. This is even now a minority view, and was even more so when he proposed it. One recent

⁴ Donald M. MacKay, ‘On comparing the brain with machines’, *American Scientist* 42 (1954): 261–268; Donald M. MacKay, ‘Complementarity II’, *Proceedings of the Aristotelian Society* suppl. vol XXXII (1958): 105–122.

⁵ Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Gray* (Lippincott’s Monthly Magazine, 1891).

⁶ Inwagen, ‘The incompatibility of free will and determinism’.

⁷ M. Fara, ‘Masked abilities and compatibilism’, *Mind* 117 (2008): 843–865.

⁸ Paul Helm, ‘Divine Foreknowledge: Four Views’, chap. *The Augustinian-Calvinist View*, ed. James K. Beilby and Paul R. Eddy (London: IVP, 2001).

⁹ S. Hurley, ‘Responsibility, reason, and irrelevant alternatives’, *Philosophy and Public Affairs* 28 (2000): 205–241.

¹⁰ Helen Beebe, *Free Will: An Introduction* (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2013), ePub section: Libertarianism.

¹¹ John Martin Fischer and Mark Ravizza, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility* (Cambridge: CUP, 1998).

attempt to achieve the same end is by List.¹² His work is relevant to this paper because he suggests a separation of physical and agential levels based on supervenience similar to MacKay's complementarity. He also presents it in terms of modal logic, which is similar to the version of LI presented here. He utilises van Inwagen's argument as the basis for his. van Inwagen's CA has been presented at various levels of complexity (including a kind of modality) but the basic idea can be captured by a straightforward syllogism:¹³

CA1: Free will requires that (at the time of interest) more than one alternative course of action is possible for the agent.

CA2: Determinism implies that (at the time of interest) only one alternative course of action is possible for the agent.

CA3: ∴ Determinism and free will are incompatible.

List acknowledges that as it is presented van Inwagen's argument is valid. His major criticism of it is that it merges two aspects of the situation that should be treated separately: the *physical* and the *agential*. He argues that this separation would remove the problems van Inwagen highlights and enable freedom of action at the agential level whilst retaining determinism at the physical level.

List's argument may be summarised as follows. He identifies a number of criteria for proceeding: 1) the agential supervenes on the physical; 2) each agential state may be realized by a number of physical states. (These physical states form equivalence classes.) This he refers to as multi-realizability; 3) the logic of the situation is modal. Accessibility relations hold, but because the physical level is deterministic, once an initial state is selected, no other trajectory is accessible. On the other hand, because each agent state is multi-realizable, an agent remains free to choose between alternatives at the agential level, as long as the new agential state can be traced back to the initial set of states at the physical level.

This does seem like quite a neat solution to the problem. Unfortunately, it contains a critical flaw. The problem is that there is a conflict between the requirement of the physical deterministic part and the agential (indeterministic) part, caused by the equivalence class and supervenience. The members of an equivalence class are mutually exclusive. Each member is available to be chosen, but once one is selected the others are excluded from being utilised (and hence any trajectories following from these others as initial states). This conflicts with the agential supervenience which requires (in accordance with the standard definition of supervenience) that any change at the agential level results in a corresponding change at the physical level, which is impossible as per the above. It is a curious feature of this approach is that would work if the physical supervened on the agential, and multi-realizability was also the other way round. In principle at least, as I have no idea whether that would represent a realistic situation with regard to minds and brains from a neurological point of view.¹⁴ This then suggests the possibility of MacKay's theory being a better way forward for compatibilist-libertarianism.

Logical Indeterminism (LI)

¹² Christian List, *Why Free Will is Real* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019).

¹³ Christian List, 'Free will, determinism and the possibility of doing otherwise', *Nous* 48, no. 1 (2014), 156-178.

¹⁴ A more detailed criticism can be found in George M. Coghill, 'A Critical Analysis of Donald M. MacKay's Contribution to Theology and Science.' (master's thesis, Edinburgh Theological Seminary & University of Glasgow, 2023).

MacKay presented his theory of LI in a number of publications over several years (decades actually).¹⁵ He was a pioneer of Information Theory, and Artificial Intelligence, but shifted his focus to neuroscience during the early 1950's. In this transition he brought an informational perspective to bear on his study of the brain. By that time Popper¹⁶ had already argued by computational means that a person cannot have complete knowledge of a system of which they are a part; a more formal proof of which has recently been provided by Wolpert.¹⁷ MacKay devised a thought experiment that went beyond this, asking what would follow if the brain of a sentient being could be observed. He considered that the mind supervenes on the brain such that there is a strong correlation between brain state and mental state, one-to-one for the purpose of the thought experiment, so that creating a picture of the brain would give a correlated picture of the mind.¹⁸

Viewing the brain as a dynamic system, he hypothesised an instrument (which he called a "cerebroscope") that could provide a precise and accurate picture of the brain state of a subject, S , at any moment in time. When utilised by an external "super-scientist", O , this instrument would provide them with perfect information regarding the state of S 's brain, B , at at particular time, t_0 , say. MacKay then asked what would happen if the person doing the observing was S themselves. The answer is, that while it would in principle be possible to gain knowledge of some parts of the brain state, there would always be one part that was for ever out of their reach: the part that was trying to create the map of their own brain, which he called the "Cognitive Mechanism", $CM(t)$. Therefore, B does not exist for S at t_0 . This remains true even if O generates the specification and communicates it to S .¹⁹ That is, we have here a situation where a statement is true for one person, O and at the same time false for another, S , and MacKay referred to this as a case of logical relativity.²⁰ Of course if O makes the observation at time t_0 and at some later time, t_1 informs S of this, S could indeed agree that that was a specification of their brain at t_0 . This inability of any subject to possess a complete specification of their own $CM(t)$, even in principle, is incontrovertible and key to understanding LI.

To further see how this arises, consider the following scenario. If one is in state B_i one might think one could believe the proposition:

P_1 : I am in state B_i

^{*i*} But P_1 is not one of the propositions that are part of B_i , so S would find themselves in a new state B' , which is not the same as B_i (it is in fact $B_i \cup P_1$). And this would continue *ad*

¹⁵ e.g. MacKay, 'On comparing the brain with machines'; MacKay, 'On the logical indeterminacy of a free choice'; Donald M. MacKay, 'Logical indeterminacy and free will', *Analysis* 21 (1961): 82–83; Donald M. MacKay, *Behind the Eye* (Oxford: Blackwell, 1991).

¹⁶ Karl Popper, 'Indeterminism in quantum physics and in classical physics, I', *British Journal for the Philosophy of Science* 1 (1950): 117–133; Karl Popper, 'Indeterminism in quantum physics and in classical physics, II', *British Journal for the Philosophy of Science* 1 (1950): 173–195.

¹⁷ David H. Wolpert, 'The Map and the Territory: Exploring the Foundations of Science, Thought and Reality', chap. Theories of knowledge and theories of everything, ed. Wuppuluri Shyan and Antonio Dorio (Springer, 2018), 165–184.

¹⁸ MacKay was very clear in stating that it is *persons* that think, not brains. See for example, Donald M. MacKay, *The Clockwork Image* (London: IVP, 1974), p 110.

¹⁹ We must be careful to distinguish two things here. If O says "Your brain is in state B ", that would render the specification out of date and thus false. On the other hand if O says: "I observed your brain to be in state B ", that remains true regardless of the change it causes in S state.

²⁰ He saw this as analogous to Einstein's physical theory of relativity, and in no way related to philosophical relativism, MacKay, 'On the logical indeterminacy of a free choice', p 39.

infinitum. An illustration of this, often utilised by MacKay, is the situation that results from putting a microphone in front of a loudspeaker to which it is connected via an amp. The resulting 'howl' is due to the positive feedback that cannot stabilise (and is only limited in intensity by the capacity of the amp).²¹

The problem he then addressed is the sense in which a person may be considered free in a world which is taken to be fully and absolutely deterministic. It must be pointed out that in exploring this MacKay does not commit to determinism; rather he presents the argument as a "what if" thought experiment (he was in fact agnostic on the subject).²² That is, for the sake of argument, he allows the most stringent and restrictive scenario with which the concept of freedom would have to deal, and discusses where that leads.

He identified two ideas of freedom which he referred to as *freedom of caprice*, and *free agency*. He rejected the former as being unnecessarily restrictive, amounting to "unpredictable by anyone" (and thus irrational). The latter he stated as "the outcome of the decision is up to him," that is:

The question in every case is not whether you can believe the prediction if you wish to, but whether it has an unconditional claim to your assent. Would you be in error to disbelieve it, whether you like it or not, if only you knew it? If not, then the action predicted is not inevitable for you.²³

and

... unless he makes the decision it will not be made, that he is in a position to make it, and that no fully-determinate specification of the outcome already exists which he would be correct to accept as inevitable, and would be unable to falsify, if only he knew it.²⁴

Now consider the situation where O not only has the specification B but is also in possession of the mechanistic (deterministic) model of the brain and laws of nature whereby they are able to predict that from the initial state B at t_0 , S will perform action A at t_1 (sufficiently close to t_0). This situation may be expressed as:

$$(CM(t_0) = B) \supset A(t_1)$$

Here it would appear that the super-scientist has good reason to consider the outcome of the prediction as inevitable, and as such that it has an "unconditional claim to their assent".²⁵ So far so good for a deterministic understanding. The key question then becomes: "Is this outcome inevitable for S ?" The counter-intuitive answer is "No!". The reason is similar to that for the specification B given above. At t_0 , if S were made aware of the prediction, then the specification on which it was based would no longer be correct (i.e. out of date) regardless of whether or not they believed it, hence the prediction would not be valid and the situation would be open for them. Or, to put it another way, the specification B on which the prediction A was based could not have S believing it (since the observation did not include them being informed of it) so any change in that state

²¹ Although this provides an illustration, it should be noted that in the context of LI, it is the fact that the CM is involved, and that in a reflective manner that is important.

²² MacKay, *The Clockwork Image*, p 107. "No one knows whether determinism is true or not." Beebe, *Free Will: An Introduction*.

²³ MacKay, *The Clockwork Image*, p 80.

²⁴ MacKay, *The Clockwork Image*, p 110.

²⁵ MacKay, 'On the logical indeterminacy of a free choice'.

would render the prediction obsolete.²⁶ This arises from the notion of supervenience whereby any mental process (e.g. reflection) has a correlate in the brain state (i.e. there is an energy cost involved). Therefore for *S*, there is no inevitable prediction, one that has an unconditional claim to their assent until they have made up their own mind. This, MacKay considered to be clear proof of our intuitions regarding free will (in a logical/ agential sense rather than a physical one) . The criticism he dealt with during his lifetime mostly failed to hit the mark.²⁷ This enabled him to say in his Gifford lectures and final publication that logical indeterminism had survived more than thirty years of scrutiny and he was confident of its correctness.²⁸ MacKay thought he had uncovered a situation in which not only *B*, but also a prediction is true for one person and not true (but undefined) for another. In order to see the flaw in this we must drill down and unpack what MacKay says further. He is not always clear in expressing what it is to which he deems the term “inevitable” to refer, nor what it is that has the “claim to assent”. But in analysing what he says it becomes clear that the only thing that could qualify is the predicted action, *A*.

The present and immediately future state of your brain, however predictable by a detached observer, has *no completely determinate specification* that you would be unconditionally correct to accept, and in error to reject, if only you knew it. In that sense your immediate future is not inevitable for you.²⁹

However, that creates the problem. *A* does not have an unconditional claim anyone’s assent. Obviously it does not have any claim to *S*’s assent, and it has only a conditional claim to *O*’s assent. But, unfortunately for MacKay. the prediction will have exactly the same conditional claim to *S*’s assent as to *O*’s. That is, *S* can logically accept that if they were to be in state ($CM(t) = B$) then they would perform action *A*. That conditional prediction remains true regardless of whether they are actually in state *B* or not. This being the case, it appears that the modal fallacy is lurking in the vicinity: MacKay has conflated the inevitability of the consequent with the inevitability of the consequence.³⁰

I have already pointed out that “inevitable” is a modal term, and concluded that LI is guilty of the modal fallacy, yet none of MacKay’s interlocutors mentioned this aspect. That is perhaps not too surprising since most of these discussions took place in the 1960’s and 70’s and Kripke’s many worlds semantics did not start to take hold until the late 70’s and 80’s. Nonetheless the modal fallacy has been known since at least the time of Aquinas.³¹

²⁶ It should be noted here that this goes beyond the mere fact of interaction changing the system. It is the nature of the interaction that is important here: the fact that it effects a particular change in the CM by the subject trying to reflect on what they would be about to do. For example, a different interaction with the subject such as saying “It’s turned out nice again”, would no doubt change the system, but not in a relevant way.

²⁷ e.g. C. J. F. Williams, ‘Logical indeterminacy and free will’, *Analysis* 21 (1960): 12–13; C. J. F. Williams, ‘Comment on Professor MacKay’s reply’, *Analysis* 22 (1961): 84–85; J. N. W. Watkins, ‘Freedom and predictability: an amendment to MacKay.’, *British Journal for the Philosophy of Science* 22 (1971): 263–275; William Hasker, ‘MacKay on being a responsible mechanism: Freedom in a clockwork universe’, *Christian Scholar’s Review* 8 (1978): 130–140; Gordon H. Clark, *Behaviorism and Christianity*, 1st ed. (Jefferson, MD: Trinity Foundation, 1982).

²⁸ MacKay, *Behind the Eye*.

²⁹ MacKay, *The Clockwork Image*, p 79.

³⁰ This arises in modal logic when one interprets a statement like “If *P* then necessarily *Q*” as ($P \supset \Box Q$) rather than $\Box(P \supset Q)$. The former would mean that if *P* were true in one world then *Q* would be true in all worlds, which would itself be a pathological case. The latter is often presented as a formulation of Strict Implication. Rod Girle, *Modal Logics and Philosophy*, second (Durham: Acumen, 2009).

³¹ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, vol. Book 1, Chapter 67, 10.

A fallacious argument does not necessarily result in a false conclusion, just that the conclusion does not follow from the premises.³² So the question to be addressed is, since inevitable is a modal term, can a more robust, and sound version of the argument can be constructed by means of modal methods?

Modal Indeterminism (MI)

In developing a possible solution to this problem, the first issue to address is the terminology used. If it is the case that the problems are merely presentational then if we tighten that up things should improve. To that end the term *unconditional* should be dropped from the discussion, or at least restricted to things that are demonstrably “unconditional” in a standard way (e.g. tautology). In what follows we will treat the term *inevitable* as a modal operator and a short form for “it is necessarily the case that” and utilise it as a case of alethic necessity.

Returning to the original situation, one thing that is incontrovertible is that no complete specification of the brain state, $CM(t)$, of S at t_0 can exist such that S would be correct to believe it and incorrect to disbelieve it. This is the foundation from which to build a more robust, modal, version of the argument: MI. A second thing that is unsailable in a fully deterministic universe where mind/ brain supervenience holds is the necessity/ inevitability of the action A following from the brain state B (i.e. $\Box(B \supset A)$), call this SI .³³

We have, for the world in which there is no communication (i.e. where only O is privy to the information regarding the brain state) $CM(t) = B$ observed as being the case by O (call this world ω_0). Then from SI and *modus ponens* we have A . In fact, if one accepts “accidental necessity,”³⁴ then since B is observed as being the case at t_0 , then for any time $t_1 \geq t_0$, $\Box B$ is true and again by Modus Ponens, $\Box A$. Then in this world, ω_0 , under that particular situation, the prediction would be inevitable and has an unconditional claim to the assent of everyone including S .³⁵

Now consider the situation in the world where S is informed of the observation at t_0 (call this world ω_i). In ω_i B does not exist for S at t_0 ³⁶ and so all we can say in this world is $\neg B$. That being the case there is no definite deduction that can be made from SI and $\neg B$. That is, both A and $\neg A$ are possible at t_0 in ω_i ; so the only conclusion possible is the general one: $(\Diamond A \ \& \ \Diamond \neg A)$. Hence, at t_0 the future remains open for S in ω_i .

There are several things that may be noted about this conclusion. The first is that by utilising a modal approach we can capture the notion of logical relativity by identifying the propositions as being *true at a world*. The second is that $(\Diamond A \ \& \ \Diamond \neg A)$ is a formal statement of PAP.³⁷ We then see that PAP is not an assumption of MI but it “falls out” as a conclusion. Next, this is a compatibilist position, but of a particular kind: the

³² Actually I have allowed MacKay too much leeway above: in fact even the fallacious case does not give the prediction unconditional assent. In $B \supset \Box A$, although A is true in all possible worlds, that outcome is still conditional on B being true in one possible world.

³³ Because this formulation is often taken to represent Strict Implication.

³⁴ This is based on the fact that once an event occurs, or something is observed to happen, then there is putatively nothing that can be done to change it: it is true for everyone from that time on, see for example Alvin Plantinga, ‘On Ockham’s way out’, *Faith and Philosophy* 3, no. 3 (1986): 235–269.

³⁵ This can be viewed informally as the difference between O saying to S , “You are in brain state B ” which may be true at ω_0 , but false at ω_i (the world in which the brain state is directly communicated) and them saying: “I have observed you to be in brain state B ,” which is true at both worlds.

³⁶ Nor for O in this scenario.

³⁷ Technically it is a statement of contingency, sometimes written as ∇A , see Girle, *Modal Logics and Philosophy*, p 4, but in the current context that contingency relates to the openness of the future, with regard to alternate possibilities.

indeterminism in question is not such as requires that the indeterminism be apparent in all situations, rather it is a (modal) logical relation that only needs one world to be indeterminate to work.

To see how this might work out in practice consider the scenario where *O* has made their prediction and not told it to *S*. It is always open to *S* to ask *O* what the prediction is, along the lines of “Ok, so tell me what I am going to do.” (Thereby shifting from ω_o to ω_i .)

Given that the above is sound MI achieves what LI and List were aiming for and as such it qualifies as a form of *Compatibilist-Libertarianism*.³⁸

Having reconstructed LI in modal terms above, we can now summarise the outcomes:

- Physical determinism is preserved in all relevant worlds, where relevant here means the problem situation is specified at an appropriate level of precision.
- In world ω_o determinism holds and predictions are assured for everyone.
- In world ω_i a modal logical indeterminism holds because *B* (the brain state of the subject) does not exist for anyone (on pain of contradiction).

The Dialogical Situation

Other discussions of free will and determinism focus on the freedom of the individual as a single agent, but MacKay’s reflections on the cerebroscope thought experiments led him to consider further what might happen if the system under consideration were not simply a single agent, but rather two (or more) agents in dialogue.³⁹

In extending LI (MI) to agents in dialogue he assumes that both agents are “super-scientists.” That is, all parties can use a cerebroscope to observe the CM of the others (but not their own). In the simplest case involving two agents, this forms a figure of eight type relation, wherein each agent is “locked in” to the system. The thing to observe about this situation is that each agent has, or attempts to have, a map of the other agent’s CM. However, in so doing they will also end up attempting to obtain a map of their own CM, since that will form part of the CM of the other agent. Obviously, for the same reason as in the single person case, this cannot happen. The upshot of this is that neither agent can possess complete information of the system as a whole.⁴⁰ That is, by analogy with the single person case, no specification of the system as a whole exists for either party.⁴¹ Hence this dialogical situation behaves as a single (coupled) system. As with the single person case this much seems incontrovertible. The obvious follow on is to recognise that a third party “super-scientist” who is not in communication with any member of the dialogue *can, in principle*,⁴² have complete knowledge of the system including predicting how it will behave, in the same way as before. It will be no surprise that this extension

³⁸ List, *Why Free Will is Real*.

³⁹ While strictly speaking “dialogue” refers to two agents in conversation, and that is what people generally think of in the first instance, the term has now become a commonplace for conversation between any, manageable, number of agents. Hence MacKay made it clear that while the theory was worked out with respect to two agents, it was applicable to three or more. MacKay, *Behind the Eye*, p 151.

⁴⁰ This again mirrors Popper’s finding that one cannot obtain complete information of any system of which one is a part. Popper, ‘Indeterminism in quantum physics and in classical physics, I’; Popper, ‘Indeterminism in quantum physics and in classical physics, II’.

⁴¹ MacKay relates this to the practical situation of psychoses that can arise in human interaction where a party tries to gain complete knowledge of the scenario. MacKay, *Behind the Eye*, p 151. The practical solution is to rest satisfied with a less detailed representation of the other person.

⁴² But only as long as neither party is themselves trying to gain that information: in which case the system would be unstable and not provide any information to anyone. This is analogous to the scenario of a single agent trying to use the cerebroscope on themselves. Note also, that in this case the objective observer would *inter alia* have complete information about each individual in the dialogue (in the stable version of the scenario).

causes the same problems for LI as the individual case, but that MI similarly provides a solution.

Conclusions

It is, I hope, clear at this stage that at the very least the contributions Donald MacKay made to the debate on free will and determinism. With the modifications made herein to present the argument in modal form I suggest that it forms a robust argument for a form of compatibilist-libertarianism. The findings may be summarised as follows: The original aim, carried forward here, was to show, without prejudice, that even if the most stringent form of determinism were the case, persons would still have a degree of libertarian freedom. This was shown to be the case by applying the many worlds approach to the problem. Predictions are true (or false) at a world, and PAP is an outcome of MI. Obviously, if the world is not deterministic, then *a fortiori* libertarian freedom will hold, as argued by incompatibilist libertarians. We have seen how MI provides a sound and robust argument for a form of compatibilist-libertarianism. One final thing to note, or rather emphasise, is that this does not entail that the prediction made by *O* will necessarily be false. The future is genuinely open for *S*, so they may, or may not, carry out *A*. It will depend on how strongly they feel about it, that is how disposed they are to do it. If it is something they feel sufficiently strongly about they may do it anyway. On the other hand, if it is something they are not too bothered about they may do $\neg A$ instead, “just to be awkward”. One issue that has not been mentioned thus far are the so called Frankfurt cases.⁴³ MacKay did not explicitly deal with those, but one critic⁴⁴ did posit a scenario similar to them. MacKay’s response⁴⁵ was, that while a person acting under the influence of an external stimulus might be considered to have “diminished responsibility”, the person who invoked the stimulus would not. That is, it simply pushes the problem back one step such that “Dr Black” (or whomever) would have the free choice of using the implant or not.

Hence PAP is not removed, and they are in the same position as *S* above.⁴⁶

All the above noted features of MI remain in keeping with the main beliefs of compatibilist approaches to free will and determinism (e. g. dispositional attitudes, as well as broad and narrow views of ability) while retaining the key requirement of indeterminism: PAP. This suggests that there is a way forward for compatibilist-libertarianism, and that the contribution of Donald MacKay being overlooked for so long has been to the detriment of the debate.

Funding: Please add: “This research received no external funding”

Institutional Review Board Statement: Not Applicable

Informed Consent Statement: Not Applicable

Conflicts of Interest: The author declares no conflict of interest.

⁴³ Harry G. Frankfurt, ‘Alternate possibilities and moral responsibility’, *The Philosophical Journal* 66, no. 23 (1969): 829–839.

⁴⁴ Watkins, ‘Freedom and predictability: an amendment to MacKay.’

⁴⁵ Donald M. MacKay, ‘Choice in a mechanistic universe: a reply to some critics’, *British Journal for the Philosophy of Science* 22 (1971): 275–285.

⁴⁶ If one were to suggest that they also were acting under the influence of external facts, that would simply push choice back another step, and so on ad infinitum.

“Cancel Culture” e formazione/infrazione dei Tabù nelle culture umane

Volfango Lusetti ¹

¹ Psichiatra e psicoterapeuta. volfangolusetti@tiscali.it

Abstract: This paper is concerned with the relationship between Cancel Culture and the general phenomenon of Taboos, and analyzes the latter from historical, religious and anthropological perspectives, showing how Cancel Culture contains and re-proposes the same elements/key of the main Taboos that have been produced throughout history. These Taboos, and their violation, are enumerated in detail and summarily analyzed in their significance, which is essentially to prevent the uncontrolled emergence of inter-human predation, and not as commonly believed, the perception of death.

Citation: Lusetti, Volfango. 2026. “Cancel Culture” e formazione/infrazione dei Tabù nelle culture umane. *Etica & Politica / Ethics & Politica* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38460>

Keywords: “Cancel Culture”, Taboo, Infringement, Predation, Death.

Received: 16/07/2024
Accepted: 05/05/2025
Published: 30/04/2026

Publisher’s Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

1. Agenti geologici

La locuzione “Cancel Culture” (“cultura della cancellazione” o del boicottaggio) indica una forma di ostracismo che ha luogo nel mondo occidentale di oggi, e che si intreccia con il concetto di “Politically Correct”: quest’ultimo le fornisce i dettami. Nella “Cancel Culture” qualcuno, poiché ha espresso opinioni percepite come “non corrette” o inaccettabili da singoli, più spesso da gruppi, perché tali da ferire la sua sensibilità e identità o quella di terzi, o perché portatore di una personalità, o membro di un gruppo religioso, politico o etnico, sgradito ad altri in quanto ritenuto sopraffattore e/o tale da alterare l’altrui identità, diviene oggetto di crescenti e inarrestabili proteste. Queste lo portano a venire estromesso dal dibattito collettivo, spesso anche dal lavoro e dall’appartenenza a istituzioni pubbliche o private, quindi, emarginato dalle sue abituali frequentazioni sociali e professionali. Insomma, la “Cancel Culture” infligge una sorta di morte civile, determinata non dall’aver commesso dei reati, ma dall’essere individuati come portatori di opinioni, o anche solo di identità oggettive, che a parte dell’opinione pubblica suonano come offensive o sopraffattrici di categorie oppresse¹.

La “Cancel Culture” ha luogo sui Social Media e nel mondo digitale, ma anche nei Mass Media tradizionali e nel mondo reale. Nel 2020 il linguista Noam Chomsky la descrisse come la prosecuzione, con i mezzi tecnologici della modernità, delle azioni con cui le

¹ La “Cancel Culture” può essere esercitata anche verso opere di pensiero, letterarie o artistiche, sia del presente che del passato. Sono note forme di censura anche retroattiva che in molte Università occidentali, in specie nord-americane, vengono oggi messe in atto verso opere o brani di autori classici, finora considerati patrimonio inalienabile della letteratura, del pensiero e dell’arte universali (Omero, Dante o Shakespeare), ma attualmente ritenuti offensivi o lesivi della dignità di donne, neri, minoranze di vario genere, omosessuali, transessuali, portatori di handicap, ecc. E’ poi noto l’abbattimento di statue erette in onore di personaggi anche remoti e ormai appartenenti alla storia dell’umanità (ad esempio Cristoforo Colombo), però ritenuti a ragione o a torto colonialisti, razzisti e oppressori o sterminatori di popoli.

istituzioni hanno da sempre modellato le opinioni delle masse². Tuttavia esiste una differenza sostanziale fra la “Cancel Culture” e la manipolazione dell’informazione, che è ben più importante dei mezzi tecnologici di cui si serve: la “Cancel Culture” nasce per lo più dal basso, in forma “democratica” e capillare, tramite iniziative spontanee intraprese da persone, o più facilmente da gruppi, socialmente, culturalmente o politicamente impegnati, che si mobilitano e “si passano parola” (nei “Social Media” ma non solo), costringendo a poco a poco le istituzioni ad adeguarsi. Insomma, con la “Cancel Culture” stiamo assistendo a una vera e propria “neo-formazione di Tabù” che è del tutto spontanea: si tratta di nuovi Tabù che sembrano nascere direttamente a livello popolare.

Per capire la “Cancel Culture”, dobbiamo perciò partire dal concetto antropologico di “Tabù”, parola che proviene dal polinesiano “*tabou*” e fu riportata nel 1777 da James Cook, un esploratore inglese che viaggiava in quelle regioni. Esso divenne poi, in inglese, *taboo*, o *taboed*, “vietato,” o “proibito”. Di preciso, Cook aveva visto che in certe zone della Polinesia era proibito toccare il corpo dei capi e dei sacerdoti e frequentare i luoghi che essi frequentavano: ciò infatti (come sarà poi meglio spiegato sul piano teorico da James Frazer) avrebbe significato, oltre che conoscerli, influenzarli “per contiguità”, o contaminarli tramite il contatto, per propiziarseli oppure per nuocere loro. Proibizioni analoghe riguardavano i cadaveri (forse un riferimento alla necessità di regolamentare ritualmente il cannibalismo), lo sperma e il sangue mestruale (quindi il sesso). I Tabù” che riguardavano i disegni, le parole e i nomi, invece, erano formalmente diversi, poiché si basavano sulla convinzione che l’immagine di una cosa o il suo nome (i nomi onomatopeici), influenzassero la cosa che designavano “per similarità”, per cui era Tabù raffigurare o nominare quelle stesse persone e cose che era Tabù toccare. Insomma, i Tabù hanno una natura magica: la loro finalità è impedire l’influenzamento, tattile, sessuale o conoscitivo/linguistico, di figure “paterne”, o “divine”, quali i capi o i sacerdoti. Ma forse la principale forma di influenzamento è quella conoscitiva, poiché la conoscenza può condizionare in senso positivo o negativo sia i propri oggetti che i soggetti che la conseguono (cfr. oltre il mito di Crono), quindi è ambivalente; ciò deriva dal fatto che anche l’oggetto dei Tabù, come l’atto dello scoperciarli, è ambivalente, perché consiste in persone “da venerare” perché benefiche, oppure “da temere” perché pericolose. L’ambivalenza dei Tabù è poi confermata dal loro rapporto con la sessualità, dato che anch’essa, come la conoscenza o il tatto, può veicolare vita e morte, ad esempio innescando un conflitto edipico fra generazioni o fra rivali sessuali (nella Bibbia “conoscere” è talora sinonimo di rapporto sessuale).

Insomma, l’avvicinamento, conoscitivo o meno, all’oggetto dei Tabù è “pericoloso” perché questo oggetto è ambivalente e “contagioso”: esso può veicolare il Bene e il Male, l’eros e la predazione (e l’eros, come la conoscenza, è un’arma anti-predatoria, ma anche un potente vicolo di predazione). Perciò la conoscenza - e lo scopercchiamento - dei Tabù

² La “Cancel Culture” è in atto da tempo anche verso il linguaggio corrente. Il regista Nanni Moretti ne fu forse un precursore: egli, già sul finire degli anni ‘80 del Novecento, nel suo “*Palombella rossa*”, scandiva con rabbia, a un’improvvida giornalista che lo intervistava, la frase (preceduta da uno schiaffo!): “*Come parli? Le parole sono importanti, chi parla male pensa male, e chi pensa male vive (e fa vivere) male!*”. Ci siamo così a poco a poco abituati a rinominare gli handicappati “diversamente abili”, i negri “neri”, i ciechi “non vedenti”, i sordi “non udenti”, i netturbini “operatori ecologici”, gli omosessuali “gay”, ecc. Più di recente, però, stiamo assistendo a un crescendo vertiginoso di questo processo di mutazione linguistica, che induce a qualche considerazione in più: è sempre più frequente il ribattezzare sostantivi, aggettivi e participi in modo tale che non ne risulti il genere sessuale, e non solo perché quelli maschili escludono le donne, ma perché il nominare il genere sessuale viene di per sé giudicato discriminatorio, in quanto esclude gli altri membri della sempre più ampia comunità LGBTQ+. Di recente, all’Università “La Sapienza” di Roma, su un manifesto, al termine di sostantivi e aggettivi, si leggeva la x al posto delle “i” ed “e”, e nei bagni d’un sito archeologico romano, c’erano proteste in lingua inglese contro la loro divisione per sesso.

va maneggiata con molta cautela, e riservata agli iniziati. Di conseguenza, il concetto di "sacro" ha finito per coincidere con l'idea tradizionale che "conoscere è morire". Ma la morte del trasgressore non sopravveniva certo per cause naturali: essa era per lo più somministrata in forma magico-sacrificale, e spesso suggestiva, dai "capi paterni" oggetto dei Tabù infranti, oppure veniva inflitta ai "capi" medesimi - ove avessero fallito nella loro funzione di tenere unito il gruppo e/o di procacciare l'abbondanza - da figure antagonistiche e "filiali" che anelavano a prenderne il posto.

Ora, è essenziale notare che nei Tabù descritti da Cook compaiono gli stessi tre elementi/chiave che ben conosciamo dalla Genesi. In quest'ultima c'è una Conoscenza trasgressiva del Tabù del Bene e del Male, conseguita da un "Figlio" ma riservata a un Padre, e punita da quest'ultimo con la "perdita dell'Immortalità". Questa Conoscenza è poi conseguita tramite il divoramento d'un Frutto anch'esso riservato a "un Padre", chiave della Conoscenza stessa e di probabile natura cannibalica, perché parte d'un "Albero" simbolico del corpo paterno. Infine, l'istigazione a trasgredire proviene da un Serpente e da una Donna, simboli della Sessualità. Ebbene, questi tre elementi sono assai simili a quelli presenti nei Tabù osservati in Polinesia da Cook: il Divoramento trasgressivo e forse omicida del Frutto d'un "Albero" simbolico del corpo del Padre equivale ai "contatti proibiti" con il corpo di capi e sacerdoti, o con il sangue e i cadaveri; la punizione "paterna" del divoramento (la cacciata dal "Paradiso Terrestre" e la perdita dell'Immortalità) equivale alle punizioni mortali inflitte da capi e sacerdoti polinesiani ai trasgressori; infine, la mediazione, nella Trasgressione, di elementi sessuali e femminili quali il Serpente ed Eva, equivale ai Tabù polinesiani sullo sperma e sul sangue mestruale.

Un problema teorico è il seguente. La "perdita dell'Immortalità" conseguente al "Furto del Frutto Proibito", di cui ci parla la Genesi, viene spesso interpretata alla lettera e riferita alla morte biologica: il senso comune, e anche filosofi, antropologi e psicoanalisti, affermano che dietro al Tabù della Conoscenza infranto da Adamo, e ai Tabù in generale, ci sarebbe l'ineluttabilità della morte biologica e il bisogno umano di celarne la percezione. Ma se l'oggetto primario dei Tabù e delle Religioni fosse la morte biologica, diverrebbe incomprensibile il fatto che la Genesi, per giungere alla Conoscenza del Male inteso in questo senso, sia partita da una Trasgressione "filiale" di carattere predatorio, quella di Adamo contro il Padre, nella quale conoscenza e conflitto coincidevano. In realtà, dunque, il pericolo primario, oggetto del Tabù della Conoscenza, non era "la morte", ma il conflitto, in particolare quello fra le generazioni: solo dopo aver rubato al Padre qualcosa che apparteneva al suo corpo ed essere dunque entrati in un conflitto mortale con Lui, compare la percezione del Male come Morte biologica e perdita dell'Immortalità. La morte biologica, insomma, inizialmente può essere conosciuta dall'uomo solo come frutto d'una predazione, e forse di una Trasgressione anti-paterna compiuta praticando il cannibalismo e visualizzandone le conseguenze: è solo dopo di ciò che Adamo conosce la morte ("perde l'Immortalità") e ha paura ("si sente Nudo"). Quest'ultimo elemento rimanda poi al fatto che tale predazione è intrisa di sessualità: Adamo si sente "Nudo", privo di coperture, quando capisce che la sua Trasgressione, istigata dall'elemento femminile e sessuale, comporta una reazione mortale, forse una violenza sessuale ritorsiva, dell'elemento paterno³.

³ Un indizio importante del fatto che la "nudità", nella Genesi, ha un significato predatorio/sexuale e cannibalico, è reperibile in un particolare della stessa Genesi: Adamo, istigato da Eva a sua volta istigata dal Serpente, dopo avere violato l'"Albero Proibito" si riveste con le foglie d'un misterioso Albero cui le ha "tolte"; ora l'Albero, almeno nelle fasi storiche meno arcaiche, è un elemento simbolicamente "paterno". Insomma, già da questa metafora emerge la possibilità che Adamo abbia appena ucciso, "scuociato" e divorato il padre (lo scuoiamento-divoramento di figure paterne o filiali, o di loro sostituti simbolici, è un elemento ricorrente nella mitologia universale); ma la cosa è poi confermata dal fatto che, subito dopo, Adamo indossa un altro vestito, questa volta fatto esplicitamente di pelli (Gen., 3 21J) che sempre metaforicamente, gli

Un'altra tappa dell'infrazione del "Tabù della Conoscenza" (e un'ulteriore conferma della sua pericolosità) dopo la Genesi, fu il Furto di Prometeo agli dèi del Fuoco e della tecnologia, ossia, sempre della Conoscenza. Prometeo, il quale ruba il fuoco agli dèi per darlo agli uomini, è un trasgressore seriale insieme a tanti altri di questo Tabù, ma a differenza degli altri già nel suo nome, che significa "colui che pensa prima", rappresenta la pericolosità della Conoscenza, quindi designa uno spericolato "portatore di fuoco", di tecnologia e di Conoscenza che è in tutto simile al latino "Lucifero", letteralmente "il portatore di luce". In Prometeo, per la verità, dei tre elementi/chave della Genesi, la Trasgressione sessuale non figura con chiarezza, ma ci sono quelle conoscitiva e alimentare: egli sfida Zeus, prima di rubargli il fuoco, a capire quale fra due offerte sacrificali, una coperta di grasso e una di pelle, contenga la carne. L'eroe verrà punito inchiodandolo ad una roccia con un'aquila che gli divora il fegato (simbolo d'una ritorsione cannibalica del "padre" su di lui?), però, a differenza di Lucifero, incontrerà lo stesso destino di Cristo: salirà al cielo e verrà equiparato agli dèi.

Un'ulteriore tappa dello scopercchiamento del Tabù sacrale della Conoscenza fu il mito di Dioniso, personaggio che sia nel suo destino di morte predatoria ad opera del padre, sia

sono state "donate dal Padre", e che dunque, fuor di metafora, sono probabilmente il prodotto d'uno scuoiamento-divoramento. Si veda anche il mito di Dioniso (il cui cuore come si è detto, fu divorato dal Padre Zeus) e delle Ménadi sue sacerdotesse, in cui al centro dei rituali sacrificali c'è lo scuoiamento e il divoramento di animali vivi e sanguinolenti, spesso simboleggianti il padre, o anche di esseri umani, oppure un rivestirsi delle loro pelli che si accompagna ad eccitamento sessuale. Un ulteriore indizio d'uno scuoiamento/divoramento rituale è un fregio sumerico raffigurante la cosiddetta "Caprificazione dell'Albero", scoperto dall'archeologo Leonard Wolley nel Cimitero Reale di Ur, sito dell'odierno Iraq. Qui, in una delle tombe, numerata come PG 1237 e denominata "la fossa della morte", c'è un fregio ove si vede chiaramente un "capro", animale simbolicamente filiale e trasgressivo, con il pene eretto, rivestito con lapislazzuli raffiguranti le foglie di un albero (simbolicamente paterno?), il quale stupra l'albero stesso, quasi a raffigurare un rituale di capovolgimento del sacrificio del figlio in sacrificio sessualizzato del padre, corredato da scuoiamento e relativo cannibalismo. Insomma, la "vergogna" di Adamo, più che dettata da pudicizia, potrebbe possedere un risvolto sia conoscitivo che predatorio e sessuale. Ciò smentirebbe di nuovo l'assunto che alla base della perdita dell'immortalità causata dalla Conoscenza vi fosse la "paura della morte biologica": a generare vergogna e paura, sembra, è sempre una qualche forma di predazione, spesso sessualizzata, ovvero l'unica che rende utili sia la vergogna auto-difensiva (sessuofobica perché anti-predatoria), sia la conoscenza previsionale a lungo termine (utile ma molto pericolosa, perché volta alla predazione inter-umana). Inoltre, se il contenuto del Tabù, e l'oggetto primario di religioni e paure umane, fosse davvero la morte biologica, perché mai molte religioni pre-cristiane vedevano nell'"al di là" un luogo solamente di morte e di "ombre", mentre le uniche che lo concepivano come reale, "luminoso" e pieno di vita, lo riservavano ad eroi morti in guerra, collegandolo così con la predazione e conferendogli un potere "retributivo" di meriti appunto predatori? A confermare che nelle culture antiche l'idea della salvezza dalla morte biologica presa in sé stessa non trovava molto spazio, si veda l'Ade dell'Odissea, XI, 471-564, ove l'ombra di Achille ammonisce Odisseo ad avere cura la vita, perché è meglio vivere da schiavo che essere il più grande degli eroi nel regno delle ombre; e si veda anche lo "Sheol" giudaico, antecedente al V secolo a. C. e al libro di Giobbe, anch'esso significativamente un "luogo di ombre". Per inciso, nel pensiero giudaico, proprio nel V secolo a. C. compaiono dapprima Giobbe (con le sue infinite domande e vane proteste sull'"ingiustizia di Dio" - donde poi l'intricatissima questione della "Teodicea") e poi, quasi a mo' di risposta, c'è l'apparire di un "al di là" reale, "retributivo" e configurato come oggi: un luogo ove i meriti e i demeriti vengono finalmente ricompensati da Dio dopo la morte. Ma un tale "al di là" reale, sul piano storico, si produce (insieme con Giobbe) solo a seguito delle servitù egizia, assiro-babilonese e persiana, che nella loro impressionante successione avevano dimostrato "ad abundantiam" la totale inconsistenza della protezione del Dio degli Ebrei nell'"al di qua". E allora, a cosa potevano essere serviti, in precedenza, un "al di là" così esangue, fatto di ombre e privo di vita come lo "Sheol" giudaico, o come l'Ade greco, che non erano certo retributivi nell'"al di là" di meriti e colpe, se non a retribuirli in forma magica e pre-religiosa nell'"al di qua"? E' probabile, in questo senso, che le religioni più arcaiche si servissero di tali "ombre" esangui, risiedenti nell'"al di là", solo per farsene proteggere magicamente nell'"al di qua" (magari trattandole alla stregua di divinità "genitoriali", o "Lari"). In conclusione, è stato forse proprio il fallimento delle culture magiche con i loro rituali (di cui faceva parte anche la religione ebraica prima del V secolo e delle suddette servitù) a creare l'idea di un al di là reale e finalmente retributivo.

nella sua reazione anti-predatoria basata sull'eros orgiastico e sul vino, sia nella sua Resurrezione, assomiglia anche lui a Gesù Cristo (vedi anche oltre). Dioniso infatti, in una versione del mito, fu sacrificato per ben due volte dal padre Zeus, che dapprima folgorò Semele incinta di lui perché aveva preteso di "vederlo in tutta la sua gloria" (chiaro riferimento a una sua infrazione del Tabù della Conoscenza che ricadeva sul figlio Dioniso), poi salvò l'incolpevole bimbo traendolo dal corpo incenerito di sua madre e se lo cucì nella coscia per fargli completare i nove mesi della gestazione; infine, divorò il cuore di Dioniso dopo che questi era stato fatto a pezzi dai Titani inviati da Era gelosa. Però, alla fine, questo dio non solo del vino e del piacere ma anche dell'eros (classico antidoto rituale alla predazione), fu resuscitato da Zeus proprio come l'"amoroso" Gesù dal Padre.

Ma la ragione per cui infrangere il Tabù della Conoscenza è pericoloso emerge (assai più che nei precedenti, che ce la fanno solo intravedere) nel mito di Crono, almeno se preso nella sua versione non orfica: qui, il contenuto del Tabù della Conoscenza è un chiaro conflitto cannibalico fra le generazioni maschili istigato dall'elemento femminile. Questo conflitto poi, con altrettanta chiarezza, una volta svelato, viene veicolato dalla Sessualità e soprattutto dalla Conoscenza. Il cannibalismo di Crono verso i suoi figli viene infatti scatenato da un elemento conoscitivo, una profezia di Urano, aggredito da suo figlio Crono a causa d'una propria attitudine figlicida, e su istigazione edipica della Grande Madre Gea. Urano predice a Crono, il quale lo ha appena ferito a morte evirandolo (riferimento alla predazione sessuale?), che i suoi figli gli commineranno lo stesso trattamento, quindi, gli fornisce una Conoscenza estremamente pericolosa, che infatti subito scatena in lui un cannibalismo preventivo e sistematico verso i propri figli. Nel mito di Crono, insomma, il cannibalismo padri-figli è veicolato sia dalla Sessualità (che può implicare madri ostili ai padri e figli antagonisti), sia dalla Conoscenza previsionale, che induce il bisogno di prevenire con la violenza l'aggressione altrui, e dunque è un potenziale veicolo di morte (dove anche il motto universale "*Si vis pacem, para bellum*"). In Crono abbiamo allora, come nella Genesi, l'infrazione del tabù del conflitto padre-figlio (conflitto che però qui, a differenza che nella Genesi, dilaga senza freni), e in più un'indicazione precisa sulla natura di questa violenza (che è cannibalica). Cicerone tentò di edulcorare il mito di Crono riducendolo a innocua metafora del "tempo che mangia i propri figli"; a smentirlo c'è però la vera etimologia di Crono, che non è χρόνος con la chi, "tempo" ma la contrazione di κορώνη con la kappa, "corvo", un animale in senso lato cannibalico e "figlicida", perché divora i nidi. La controprova è che Crono, nelle fonti più antiche, è sempre connotato con la kappa, e a livello iconografico il dio viene spesso raffigurato con un corvo al proprio fianco.

Nell'infrangere il Tabù della Conoscenza, però, lo strumento più efficace è si è rivelato il Cristianesimo. Esso, infatti, non si è limitato a svelarne il contenuto (un conflitto cannibalico padre-figlio) e a veicolarlo tramite la Conoscenza (come fa Crono), e nemmeno a negarlo e/o a neutralizzarlo tramite l'eros e il piacere (come fa Dioniso): l'Amore cristiano ha esteso questa rivelazione ed insieme negazione/neutralizzazione erotica della predazione all'intera umanità; tuttavia, interrompendo il circuito conflittuale padre-figlio in forma così generalizzata ed abolendo le ritualità ad esso relative tramite la strapotenza dell'Amore,, ha reso inutili tutti gli altri rituali inventati a tale scopo da magia e religioni. Nel credo cristiano, il Tabù della predazione padre-figlio viene dapprima svelato (nella Crocifissione di Cristo per volontà del Padre), e subito dopo negato quando, a differenza del mito di Crono e anche della Genesi, il suo contenuto cannibalico viene completamente sommerso e nascosto - e in gran parte neutralizzato - dall'Amore padre-figlio e Dio-uomini; questo Amore, infatti, intercorre non più solo fra l'elemento paterno e quello filiale tramite la Resurrezione del figlio sacrificato e tramite la identificazione fra di loro nella S.S. Trinità, ma fra Dio e tutti gli uomini grazie all'Incarnazione di Dio. L'elemento erotico, dunque, qui si espande al massimo grado, e sembra sfruttare più la sua qualità

biologica di antidoto alla predazione che non quella di suo veicolo (anche se vedremo oltre come questa in realtà sia solo un'apparenza, specie alla luce degli sviluppi protestanti del Cristianesimo, e del suo recentissimo inclinare verso il Giudaismo quasi fino ad indentificarvisi) Questi due aspetti distinti, ovvero la negazione della predazione del Padre su Gesù e l'estensione di questa negazione a tutti gli uomini, sono narrati in dettaglio dai Vangeli: il primo, quando il Dio incarnato Gesù, morto sulla Croce per volontà del Padre, risorge in virtù dell'Amore che intercorre fra Lui e questo Padre (quindi mostra che l'Amore fra padre e figlio è onnipotente, perché sconfigge la predazione che intercorre fra di loro e la stessa morte biologica); il secondo si ha, in precedenza, nell'Ultima Cena, con il rito cannibalico dell'Eucarestia, quando Gesù, il Dio "filiale" incarnatosi nell'uomo, a differenza di Dioniso, non si tiene per sé la resurrezione dalla morte biologica e l'annullamento di quella predatoria, ma le estende agli uomini offrendosi loro in pasto "amorosamente" e trasmettendo ad essi, conseguendo la salvezza dalla morte sacrificale, la propria immortalità. Egli, peraltro, nel farsi divorare dagli uomini, dona loro la propria immortalità con un meccanismo tipicamente magico, nel quale l'atto cannibalico trasmette ai divoratori caratteristiche e virtù dei divorati. Tuttavia, Cristo dona agli uomini questa salvezza non solo in cambio d'una loro rinuncia alla predazione, ma anche del loro "professare Amore" per quello stesso Padre che di lì a poco, sul Golgota, lo sacrificherà (come dirà sarcasticamente Woody Allen in un suo film, il motto del Cristianesimo, in specie cattolico, è "Amore subito e si paga solo dopo" - vedi oltre). Insomma, l'Eucarestia, rispetto al Golgota, non solo ribadisce che il rapporto padre-figlio è cannibalico e che l'amore può neutralizzarne gli aspetti predatori (e anche la morte biologica), ma vi aggiunge l'idea che questo Amore può fare tutto ciò per conto dell'intero genere umano. Ma fa ciò tramite uno scambio che non è per nulla equo: nel suo negare il carattere predatorio del rapporto padri-figli subito dopo averlo svelato, Cristo chiede agli uomini nell'immediato, in cambio d'una "salvezza" solo futura dalla morte biologica, una Fede cieca (che può spingersi al martirio) nell'onnipotenza dell'Amore di quel "Padre" che è in realtà l'autore del sacrificio. Insomma, il prezzo per infrangere il Tabù della Conoscenza senza che il suo contenuto predatorio dilaghi (come avveniva in Crono), è non solo la negazione della predazione padre-figlio, ma una dipendenza salvifica del figlio/preda dal padre/predatore; e quest'ultima, come ogni dipendenza, produce uno scambio impari, in cui il carattere predatorio del "protettore" viene sì negato, ma chi lo nega deve prepararsi, in cambio d'una protezione solo futura, a un sacrificio immediato e sostitutivo di quello originario. Insomma, la predazione padre-figlio, insita nei Tabù tradizionali secondo i quali "conoscere è morire", scompare solo perché oscurata da tutto questo Amore e dall'altissimo tasso di negazione che esso comporta. Ma la negazione "amorosa" della predazione e della morte biologica, armi rituali sicuramente efficaci per procurare seguaci, renderanno poi inefficaci, come si anticipava, tutti gli altri rituali sacrali che erano nati nel corso del tempo per padroneggiare la predazione stessa. Inoltre, produrrà anche un altro effetto, oltre la de-ritualizzazione e la de-sacralizzazione, che è ancora più devastante: maschererà la predazione dietro l'Amore, rendendo quest'ultimo un efficacissimo veicolo di essa. La negazione della predazione padre-figlio tramite l'Amore raggiungerà come si diceva il proprio culmine, dopo la Resurrezione e l'ascesa in cielo di Gesù, nella Trinità, ove il Figlio sacrificale si identificherà addirittura con quel Padre che lo ha sacrificato, divenendo con Lui "una sola Persona".

Ora, il Cristianesimo, nel collegare la negazione "amorosa" della morte biologica con quella della morte predatoria e nell'estenderla a tutti gli uomini, ci fornisce anche una risposta al problema teorico sopra accennato: se il nucleo iniziale delle religioni e dei Tabù umani fosse stato davvero la morte biologica, non si capirebbe perché mai questa religione invochi l'efficacia anti-mortifera dell'"Amore", che su quest'ultimo tipo di morte è del tutto ininfluenza; è vero infatti che sul piano biologico la sessualità "vince la morte", ma essa lo fa solo con la riproduzione, che però non salva certo dalla morte chi si riproduce. E neppure l'amore fra genitori e figli (quando esiste e nella misura in cui esiste) può

vincere la morte in generale, ma può al massimo proteggere i figli stessi, consentendo loro di crescere e divenire adulti. Insomma, cosa c'entra l'Amore con quella morte biologica che Cristo pretende di vincere? Ci si può persino chiedere come sia potuta venire in mente a qualcuno un'idea così insensata e così costantemente smentita dalla realtà, e soprattutto, per quale motivo essa abbia riscosso un così strepitoso successo (le confessioni cristiane, che ammontano a circa 2.3 miliardi di persone, sono le più praticate al mondo): tutti vedono le croci di cui è cosparso il mondo, ma nessuno ha mai visto una resurrezione. Una traccia di spiegazione emerge, invece, se si ipotizza che l'oggetto originario dei Tabù sacrali e del Giudaismo (e dell'Amore cristiano quale "rimedio universale alla morte"), non sia stato la morte biologica (la cui Conoscenza è del tutto inutile e solo fonte di dolore), ma quel suo sottotipo, però primario sul piano percettivo, che è la morte predatoria, che invece è assai utile conoscere: forse è stata la neutralizzazione "amorosa" di quest'ultimo tipo di morte (la cui neutralizzazione erotica è possibile solo ove la morte intercorra fra esseri umani, di per sé influenzabili con l'eros) ad avere "trascinato" con sé l'illusione di poter neutralizzare anche la morte biologica, così come l'utile previsione d'una propria futura morte predatoria ad opera dei propri figli (cfr. Crono e Urano) può aver prodotto a lungo andare quella, del tutto inutile, della propria morte biologica. La morte predatoria è l'unica che l'Amore, in quanto eros pacificatorio, può davvero neutralizzare: si ricordi che fra i primati l'omosessualità è talora usata per pacificare conflitti fra maschi altrimenti letali. Insomma, mentre è inutile conoscere l'ineluttabilità della propria futura morte biologica, è molto utile conseguire una Conoscenza che consenta di evitare il dolore (ossia di prevedere nell'immediato quei pericoli di morte che il dolore segnala), e allo stesso modo è utilissimo neutralizzare con un eros pacificatorio la morte veicolata da una predazione che intercorra fra membri della stessa specie. In definitiva, cosa potrebbe avere introdotto con tanto successo nella mente d'un vivente il doloroso e inutile pensiero dell'ineluttabilità della propria morte, e tanto meno la strana e bizzarra idea che l'amore possa vincerla, se non una predazione, come quella inter-umana, che dall'eros può essere influenzata? Solo questo tipo di predazione implica sia la possibilità di prevenirla con la violenza, come si fa da Crono in poi, sia quella di mobilitarvi contro l'Amore, cosa che il Cristianesimo ha fatto per ben due millenni (e non si può negare che con ciò, oltre che a veicolare un nuovo tipo di predazione mascherata dall'Amore, abbia di molto addolcito i costumi umani, almeno all'interno dei gruppi).

In questa religione, però, in specie dopo il Concilio Vaticano II, l'onnipotenza dell'Amore di Cristo sulla morte, tramite il dilagare del concetto di "perdono", ha finito di spazzare via anche ogni traccia residua di quei Tabù e di quelle retribuzioni rituali contro la predazione che nel Cristianesimo storico erano pur sempre ancora presenti (vedi l'Inferno). Così, sulla scia di tale onnipotenza (e anche di quella della Fede e dell'ineffabilità della Grazia che la dona - vedi oltre), fra i teologi si è ormai diffusa l'idea che se l'Inferno per caso ci fosse, dentro di esso potrebbe non esserci nessuno, e ancora oggi risuona la frase di papa Bergoglio "*chi sono io per giudicare?*". Ma l'Amore cristiano, e anche la Fede in esso e nella Grazia onnipotente, nel loro proclamarsi vittoriosi sia sulla morte biologica che su quella predatoria (e nel loro rendere inutili, purché "si abbia Fede", tutti i precedenti rituali inventati per padroneggiare la predazione e il Male), hanno fatto sì che il Cristianesimo nel suo complesso abbia a poco a poco tagliato il ramo su cui era seduto, letteralmente "auto-divorandosi" ed erodendo non solo le proprie basi rituali, ma anche quelle delle altre religioni. Le basi storiche di tutte le religioni sono sempre risiedute, infatti, nell'arginamento rituale della predazione inter-umana al fine di rendere coeso il gruppo, e anche nella sua utilizzazione e veicolazione verso gli altri gruppi, aspetti contraddittori ma sempre compresenti, perché necessari affinché esse svolgano bene il loro ruolo (l'etimologia di "Religione" è "unire" gli uomini, e questo fine va perseguito con ogni mezzo, inclusi i più violenti). Le religioni monoteistiche, a tale proposito, a partire dal Giudaismo, si sono specializzate nell'unire il gruppo contro dei nemici esterni, inventando un "Dio unico per tutti i popoli" che però predilige uno di essi (il Giudaismo,

appunto); o quanto meno, che predilige coloro i quali, a prescindere da popolo cui appartengono, decidono, con un atto di Fede, di abbracciarlo e di credere incondizionatamente in lui (Cristianesimo ed Islam). E non a caso, i seguaci delle religioni monoteistiche, se forse appartengono a contesti sociali e culturali più miti e meno cruenti degli altri al proprio interno (i meno caratterizzati dai sacrifici umani), hanno dato vita alle società in assoluto più efficaci sul piano bellico, e più portate al bellicismo.

Il Cristianesimo, in ragione di tutto ciò, è forse stato la vera origine dell'attuale "secolarizzazione"⁴: esso, già con S. Paolo, ha postulato che Dio, facendo dono agli uomini d'un Amore "onnipotente" e intangibile come Lui stesso, non potesse farlo se non in forma "ineffabile", cioè insindacabile e indipendente da opere e rituali; esso ha dunque sganciato la salvezza dalla morte (predatoria) da tutte quelle azioni rituali a carattere magico che, nelle culture sacrali tradizionali, la procacciavano influenzando attivamente la divinità, e

⁴ All'ipotesi d'una relazione fra Cristianesimo e svuotamento delle "buone opere" religiose dalla loro efficacia rituale, e insomma d'una stretta relazione fra secolarizzazione e Cristianesimo, si potrebbe obiettare che Max Weber, nello stabilire un nesso fra il Capitalismo, principale produttore di secolarizzazione, e il Cristianesimo (cfr. *"L'etica protestante e lo spirito del Capitalismo"*), si era in riferito solo al Protestantismo calvinista, fortemente improntato alle "opere", e che dunque l'operosità, lungi dal non essere importante, era in realtà ben rappresentata sia nel Capitalismo che nelle genti germaniche. In effetti, uno stretto collegamento fra Capitalismo e Germanesimo, e fra Cristianesimo protestante ed "opere", esiste: in tedesco "Schuld" significa sia "colpa" che "debito", e "Beruf" (da "rufen", "chiamare") significa sia "lavoro" che "vocazione". Tuttavia, il Protestantismo germanico è pur sempre una forma di Cristianesimo. Ma soprattutto, l'idea protestante di "operosità" non valorizza affatto l'efficacia magica ed esteriore delle "opere", anzi la inficia alla radice, perché parla di spinta all'operosità solo "interiore" (quindi predestinata sin dall'inizio), e svaluta le buone opere "alla cattolica", ossia viste come strumento di salvezza che si basa sull'esteriorità (elemosine, indulgenze, e simili). D'altro canto, la distinzione radicale della spinta puramente interiore all'operosità esteriore dalle "buone opere rituali", propugnata dal Protestantismo, non nasce certo dal nulla, ma consegue a quella, coniata da S. Paolo (e fatta propria, ma solo successivamente, da Lutero e Calvino), che la salvezza dalla morte sgorga da una Grazia e da una Fede donate da Dio all'uomo liberamente e imperscrutabilmente, ossia in forma "ineffabile" e indipendente dalle "opere", o dal decidere soggettivamente se "comportarsi bene" o meno (anche se per S. Paolo l'uomo aveva ancora un cospicuo margine di "libero arbitrio", seppure anch'esso donato anch'esso da Dio). Insomma, già in Paolo, ben prima che in Lutero, il "comportarsi bene" e l'"operosità" sono sì collegati alla salvezza, ma solo in quanto "segni a posteriori" dell'averla già acquisita, ovvero come conseguenza d'una Grazia e d'una Fede già donate da Dio (vedi la famosa preghiera protestante per "coloro che sono già salvi"); Dio è l'unico abilitato a fare ciò. In definitiva è stato Paolo, molto prima di Lutero, a rompere il collegamento sacrale tradizionale fra l'esigenza umana di arginare la morte predatoria e le azioni rituali a carattere magico chiamate a farlo. Ed è sempre in Paolo che risiedono le basi dell'idea luterana e calvinista di "Predestinazione": si è predestinati alla salvezza - e un segno di essa può essere l'operosità - solo perché prescelti da Dio. Per Paolo, dunque, le opere sono sì importanti, ma solo in quanto segno d'una benevolenza e d'una Grazia già elargite da Dio. Il Luteranesimo aggiunge, a tale concetto, solo quello che contrattare la Grazia con Dio, quindi impetrare la salvezza con le "opere" o le "buone azioni rituali" (ad esempio pagandosi l'abbattimento dei tempi di permanenza in Purgatorio tramite quelle "indulgenze" in denaro, poi dirottate dalla Germania in Italia, che tanto fecero infuriare Lutero durante un suo viaggio a Roma), è sempre e comunque impossibile. Le "buone opere caritatevoli", per Lutero, sono del tutto inutili, anzi blasfeme, in quanto Dio ci ha tolto il "libero arbitrio" (cosa che Paolo non diceva): ciò predestinandoci alla Salvezza e suggerendoci la nostra operosità, e le nostre buone azioni, esclusivamente dalla nostra stessa interiorità. Questa operazione (che oltre ad estremizzare Paolo anticipa il Noùmeno di Kant - vedi nota 6), è molto abile, perché da un lato elimina dalla salvezza ogni possibile componente che possa essere smentita o irrisa dai fatti (ad esempio, l'aiuto d'un clero corrotto), dall'altro lato nasconde ogni potenziale implicazione predatoria dell'operosità (si veda il Capitalismo) che possa essere presente dietro la volontà di Dio, quindi di fatto la cancella: poiché Dio, per Lutero, ci ha lasciato solo l'illusione d'una "libera scelta", gli atti che compiamo, di qualunque natura siano (anche malvagia), sono sempre decisi da Lui, e quindi non possono rispondere altro che ad un disegno superiore benefico. E infatti Calvino, su questa base, ha potuto a sua volta estremizzare Lutero, postulando addirittura una "Doppia Predestinazione", una per chi è già stato salvato (chi è operoso, ecc.), e una per chi è già stato dannato (chi non lo è): Calvino, in questo senso, ha nascosto il "Male" predatorio degli uomini dietro una volontà divina la quale lo inserisce in un disegno superiore benefico, assolvendone implicitamente Dio. Paolo invece, pur avendo postulato, ben prima di Lutero e Calvino, una Grazia divina onnipotente e "ineffabile" (che come tale rendeva inutili tutti i rituali), e dunque una qualche Predestinazione, ammetteva ancora, accanto ad essa, un "libero arbitrio" umano, però voluto da Dio; ciò in quanto voleva lasciare all'onnipotenza di Dio un ultimo margine decisionale circa la salvezza e la dannazione di ciascuno.

ha rimesso questa salvezza all'arbitrio esclusivo d'un Dio unico, invisibile e onnipotente, che come tale non può essere influenzato in forma magica; un Dio, per inciso, che nello stesso Paolo, proprio per essersi progressivamente deprivato, a differenza di quello giudaico, d'ogni rituale propiziatorio, appare destinato all'auto-dissolvimento (cfr. *"lettera ai Filippesi"*, 2.7, in cui appare appunto il concetto di *"kenosis"*, dissolvimento). Ciò ha spianato la strada da un lato al Protestantesimo, dall'altro alla civiltà post-cristiana e capitalista, iper-secolarizzata proprio perché fortemente de-ritualizzata. Questa civiltà, da Lutero in poi, si fonda su una spinta all'operosità che ormai è solo interiore, ed ha perciò fatto il vuoto rituale attorno a sé, richiedendo successivamente il recupero di rituali più esteriori ed atti a frenare la predazione che da tale vuoto fatalmente si liberava. Il Protestantesimo ha dato un impulso decisivo a questa secolarizzazione anti-sacrale cristiana, sviluppando poderosamente il capitalismo (nato nel Rinascimento): Max Weber ha sottolineato il carattere germanico-protestante di tale sviluppo, che ha visto come protagonista, oltre a Lutero, Kant⁵. Tuttavia, è stato S. Paolo a porre le basi affinché le ritualità magiche e i Tabù con cui gli uomini avevano fino ad allora padroneggiato la

⁵ L'opera di de-ritualizzazione anti-magica e di infrazione sistematica del Tabù sacrale della Conoscenza, iniziata dal Giudaismo e portata avanti dal Cristianesimo, è stata completata, oltre che da Martin Lutero, da Immanuel Kant. Anche quest'ultimo, come Lutero, ha infranto il Tabù sacrale della Conoscenza e ne ha poi nascosto i contenuti (anche predatori) dietro Dio, ma lo ha fatto in modo ancora più abile: ha distinto sul piano formale fra Conoscenza, o "Fenomeno" (che attinge anche alla realtà predatoria sui cui agivano i precedenti rituali sacrali, ma lo fa solo attraverso dei puri contenitori cognitivi, quindi sfiora la predazione senza esserne contaminata) e "Noùmeno" o "Cosa in Sé": quest'ultima contiene a pieno titolo i contenuti predatori dei Tabù sacrali (poiché parla dall'interno di quell'animo umano ove tali contenuti risiedono), però non li neutralizza più occultandoli dietro l'Amore cristiano (come faceva ancora anche il Luteranesimo), bensì occultandoli dietro a una "libera volontà divina" di per sé inattuabile, in quanto ci parla dall'inconoscibile "Cosa in Sé"; quest'ultima, pur sgorgando sconosciuta dalla nostra interiorità, proviene da Dio, quindi, nelle sue finalità ultime, non può essere altro che "buona", qualunque cosa ci suggerisca. Con questa radicale dissociazione fra contenuti e forme percettivo/conoscitive che l'uomo ha della propria natura (anche predatoria), e con l'occultamento dei contenuti appena svelati tramite il Fenomeno, oltre che dietro la volontà divina risiedente nel Noùmeno, dietro un'impossibilità conoscitiva umana di tipo strutturale, Kant da un lato infrange anche lui il Tabù della Conoscenza, dall'altro lo ricostituisce in forma ancora più granitica: egli pone i suoi contenuti (anche quelli predatori), al riparo d'ogni verifica di realtà, cosa che il semplice Amore cristiano (che pure annegava ogni cosa nell'Amore) non faceva. Questa dissociazione fra forme conoscitive (sfera del "Fenomeno") e contenuti di esse, attribuiti a un Dio che "parla dall'interiorità umana" (sfera del "Noùmeno"), si serve insomma di categorie "a priori", circa la conoscenza di questi contenuti, che sono solo formali: vuoti contenitori che, con l'avallo della "volontà divina" espressa dal Noùmeno, possono riempirsi di qualunque cosa. La kantiana "libertà umana", cara anche a Goethe e ai Romantici, ad esempio, può contenere C'è infine da segnalare un interessante e recentissimo sviluppo del Cristianesimo protestante, soprattutto neo-evangelico e per ora quasi soltanto in Nord America, che sembra in netta controtendenza con quanto sopra: il dilagare di sette protestanti radicali che perseguono un singolarissimo riavvicinamento cristiano all'Ebraismo messianico (fenomeno in verità già verificatosi, in misura minore meno chiara, nell'America del secolo diciannovesimo, durante l'epopea della conquista del West, quando i coloni sterminatori dei nativi brandivano la Bibbia). Queste sette rivendicano ossessivamente il recupero proprio di quelle iper-ritualità ossessive e quel senso di superiorità sulle altre culture (in netta crisi nell'Occidente cristiano ma corposamente sopravvissute sia nel Giudaismo messianico che nel Sionismo) che il Cristianesimo stava progressivamente erodendo e dissolvendo. Abbiamo così un singolare tentativo di riappropriarsi della cultura ebraica (la prima autrice d'un Dio Unico per tutti i popoli ma tale da prediligere un solo popolo) da parte d'un filone di quella stessa cultura cristiano-protestante che in un recente passato, con il Nazismo, aveva attaccato ferocemente gli Ebrei, fino a perseguire il loro totale sterminio (forse a causa di inquietanti analogie messianiche fra Germanesimo ed Ebraismo che andavano assolutamente cancellate, per puri motivi concorrenziali). Fioriscono così, in Nord America soprattutto, sette cristiane radicali le quali mostrano in maniera palmare la capacità del Cristianesimo di nascondere la predazione dietro l'Amore e di veicolarla tramite esso (oltre che di dissolvere per suo mezzo le ritualità tradizionali): queste sette, ad esempio, uccidono i medici abortisti in nome della vita, ecc. ecc. Riteniamo però che si tratti solo di contraccolpi temporanei, e che il "trend" ormai pluri-secolare della cultura cristiano-occidentale verso il proprio auto-dissolvimento, almeno come insieme di ritualità codificate, non sia più arrestabile, per lo meno dall'Interno del Cristianesimo occidentale stesso, sia il patto con il Diavolo di Faust che l'altruismo universale degli idealisti, perché, coincidendo con la volontà divina, è un valore assoluto, anche se il suo contenuto resta completamente sconosciuto. Il formalismo kantiano, in definitiva, rendendo non verificabili, nel Noùmeno, i rimedi a quella stessa predazione che scoperchia nel Fenomeno, sembra ancora più efficace del Cristianesimo nell'arte della negazione della predazione e della sua veicolazione in forma occultata.

morte predatoria, venissero poi spazzate via dal Cristianesimo protestante (e capitalistico): tutto è partito dall'ineffabile Grazia donata da Dio e dalla Fede nell'onnipotenza dell'Amore affermate da Paolo, dal loro carattere solo interiore e dalla loro enorme carica di negazione della predazione (sfociata nel dogma trinitario niceno-costantinopolitano e nella conseguente identificazione del padre sacrificante con il figlio sacrificato sulla croce). L'amore padre-figlio, cancellandone la predazione, ha creato un ingente "vuoto rituale", e conseguentemente, un grande bisogno di magia e di Tabù sostitutivi.

C'è infine da segnalare un interessante e recentissimo sviluppo del Cristianesimo protestante, soprattutto neo-evangelico e per ora quasi soltanto in Nord America, che sembra in netta contro-tendenza con la tendenza all'auto-dissolvimento propria del Cristianesimo in Occidente: il dilagare di sette protestanti radicali che perseguono un singolarissimo riavvicinamento cristiano all'Ebraismo messianico (fenomeno in verità già verificatosi, in misura minore meno chiara, nell'America del secolo diciannovesimo, durante l'epopea della conquista del West, quando i coloni sterminatori dei nativi brandivano la Bibbia). Queste sette, oltre che dichiararsi spiritualmente vicine agli Ebrei e ad Israele, rivendicano ossessivamente il recupero proprio di quelle iper-ritualità ossessive, tipiche del Giudaismo, e di quel senso di superiorità sulle altre culture (elementi da tempo in crisi nell'Occidente cristiano ma corposamente sopravvissuti sia nel Giudaismo messianico che nel Sionismo) che il Cristianesimo sembrava stare progressivamente erodendo e dissolvendo. Abbiamo così un singolare tentativo di riappropriarsi della cultura ebraica (la prima autrice d'un Dio Unico per tutti i popoli ma tale da prediligere un solo popolo, quindi tale da instillargli l'idea d'una "missione universale da compiere", tipica anche del "Faustismo" germanico) da parte d'un filone di quella stessa cultura cristiano-protestante che in un recente passato, con il Nazismo, aveva attaccato furiosamente gli Ebrei, fino a perseguire il loro totale sterminio (proprio a causa di queste inquietanti analogie messianiche fra Germanesimo ed Ebraismo, che all'epoca sembravano da cancellare, forse per motivi concorrenziali). Fioriscono così, in Nord America soprattutto, sette cristiane radicali le quali mostrano in maniera palmare la capacità del Cristianesimo di nascondere la predazione dietro l'Amore e di veicolarla tramite esso, accanto a quella di dissolvere per suo mezzo le ritualità tradizionali: alcune di queste sette uccidono i medici abortisti in nome della vita, ecc. ecc. E' difficile capire se si tratti solo di contraccolpi temporanei (e se il "trend" ormai pluri-secolare della cultura cristiano-occidentale verso il proprio auto-dissolvimento, almeno come insieme di ritualità codificate, non sia più arrestabile, per lo meno dall'Interno del Cristianesimo occidentale), o se viceversa non stiamo assistendo al prevalere, sulla funzione de-ritualizzante dell'Amore cristiano, di quella di veicolo e di mascheramento della predazione. La cosa potrà chiarirsi solo con il tempo.

Torniamo ora, finalmente, alla "Cancel Culture", e in particolare all'ipotesi che anch'essa (poiché sta nascendo in un contesto post-cristiano e crea nuovi Tabù), rientri nel fenomeno ormai plurimillenario di infrazione cristiana del Tabù sacrale della Conoscenza e di successiva necessità d'una sua ricostituzione. Occorre però ribadire che, come quelli passati, anche i nuovi Tabù post-cristiani veicolano la predazione, pur tentando di padroneggiarla. Prendiamo, ad esempio, l'"Inclusione", che è letteralmente infarcita sia di nuovi tabù che di predazione, e che sta ormai soppiantando l'"Eguaglianza". Quest'ultima infatti, pur essendo anch'essa figlia del Cristianesimo e dello svuotamento rituale da esso prodotto, rappresentava pur sempre un concetto liberale, il cui nucleo era che, affinché gli esseri umani potessero interagire nella forma più pacifica possibile, bisognava trovare un minimo comune denominatore alle loro diversità, ossia individuare dei diritti formali comuni a tutti loro (anche se all'uguaglianza formale, proprio in quanto "minimo comun denominatore", non poteva ovviamente corrispondere un'eguaglianza sostanziale). Comunque, malgrado questi limiti, negli ultimi due secoli le idee di

uguaglianza e di integrazione hanno prodotto in Occidente libertà di pensiero e conquiste economico-sociali, suffragio universale e inserimento di soggetti svantaggiati nelle classi scolastiche ordinarie, ecc. In base al principio dell'“Inclusione”, invece, non è importante valorizzare ciò che unifica, ma istituzionalizzare le diversità. L'Inclusione va insomma perseguita non più facendo leva (come l'Eguaglianza) sul “dovere” di rispettare le diversità altrui entrando in contatto con esse tramite alcuni diritti fondamentali comuni a tutti (i quali però, per garantire il rispetto reciproco, devono essere parziali), bensì proclamando “fonte di diritto” ogni singola caratteristica delle diversità stesse. Ma l'implicazione di questa estensione del concetto di “diritto”, è una fortissima negazione della conflittualità, predazione e lesività dei diritti altrui (in specie individuali), che molte “diversità” portano fatalmente con sé: dalla diversità infatti, per i fautori dell'“Inclusione”, non può mai discendere un'implicazione conflittuale, ma solo una complementarità, o come si proclama con enfasi, un “arricchimento per tutti”, laddove è evidente che certi aspetti delle diversità non possono fare altro che condizionare pesantemente i diritti altrui (delle comunità e degli individui)⁶.

⁶ Le implicazioni separatiste, oppressive e censorie del concetto di “Inclusione” sono state bene analizzate dal sociologo Luca Ricolfi. A parere di questo autore, l'idea di “Inclusione” proviene dall'Antropologia Culturale di Claude Lévi-Strauss. A rigore, si potrebbe farla risalire al “buon selvaggio” di Jean Jacques Rousseau, concetto in base al quale tutti i mali predatori dell'uomo sarebbero recenti e creati “ex novo” dalla società moderna, con la sua nefasta egemonia sulle culture precedenti, ed è perciò su di essa che bisognerebbe vigilare, istituendo una sorta di “polizia del pensiero” antesignana della “Cancel Culture”. E' stato però Lévi-Strauss (significativamente, un autore di cultura giudaico-cristiana) a postulare per la prima volta in forma organica l'equivalenza valoriale fra tutte le culture umane, ossia a stabilire un metro unico per ogni cosa (anche per le culture intrinsecamente più, discutibili e oppressive), che però è animato da una sorta di “Dio unico” che di valori ne predilige uno: quello di matrice occidentale. Ciò ha condotto a bollare ogni gerarchia fra le culture come “colonialismo culturale”. Questo modo di vedere le cose, secondo Ricolfi, in campo pedagogico ha dato luogo a ciò che egli definisce “milanesismo”, termine tratto da don Lorenzo Milani, l'autore di *Lettera a una professoressa* (un famoso pamphlet pubblicato nel lontano 1966). Questo libro, significativamente scritto da un prete cattolico “radicale”, e che all'epoca della sua uscita qualcuno osava ancora criticare, è oggi considerato, da un numero considerevole di pedagogisti italiani e da una discreta quota di opinione pubblica progressista, una sorta di “sacro testo”, di per sé intoccabile, che non si discute ma si applica. Secondo don Milani, dunque, la scuola tradizionale, con la sua ambizione unificante, è un prodotto della società capitalistica e della classe borghese, laddove tutte le culture umane, anche quelle all'apparenza più “primitive” (vedi il pensiero di Lévi-Strauss) sarebbero equivalenti sul piano valoriale, quindi nel pieno diritto di venire conservate così come sono, anzi valorizzate in tutti i loro aspetti. Perciò, sul piano pedagogico, occorrerebbe procedere al contrario di come proponevano Antonio Gramsci, Concetto Marchesi e Piero Calamandrei (classici del pensiero politico e del movimento operaio italiano): anziché elevare il popolo agli standard educativi della tradizione e dell'alta borghesia, e unificarlo con l'assicurare a tutti, in specie ai più capaci e meritevoli, i mezzi per raggiungere tali standard (come recita per inciso la nostra Costituzione), bisognerebbe abbassare questi standard al livello del popolo, per evitare di “colonizzarlo”, e insegnargli piuttosto ad approfondire ciò che sa già e che per esso sarebbe “veramente importante”, in quanto praticato sin da tempi immemorabili dagli avi di ciascuno. Perciò, ai contadini occorrerebbe fare approfondire l'agricoltura, agli operai e agli artigiani la manifattura, ai marinai l'arte della navigazione e della pesca, ai montanari l'habitat delle montagne e dei boschi, ecc. Ma se, per “includere” le classi nella società rispettandone i fondamenti culturali occorre lasciarle come sono, si finisce fatalmente per costruire delle culture parallele, forse paritarie nella forma ma tali da non toccarsi mai. All'ipotesi di Ricolfi che l'Inclusione implicita nel discorso di don Milani, in quanto progressiva sostituita dell'Eguaglianza, sia vettrice di nuova Predazione (producendo rigidità sociale e fenomeni censori come la “Cancel Culture”), si è obiettato che sul piano dei fatti essa non è affatto tale, ma al contrario è strumento di liberazione degli emarginati e degli oppressi. Ora, questo può essere vero come punto di partenza, ma occorre capire qual è il passo successivo, e a tale scopo bisogna fare una distinzione: una cosa era la prassi didattica di don Milani, che consisteva in un eroico e infaticabile impegno “sul campo” a fianco degli emarginati e degli oppressi, e un'altra cosa è il pensiero teorico che egli ci ha lasciato in eredità, che porta senza alcun dubbio alla separatezza delle culture. La teoria di don Milani, infatti, nel suo affermare “tout court” che l'ambizione di unificare le culture e di elevare i più meritevoli all'interno d'un contesto pedagogico unitario è “colonialistica”, assegna all'impegno didattico una discutibilissima direzione di marcia, che va appunto verso la separatezza, sia pure ammantata di “cura” e di “rispetto”. E' ovvio, infatti, che ove l'intento non sia più quello di fornire agli svantaggiati gli strumenti per elevarsi nell'ambito d'una scuola unitaria - che viene bollata “a priori” come “colonialistica” - bensì nella sostanza negare che essi siano svantaggiati, quindi far loro approfondire solo ciò che già sanno o che la loro cultura di partenza in parte già insegnava loro, si va fatalmente verso una società di caste. Ora, le caste sono formazioni nelle quali i diritti politici, sociali e civili si identificano con la provenienza etnico-familiare e il mestiere, quindi finiscono per coincidere con l'essenza stessa delle “diversità” e la pietrificano. Ancora, in una tale

Alla luce di tutto ciò, sorge il sospetto che il *Politically Correct*, la *“Cancel Culture”* e il principio di *“Inclusione”* siano espressioni, sia pure tarde, della neo-formazione di Tabù anti-conoscitivi seguita al Cristianesimo e ai suoi correlati di de-sacralizzazione. Questi tre fenomeni paralleli segnalano forse il risorgere, dalle ceneri dei Tabù e dei rituali tradizionali distrutti dal Cristianesimo, di Tabù e rituali sostitutivi che hanno il compito di proteggere i nuovi gruppi, identità e *“diversità”* che in questo ingente vuoto rituale stanno facendosi largo, dalla predazione che pure ne sta riemergendo. Ad esempio, secondo l’opinione *“progressista”* oggi prevalente, per proteggere le nuove *“diversità”* e per evitare che esse confliggano fra loro in forma troppo cruenta, occorre non solo che siano accettate così come sono, come vuole il principio di *Inclusione*, ma anche che tutto ciò che va contro una tale accettazione venga represso, se necessario ricorrendo a propria volta alla violenza: infatti, se l’idea dell’integrazione fra comunità diverse viene abbandonata per quella d’una loro intangibilità, prevalgono inevitabilmente, in comunità di fatto incentivate a non integrarsi, le ataviche spinte identitarie ad auto-perpetuarsi e ad imporsi sulle altre; ciò porta a conflitti che non possono essere contrastati se non irrigidendo le nostre società, ossia reprimendo con violenza la libera espressione di quel pensiero e di quel linguaggio critico (acquisizioni recentissime della nostra cultura) che più sono portatori di conoscenza, ma che, come ben sapevano le culture tradizionali fautrici del Tabù della Conoscenza, sono anche un veicolo di conflitto, di morte e di predazione. In definitiva, il primo strumento di pacificazione collettiva, ove i vecchi Tabù siano caduti, ed etnie e culture si mescolino senza integrarsi, è la creazione di nuovi Tabù che le proteggano, ma che potenzialmente ledono i diritti delle altre⁷.

società i nuovi arrivati, non più incentivati ad integrarsi, metteranno per forza in atto spinte centrifughe che li porteranno a separarsi ulteriormente, e poi, ove si tenti di nuovo di integrarli, a collidere; ebbene, tutto ciò rende necessaria la creazione di Tabù, i quali hanno appunto il compito di impedire che i conflitti dilagino, garantendo il permanere d’una qualche separatezza fra i loro potenziali protagonisti (da intendersi come *“distanza di sicurezza”* fra di loro). C’è però un’osservazione aggiuntiva da fare. La separatezza implicita nel discorso di don Milani, va forse oggi ri-contestualizzata in una società che nel frattempo è divenuta assai diversa dal passato: sessant’anni fa essa si riferiva alle classi sociali, formazioni d’origine molto antica e ormai da tempo in via di integrazione, se non di dissoluzione (quindi poteva ancora sembrare a taluni, con qualche ragione, assurda); oggi invece la separatezza va riferita anche a popoli e gruppi venuti in contatto solo di recente, tumultuosamente e in maniera rapida, quindi a formazioni sociali oggettivamente molto più eterogenee rispetto alle classi, e la cui integrazione è indubbiamente più difficile, lunga, a volte nel periodo medio-breve impossibile. A controprova di ciò, il paese europeo ove il principio liberale dell’Eguaglianza dei diritti individuali, e la finalità dell’integrazione, resistono più strenuamente a quello dell’*“Inclusione”*, ossia la Francia, storica patria dei diritti dell’uomo, è divenuto anche quello ove gli scontri inter-etnici, inter-religiosi e inter-culturali si sono fatti più endemici, violenti e di massa (tuttavia negli ultimi tempi fenomeni di questo tipo si stanno producendo anche in paesi più inclusivi”, quali ad esempio l’Inghilterra).

⁷ Un esempio di come certe caratteristiche culturali, quando si erigono a fonti di *“diritto”* tramite il concetto di *“Inclusione”*, possano ledere i diritti altrui e assumere una connotazione predatoria, è l’imposizione, nelle scuole pubbliche, dell’insegnamento della religione maggioritaria, tuttora vigente in alcuni paesi la cui legislazione è rimasta integralista e clericale. Ma in Occidente sono sempre più frequenti esempi omologhi ma opposti: spesso sono le minoranze a prevaricare le maggioranze, come avviene con l’educazione sessuale scolastica attuale, sempre più improntata, in molte scuole, all’ideologia LGBTQ+; quest’ultima, spesso, incrementando in soggetti biologicamente immaturi la fisiologica incertezza circa il proprio genere sessuale, lede ovviamente i loro diritti a uno sviluppo non influenzato da pressioni collettive e da fattori ideologici. J. K. Rowling, autrice di *“Harry Potter”*, ad esempio, ha dichiarato, in un poster del 2020, che ove avesse trascorso la sua adolescenza nelle scuole americane di oggi e sotto l’influenza di un’incessante propaganda sulla necessità di *“scegliere liberamente il proprio sesso”*, avrebbe probabilmente cambiato sesso per poi pentirsene amaramente. E l’obiezione che spesso si fa a questa constatazione (*“anche la cultura patriarcale esercita ingenti pressioni sui fanciulli”*), pur veritiera in sé, pesa assai poco sul nostro ragionamento: il Patriarcato, per quanto oppressivo, non si è mai spinto a voler mutare la realtà biologica o a negarla. Ancora, si veda il trattamento giuridico *“protettivo”* riservato, specie nei paesi anglosassoni, a comunità minoritarie che presentano comportamenti oppressivi ed iper-patriarcali verso donne e bambini, quindi tali da ledere, in nome dell’*Inclusione* e della tolleranza verso i gruppi, i diritti individuali delle donne e dei bambini che a questi gruppi appartengono; ad esempio, in Australia, fra gli aborigeni tribali, vigono talora rituali di iniziazione sessuale dei fanciulli a sfondo pedofilo, i quali ledono i diritti di questi fanciulli; ebbene, qualora si applicasse alla

E' poi innegabile che i nuovi Tabù, come gli antichi, resistono con violenza al loro scoperciamiento: essi comportano ad esempio il divieto di parlare troppo in profondità del loro oggetto (il contenuto predatorio delle diversità), per evitare che i gruppi e gli individui, quando la conoscenza del loro intimo funzionamento si diffonde, si sentano esposti. Ne consegue la messa alla gogna di chi tenta di categorizzare le diversità, o anche solo di nominarle. Ciò viene giustificato con l'argomento che "identità" e "diversità", oltre che innocue e legittime "a prescindere", sono mere convenzioni culturali (anche quando fanno riferimento alla biologia), quindi corrispondono solo a categorie concettuali "storiche", transeunti e tali da dar luogo, ove cristallizzate, a una grossolana deformazione della realtà o a sfociare in forme di razzismo. Perciò non si può parlare delle razze perché le razze non esistono (sull'argomento "razza", malgrado la "vulgata" prevalente, mancano tuttora certezze scientifiche, per il semplice motivo che non è ancora conosciuto il significato di tutti i geni del genoma umano); non dei sessi, perché i sessi non esistono, non dei malati di mente, perché i malati di mente non esistono, ecc. ecc. In base a questa esasperazione caricaturale dello Storicismo (e anche dell'Evoluzionismo darwiniano), tutta la realtà umana, indipendentemente dalle sue possibili matrici biologiche e dalle sue infinite implicazioni valoriali, è "culturale", transeunte, per cui sarebbe mistificatorio - anzi razzista - anche soltanto il connotarla. Questa impossibilità di chiamare le cose con un qualche nome, poi, si fa drammatica quando le entità ormai divenute innominabili riguardano l'orientamento sessuale e il genere: ciò, forse, in quanto la sessualità, in biologia, è il più potente strumento di mescolanza con il diverso, e quindi, di alterazione potenzialmente predatoria della propria identità. Perciò, in un'epoca di dissoluzione delle vecchie identità e di spasmodica ricerca di nuove, a taluni può sembrare meno pericoloso mutare attivamente il proprio genere sessuale auto-trasformandosi, ossia mettendosi nella posizione ritenuta "più sicura" per potersi mescolare, senza correre troppi rischi, con quella quota di diversità/predazione veicolata dalla sessualità che si percepisce come sopportabile, che non subire alla cieca una tale mescolanza. Dunque, ogni tentativo di riconoscere il genere sessuale come "reale" appare oggi ad alcuni come qualcosa che va a tutti i costi neutralizzato: sembra che l'idea stessa di genere sessuale usurpi i "diritti" di omosessuali, bisessuali, travestiti e transessuali (oggi rinominati "Trans-gender" proprio per evitare di menzionare il sesso), e insomma della cosiddetta "galassia LGBTQ+", in quanto la sessualità, ove presa così com'è e non come la si vorrebbe, li esporrebbe senza filtri al pericolo di mescolarsi con qualcuno percepito "pericoloso" e predatorio⁸.

lettera il principio liberale dell'uguaglianza dei diritti, tali culture verrebbero forse distrutte e i loro esponenti finirebbero in prigione, per cui ci si sta orientando, forse a ragione, a non applicarlo in forma rigida; tuttavia, c'è il fatto che ogni orientamento diverso da questo, improntato ad un'estrema tolleranza culturale, viene spesso aspramente osteggiato e stigmatizzato di "razzismo"; ebbene, ciò, oltre a proteggere comportamenti lesivi dei diritti altrui, lede il diritto di ciascuno ad esprimersi in piena libertà.

⁸ Che tutto ciò non sia solo una fantasia distopica, è dimostrato da alcuni elementi. Una strana contraddizione sta emergendo nelle società occidentali, ed è quella fra lo scavalcamiento clamoroso che il sesso femminile sta operando su quello maschile sul piano scolastico, lavorativo e del successo sociale (che può essere spiegato con la crisi del Patriarcato), e il fatto che, secondo alcuni studi provvisori e in attesa di conferma, la maggioranza dei Transgender sono donne che vogliono diventare uomini, e che mettono perciò in atto una paradossale corsa ad auto-includersi nel "sesso perdente". E' inoltre assai significativo che molti di questi soggetti facciano precedere o accompagnino il cambio di sesso con atti auto-lesionistici e fenomeni anoressici che testimoniano che la loro crisi di identità è legata a una passività intessuta di vissuti persecutori; altri poi praticano arti marziali, altri cambiano idea nel corso del processo di trasformazione, ecc. Ora, queste contraddizioni possono essere spiegate solo se si ammette che il Patriarcato, oltre che oppressivo, era anche protettivo sulle donne, per cui, essendo venuta meno una sua veicolazione della predazione maschile che però era parzialmente padroneggiata e condivisa dalle donne stesse, la parte più fragile del sesso femminile, terrorizzata dalla crescente emersione di predazione maschile "allo stato libero" (prodottasi fra uomini in crisi per il dissolversi del Patriarcato), sta correndo ai ripari auto-includendosi, e mascherandosi, nel sesso che percepiscono come il più "pericoloso". Un altro esempio di come la mescolanza fra i sessi possa essere avvertita come pericolosa, è il seguente: uno psicoanalista italiano omosessuale ha recentemente sostenuto che gli omosessuali potrebbero essere meglio "curati" da psicoanalisti omosessuali. Egli ha poi affermato che dell'omosessualità "non si sa

In conclusione, la secolarizzazione in atto nella società occidentale⁹ (9), con il suo svuotamento di religioni, ritualità, miti e Tabù tradizionali (fenomeni come si diceva prodotti dal Cristianesimo), ha generato un ingente vuoto di identità, ma anche, a compensarlo, una domanda di nuove identità, che spesso hanno una finalità essenzialmente anti-predatoria. Per proteggere queste nuove identità si sono allora resi necessari nuovi miti, ritualità (vedi i tatuaggi) e nuovi Tabù. E' questo processo, forse, la causa del "Politically Correct", della "Cancel Culture" e anche del "principio di Inclusione".

Ma, a "chiudere il cerchio" del nostro ragionamento, occorre osservare che l'oggetto della "Cancel Culture" è quasi identico a quello dei Tabù sacrali tradizionali da cui siamo partiti, a cominciare da quelli segnalati da James Cook, per finire con quelli infranti, nel mito e nelle religioni universali, da Crono, dall'Adamo della Genesi e dal Cristianesimo: questo oggetto è sempre il conflitto mortale, veicolato da Conoscenza e Sessualità, fra le generazioni, ossia fra categorie "paterne" percepite di volta in volta come protettrici oppure come sopraffattrici e predatorie (ad es. il Patriarcato), e categorie "filiali", percepite come ribelli e predatorie oppure come vittime. La donna e la sessualità, in questo contesto, hanno spesso un ruolo filiale, o di "vittima", che nasconde quello di pacificazione, e anche di veicolo, della predazione.

Si direbbe che, in India, la mescolanza di culture ed etnie molto diverse fra loro (i popoli Arya, pastori e guerrieri, provenienti dall'Asia centrale, e i più pacifici popoli di agricoltori

quasi nulla", dando ad intendere che di essa non si potrebbe più neppure parlare senza cadere in banali luoghi comuni e nella tentazione di stigmatizzarla. Insomma, egli ha istituito non solo un nuovo Tabù, ma anche una nuova Separatezza. Con questa affermazione, peraltro, questo autore ha mostrato la sua totale ignoranza circa la psicodinamica dell'omosessualità e la sua funzione etologica, in realtà abbastanza note da tempo: l'omosessualità è presente, come si è detto, fra i primati e anche fra altre specie, ove svolge la precisa funzione di pacificare i conflitti fra individui dello stesso sesso prima che divengano letali; essa dunque svolge probabilmente nella nostra specie (o ha svolto in passato) una funzione analoga. Ciò del resto fu perfettamente intuito da Sigmund Freud, quando nel suo "*Il caso Schreber*", con la consueta genialità, apparentò l'omosessualità alla paranoia, seppure invertendo il rapporto causale fra i due fattori (sono la paranoia e il conflitto a causare l'intervento pacificatorio della sessualità - inclusa talora quella omosessuale - non certo la sessualità ad essere "l'oggetto occulto", primario e rimosso, della paranoia e del conflitto). Ancora, un indizio significativo del fatto che la sessualità è pacificatoria, oltre che essere un veicolo di conflitto, è il suo essere divenuta, in una specie fortemente auto-predatoria come la nostra (e solo in essa), una sessualità perenne, quindi assolutamente ipertrofica rispetto a quella delle altre specie (cfr. l'ipotesi della primatologa Sarah Hrdy circa la possibile funzione della sessualità perenne umana di difendere i piccoli che circondavano le madri dei nostri progenitori dai maschi predatori che le attorniavano). Tuttavia, questo famoso "psicoanalista di oggi" ha espresso un'opinione che, nel clima culturale attuale, risulta molto più popolare di quella di Freud.

⁹ Il processo di infrazione-ricostituzione dei Tabù è sempre esistito: in India, esso ha dato luogo - dopo la gigantesca mescolanza di culture (e conseguente infrazione di Tabù) prodotta dall'invasione Arya - alle caste, ovvero a contraccolpi di ricostituzione forzata dei Tabù, di immobilismo e di oppressione, addirittura millenari. Tuttavia, questo processo ora minaccia quella concezione liberale della cultura che in Occidente si era affacciata solo da pochi decenni: quest'ultima corre già il rischio di abortire, e le nostre società, che si erano appena liberate dall'intolleranza, sembra la stiano abbracciando di nuovo con entusiasmo (sia nella versione "di sinistra" della ricostituzione dei Tabù, sia in quella, più recente, neo-evangelista ed americana, "di destra"). Può darsi che tutto ciò sia inevitabile: la secolarizzazione post-cristiana si è ormai compiuta e nessuno può fermare le migrazioni, le quali sono nel complesso benefiche, specie in una società in via di spopolamento, ma per poterle governare (e governare le "diversità"), occorrono indubbiamente dei Tabù. Tuttavia occorrerebbe almeno riconoscerne le componenti negative di questi Tabù e non negarle, o cadere, per coprire il problema, nell'ipocrita retorica dell'"arricchimento di tutti a partire dal diverso": il contatto con le diversità può certo arricchire, ma altrettanto spesso può impoverire; ciò, in particolare, ove queste diversità debbano essere accolte in tutte le loro caratteristiche (anche le più discutibili e potenzialmente oppressive o limitative dei diritti altrui), e vengano fatte assurgere in tutte le loro parti, tramite il principio dell'"Inclusione", a "diritti" intoccabili, ossia a oggetto di Tabù che come tale non è più possibile neppure analizzare e criticare.

e raccoglitori della valle dell'Indo), per un contraccolpo separatista, nei millenni passati, abbia prodotto un assetto sociale fortemente oppressivo fra padroni e schiavi (le caste, con le loro feroci gerarchie e i loro ossessivi Tabù), articolato su qualcosa di assai simile al principio di "inclusione", che era anche singolarmente metaforico del conflitto padre-figlio. La stessa mescolanza, oggi, in Occidente, a seguito delle migrazioni e della rottura dei Tabù sacrali generata dal Cristianesimo, sembra si stia avviando a produrre qualcosa di molto simile: gruppi socio-culturali "paterni" e "filiali" forse non gerarchizzati e oppressivi come le caste indiane, però separati in forma quasi ugualmente rigida, e sempre più ostili, occhiuti e diffidenti l'uno verso l'altro. E insieme, questa mescolanza produce sempre nuovi Tabù e rituali volti ad impedire, insieme, un'eccessiva vicinanza o integrazione dei gruppi neo-formati, e una loro conflagrazione troppo violenta.

Le società occidentali, in conclusione, già da tempi immemorabili "liquefatte" e secolarizzate dal Cristianesimo, poi dal Capitalismo e dalla Tecnologia, e infine dalla Globalizzazione e dalla Digitalizzazione, sembrano aver perso ogni capacità di filtrare la predazione tramite i Tabù sacrali tradizionali (e le élites che in precedenza li gestivano), ed essere oggi costrette ad auto-governarsi attraverso un corto-circuito mediatico fra masse divenute informi e alla ricerca di sempre nuove identità che le proteggano (quindi autrici e insieme preda di sempre nuovi Tabù che sostituiscano i vecchi, anche se oggi lo fanno in forma più auto-rivelatrice e quindi meno efficace), e classi dirigenti che le seguono passivamente, alla mera ricerca del consenso e prescindendo dalla sapienza plurimillennaria o dalle consolidate prassi di padroneggiamento della predazione accumulate dalla nostra specie nel corso dei millenni.

Riferimenti bibliografici

- Bauman, Z. (2011). *Modernità liquida*, Roma-Bari: Laterza.
- Boccaccini, G. (s.d.). *Le tre vie di salvezza di Paolo l'ebreo*, Torino: Claudiana.
- Boccaccini, G., Mariotti, G. (s.d.). *Paolo di Tarso, un ebreo del suo tempo*, Roma: Carocci.
- Cicerone, M. T. (2018). *De natura deorum*, Roma: Ester editore.
- Cook, J. (2021). *Diari di bordo*, 2 voll., a cura di J. C. Beaglehole et al.
- Frazer, J. G. (1973). *Il ramo d'oro*, Torino: Boringhieri.
- Freud, S. (1977). *Il caso Schreber*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Girard, R. (1980). *La violenza e il sacro*, Milano: Adelphi.
- Graves, R. (1977). *I miti greci*, Milano: Longanesi.
- Hrdy, S. B. (1981). *The Woman That Never Evolved*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lingiardi, V., et al. (2023). *Consulenza psicologica e psicoterapia con lesbiche, gay, bisessuali, transgender, non binarie*, Milano: Raffaello Cortina.
- Lusetti, V. (in corso di pubblicazione). *Miti della caduta dell'uomo. Una indagine sul male*, Roma: Edizioni Universitarie Romane.
- Milani, L. (2023). *Lettera a una professoressa*, Milano: Mondadori.
- Omero (1993). *Odissea*, trad. di I. Pindemonte, Milano: Rizzoli.
- Ratzinger, J. (1969). *Introduzione al Cristianesimo*, Brescia: Queriniana.
- Ricolfi, L. (2022). *La mutazione*, Milano: Rizzoli.
- Sacra Bibbia (2008). Città del Vaticano: CEI.
- Weber, M. (1991). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano: Rizzoli.

Animali e consumo alimentare: prospettive etiche e argomentazioni che orientano le scelte dei consumatori in relazione al cibo

Giulia Mascarello^{1*}, Barbara de Mori², Pierfrancesco Biasetti^{3*}, Anna Pinto¹, and Stefania Crovato¹

¹ Osservatorio, Istituto Zooprofilattico Sperimentale delle Venezie, Padova, email: gmascarello@izsvenezie.it; apinto@izsvenezie.it; scrovato@izsvenezie.it

² Dipartimento di Biomedicina Comparata e Alimentazione – BCA, Università di Padova, email: barbara.demori@unipd.it

³ Department of Reproduction Management, Leibniz Institute for Zoo and Wildlife Research (IZW), Berlino, email: biasetti@izw-berlin.de

* Correspondence: gmascarello@izsvenezie.it

Citation: Mascarello, Giulia, Barbara de Mori, Pierfrancesco Biasetti, Anna Pinto, Stefania Crovato. 2026.

Animali e consumo alimentare: prospettive etiche e argomentazioni che orientano le scelte dei consumatori in relazione al cibo.

Etica & Politica / Ethics & Politics

XXVIII: 1.

<https://doi.org/10.13137/1825-5167/38461>

Received: 18/10/2024

Accepted: 25/08/2025

Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Abstract: The debate about the principles and values that guide consumers' choices in eating animal products has gained considerable interest in food ethics in the last decades.

The paper aims to analyse some arguments on using animals for food purposes and the underlying ethical perspectives starting from the discussions of a sample of Italian consumers. The description of the empirical study results is introduced by a brief presentation of the context that has led to the growth of public attention on issues related to animal farming for food and the development of the actual European regulatory framework on animal protection. Moreover, some of the main philosophical perspectives in animal ethics that are involved in this debate are presented.

Consumers' main arguments for using animals as food were categorized into four macro areas: animals, the production process, people's health and well-being, and the environment. The results are interpreted in light of the ethical theories and some food ethics issues, such as the right to access information, autonomy in individual choices, and their impact on a global level. Empirical research involving consumers in critical self-reflection on their values and actions can foster the understanding of common sense in the debate on animals becoming food as a starting point for outlining paths of social transformation.

Keywords: Food ethics, consumers, food choices, qualitative research, animal ethics

1. Introduzione

Negli ultimi decenni il concetto di “food ethics” (etica “del cibo”, o, alternativamente, “del mangiare”) è sempre più presente nel dibattito che riguarda le scelte alimentari¹. In un quadro di elevata complessità dei sistemi produttivi nel mercato globale, si osserva una crescente attenzione dei consumatori nei confronti del cibo e delle sue modalità di

¹ Vedi, per esempio, Sandler, R.L. (2015), *Food ethics*. Routledge, London & New York; Fabris, A. (2019), *Etica del mangiare. Cibo e relazione*. ETS, Pisa; Gomarasca, P. (2021), *Etica del cibo*. Morcelliana, Brescia; Thompson, P.B., (2023), *From Silo to Spoon: Local and Global Food Ethics*, Oxford University Press, Oxford.

produzione². Nei paesi occidentali sono in aumento le persone che basano le loro scelte alimentari tenendo in considerazione aspetti quali la sostenibilità ambientale, economica e sociale degli alimenti, e che richiedono un cibo più giusto per chi lo produce, più rispettoso degli animali, con meno impatto sull'ambiente e più salutare per i consumatori. Queste considerazioni di tipo etico pongono interrogativi e problemi lungo tutta la catena del valore di produzione e consumo del cibo. Cosa significa produrre cibo in modo giusto? Che cosa significa alimentarsi in modo rispettoso per gli animali e per l'ambiente? Quale libertà e autonomia per le scelte del consumatore all'interno di un sistema di produzione globale del cibo? L'etica alimentare come ambito di ricerca e di riflessione critica analizza i principi e i valori che orientano la discussione e le scelte in relazione al cibo, a livello individuale e collettivo, e gli argomenti adoperati dagli attori in gioco. Ogni scelta alimentare, infatti, esprime non solo preferenze individuali culturalmente e socialmente influenzate, ma contribuisce anche a rafforzare e consolidare, più o meno consapevolmente, determinate politiche di produzione.

Nel quadro dell'etica alimentare il dibattito sui cibi di origine animale è centrale e si interseca con la riflessione sull'etica animale. Gli alimenti di origine animale sono presenti in tutte le culture e popolazioni del mondo. Cibarsi di animali appare come un elemento costitutivo nella vita di *Homo sapiens*, dal punto di vista biologico e culturale, nonché la modalità più antica e fondamentale di interazione con essi³.

Tuttavia i modi di produzione intensiva di alimenti di origine animale sviluppatasi a partire dal secondo dopoguerra hanno sollevato diverse domande sulla possibilità di instaurare una relazione moralmente accettabile con gli animali che diventano il nostro cibo. L'analisi di alcune delle diverse posizioni su questo argomento, a partire dalla voce dei consumatori, è l'oggetto di questo lavoro.

1.1. La questione dell'allevamento per scopi alimentari

L'allevamento degli animali si è profondamente modificato negli ultimi decenni e sempre più cittadini pretendono trasparenza da parte di istituzioni e aziende, e rifiutano di acquistare alimenti di origine animale che comportano sfruttamento e sofferenza⁴. Ad essere problematizzata è prevalentemente la produzione industriale di carne, sia per il trattamento riservato agli animali che per il suo impatto ambientale. Le preoccupazioni morali sono diventate centrali nel dibattito pubblico sull'allevamento animale, configurandosi sempre più come una questione di etica sociale, non solo di scelte individuali.

Come ha sottolineato il filosofo statunitense Bernard Rollin⁵, l'avvento dell'allevamento industriale, che ha sostituito la maggior parte delle pratiche di allevamento tradizionale intorno alla metà del XX secolo, ha cambiato radicalmente la relazione con gli animali allevati. Nell'allevamento tradizionale, che Rollin chiama *husbandry*, emergeva

² Per esempio, Lang, T. (2010), From "value-for-money" to "values-for-money"? Ethical food and policy in Europe. *Environment and Planning*, 42(8), 1814–1832; Kaiser M., & Algiers A., (2016), Food ethics: a Wide Field in Need of Dialogue, *Food Ethics*, 1, 1-7; Cavazza, N., & Guidetti, M. (2020), *Scelte alimentari: foodies, vegani, neofobici e altre storie*. Il Mulino, Bologna.

³ Cfr. Pollo S., (2021), *Umani e animali: questioni di etica*, Carocci editore, Roma, p. 89.

⁴ European Union (2016), *Special Eurobarometer 442 "Attitudes of Europeans towards Animal Welfare"* disponibile su <https://europa.eu/eurobarometer/surveys/detail/2096>, ultimo accesso 11 settembre 2023; Alonso, M. E., González-Montaña, J. R., & Lomillos, J. M. (2020). Consumers' concerns and perceptions of farm animal welfare. *Animals*, 10(3), 1–13.

⁵ Per una sintesi dell'analisi di Rollin si veda Rollin B. & De Mori B (2020), *Altri animali. Scienza ed etica di fronte al benessere animale*. Mimesis, Milano, pp. 55-57.

strettamente il legame tra profitto e benessere degli animali. L'interesse dell'allevatore e l'interesse degli animali non si trovavano a confliggere ma ad andare di pari passo, nel rispetto di quell'*antico contratto*, sancito con la domesticazione, in cui gli animali cedono all'uomo una serie di diritti in cambio di garanzie di protezione, in una relazione reciprocamente vantaggiosa. In questo contesto la proibizione della crudeltà gratuita⁶ si configurava come il principio etico di base nella relazione con gli animali. Nell'epoca dell'allevamento industriale questo principio etico non basta più, dal momento che, sostiene Rollin, la gran parte della sofferenza animale è causata da motivi che sono generalmente considerati socialmente accettabili, come la produzione di cibo, abbondante e a buon mercato⁷.

Lo sviluppo di sistemi di allevamento intensivo, sempre più orientati alla produttività e percepiti come lontani dalle esigenze fisiche e psichiche degli animali, ha avviato un dibattito che ha portato anche la società ad interessarsi della questione animale. Saggi come *Animal Machine* di Ruth Harrison⁸ e *Animal Liberation* di Peter Singer⁹ tra gli anni sessanta e settanta del Novecento, hanno contribuito a scuotere l'opinione pubblica rendendo evidente il radicale mutamento operato nel modo di relazionarsi agli animali nell'allevamento intensivo.

Questa sensibilità è cresciuta parallelamente ad una rinnovata riflessione morale sul rapporto tra l'uomo e gli altri animali non umani. Di fronte a progressi scientifici e tecnologici che permettono nuove forme di sfruttamento degli animali, emerge la necessità di sviluppare la consapevolezza del potere e della responsabilità umana nei confronti di tutte le forme di vita.

Il legame tra potere e responsabilità è uno dei punti centrali dell'etica della biocultura¹⁰, definita dal Comitato nazionale di Bioetica come "quel settore della bioetica che si occupa dei problemi morali relativi al rapporto di gestione da parte dell'uomo di altri esseri non umani"¹¹. Ripartendo dalla riflessione sulla domesticazione degli animali e da quel patto che garantiva un vantaggio reciproco e una dimensione di giustizia intraspecifica, l'etica della biocultura comporta la necessità di abbandonare una prospettiva puramente economica per considerare una prospettiva morale in relazione all'allevamento zootecnico¹². Questo approccio non mette in discussione la liceità dell'utilizzo degli animali, ma pone la questione del benessere animale e delle modalità attraverso cui può essere garantito agli animali allevati.

⁶ La proibizione della crudeltà è principio etico presente in diversi contesti culturali, sostenuto da precetti religiosi e strutture normative. Nella cultura occidentale il divieto di comportamenti crudeli nei confronti degli animali si giustifica a partire dall'idea che questi predispongano alla crudeltà nei confronti delle persone (posizione sostenuta da Tommaso d'Aquino e ripresa da Kant nel Settecento) e, nel caso degli animali allevati, che la crudeltà danneggi gli interessi connessi con l'allevamento (posizione sostenuta da Bernard Rollin—cfr. il suo (2006), *Animal Rights and Human Morality*, 3rd ed. Prometheus, Amherst).

⁷ Cfr. Rollin B. (2011), *Il lamento inascoltato*, ed Sonda, Milano, p.40.

⁸ Harrison, R. (1964), *Animal machine: the new factory farming industry*. Vincent Stuart Publishers, London.

⁹ Singer, P. (2010), *Liberazione animale*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1975).

¹⁰ Il concetto di etica della biocultura è stato sviluppato da Paul W. Taylor in *Respect for Nature*, Princeton University Press (1986). Per biocultura si intende quell'insieme di istituzioni, pratiche sociali e attività organizzate in cui gli uomini fanno uso degli animali per realizzare le loro finalità, sfruttandoli sistematicamente a loro vantaggio.

¹¹ Cfr. Comitato Nazionale per la Bioetica, (2012), *Alimentazione umana e benessere animale*, disponibile su <https://bioetica.governo.it/it/pareri/pareri-e-risposte/alimentazione-umana-e-benessere-animale/>, ultimo accesso 11 settembre 2023.

¹² Cfr. Battaglia L. (2022), *Bioetica*, ed. Bibliografica, Milano, p.128.

La riflessione sul benessere animale in zootecnia oggi si radica su questi presupposti e, a partire dalla consapevolezza della responsabilità umana, si focalizza sulla regolamentazione dell'impiego degli animali, in linea con lo studio scientifico della loro biologia e delle loro esigenze etologiche.

Nella legislazione italiana un passaggio fondamentale è avvenuto con la Legge costituzionale 11 febbraio 2022, n. 1, con la quale la tutela degli animali è stata inserita nell'articolo 9 della Costituzione tra i principi fondamentali che regolano il vivere civile¹³. In questo modo viene riconosciuto agli animali un nuovo status giuridico, che non li identifica più come *cose*¹⁴ in accordo con la consapevolezza della loro natura di 'esseri senzienti', e la loro tutela è identificata come un dovere della Repubblica.

Questa riforma pone l'Italia in linea con l'evoluzione del diritto sul tema degli animali a livello Europeo¹⁵. Nel percorso della legislazione europea il Trattato di Lisbona del 2009 ha segnato un punto di svolta essenziale dato che il concetto di "animali come esseri senzienti", da cui discende la necessità di considerare le loro esigenze in materia di benessere, è stato inserito in uno degli articoli principali del Trattato sul Funzionamento dell'Unione europea¹⁶ che è riconosciuto come il testo costituzionale Europeo.

L'attuale quadro normativo comunitario in materia di tutela degli animali si configura come il più avanzato nel mondo¹⁷ ed è il risultato di un percorso che ha caratterizzato la società democratica europea definita 'società della conoscenza'¹⁸. Il riconoscimento della rilevanza giuridica degli animali a partire dalle riflessioni filosofiche e successivamente dai movimenti sociali in favore degli interessi e dei diritti degli esseri 'senzienti' sviluppatasi dagli anni '70 del Novecento è stata, infatti, sostenuta da fondamenti razionali e scientifici.

Le policy sul benessere animale si inseriscono in questo *framework*, in cui l'agire pubblico in senso normativo è guidato dalla necessità di armonizzare le migliori conoscenze disponibili con le istanze sociali e il riconoscimento dei valori civili che fondano la

¹³ Articolo 9 della Costituzione Italiana "La Repubblica promuove lo sviluppo della cultura e la ricerca scientifica e tecnica. Tutela il paesaggio e il patrimonio storico e artistico della Nazione. Tutela l'ambiente, la biodiversità e gli ecosistemi, anche nell'interesse delle future generazioni. La legge dello Stato disciplina i modi e le forme di tutela degli animali".

¹⁴ Per una riflessione sulla considerazione degli animali come 'cose' nella legislazione italiana si veda tra gli altri: Lottini M. (2022), La tutela degli animali in Costituzione: riflessioni e prospettive, *CERIDAP Rivista interdisciplinare sul diritto delle amministrazioni pubbliche*, 3/2022 pp. 56-66; Battelli E. (2022), Animali non "res inanimate" ma "esseri viventi" non umani: una prospettiva funzionale di tutela del benessere degli animali oltre la soggettività, in *Nuovi orizzonti sulla tutela degli animali*, a cura di Battelli E., Lottini M., Spoto G. e Incutti E.M., Edizioni Roma TrE-Press, Roma, pp. 15-38.

¹⁵ Sull'evoluzione della normativa europea si veda tra gli altri: Lottini M. (2018), Benessere degli animali e diritto dell'Unione Europea, *Cultura e diritti: per una formazione giuridica*, Scuola superiore dell'avvocatura, Fondazione del Consiglio nazionale forense, Pisa University Press, numero 1/2, 11-33.

¹⁶ Articolo 13 del Trattato sul Funzionamento dell'Unione Europea (TFUE) "Nella formulazione e nell'attuazione delle politiche dell'Unione nei settori dell'agricoltura, della pesca, dei trasporti, del mercato interno, della ricerca e sviluppo tecnologico e dello spazio, l'Unione e gli Stati membri tengono pienamente conto delle esigenze in materia di benessere degli animali in quanto esseri senzienti (...)". Entrato in vigore nel 2009 questo articolo riprende il Protocollo n.33/1997 del Trattato di Amsterdam che per la prima volta citava gli animali come esseri senzienti e per questo motivo meritevoli di maggiore protezione e rispetto del loro benessere. Nel TFUE tuttavia per la prima volta questo concetto è proposto in uno degli articoli principali del Trattato assumendo quindi una importanza generale.

¹⁷ Le normative europee coinvolgono ormai quasi tutte le forme di sfruttamento degli animali: dagli animali in zootecnia o negli zoo, ai selvatici, ai domestici, agli animali utilizzati a scopi scientifici. Una panoramica delle normative è disponibile su https://food.ec.europa.eu/animals/animal-welfare/animal-welfare-practice_en, visitato nell'agosto 2023.

¹⁸ Cfr. European Commission, (2007), Directorate-General for Research and Innovation, *Taking European knowledge society seriously*, Publications Office pp. 13-19.

democrazia europea, integrando così la dimensione epistemica con la dimensione dell'etica sociale. L'approccio orientato al benessere animale è la posizione che maggiormente ha informato le policy europee. Tuttavia la riflessione filosofica sull'utilizzo degli animali come cibo nel dibattito più recente¹⁹ ha visto il confronto tra diverse posizioni, alcune di stampo riformista che propongono un progressivo miglioramento del trattamento degli animali allevati, come quella già citata nel contesto della biocultura, e altre radicalmente abolizioniste, che rifiutano l'impiego alimentare degli animali.

Nel paragrafo successivo saranno presentate alcune delle principali teorie morali sull'uso degli animali come cibo, senza la pretesa di fornire un quadro esaustivo, ma con l'obiettivo di chiarire i punti di riferimento centrali del dibattito.

1.2 Teorie etiche e impiego degli animali nell'alimentazione

A partire dal secondo dopoguerra nel Mondo occidentale l'interesse per la relazione con gli animali assume un carattere nuovo e la riflessione morale su questi temi si struttura come un'area di ricerca autonoma, denominata etica animale. Data la rilevanza di quella che viene definita la "questione animale" nel contesto delle trasformazioni politiche e sociali degli anni '70 del secolo scorso, l'etica animale si configura da subito come un'etica applicata in cui l'elaborazione teorica si propone di promuovere una modifica radicale del modo in cui gli animali vengono trattati.

Nel dibattito dell'etica animale contemporanea si riconoscono tradizionalmente due principali prospettive che, nel solco di teorie etiche normative preesistenti, hanno teorizzato in favore dello status morale degli animali: l'approccio utilitarista proposto da Peter Singer e la posizione deontologica sostenuta da Tom Regan.

La teoria di Singer²⁰ è centrata sull'idea che la condizione necessaria e sufficiente per essere inclusi nella sfera morale sia la capacità di provare piacere e dolore (*sentience*). Questa capacità di sentire è il requisito minimo per possedere degli interessi moralmente rilevanti e quindi meritevoli di tutela, primo fra tutti l'interesse a non soffrire, universalmente rilevante da un punto di vista morale a prescindere dalla specie, ed eventualmente, sulla base della complessità psicologica dell'animale, quello a vivere. Valutare questi criteri sulla mera base dell'appartenenza o meno alla specie umana si configura come un errore morale di stampo specista²¹.

La posizione di Singer si inserisce nella tradizione del consequenzialismo utilitarista proposta da Jeremy Bentham, che individuava nella massimizzazione del piacere e nella minimizzazione della sofferenza la condotta moralmente corretta, includendo nella sfera morale ogni individuo capace di sensibilità²². L'attribuzione della rilevanza morale alla

¹⁹ La riflessione sulla questione animale è molto antica, per un excursus delle posizioni nella storia del pensiero si veda tra gli altri: Sorabji R., (1993), *Animal mind and human morals. The origins of the Western debate*, Duckworth, London; Preece R., (2002), *Awe of the tiger, love for the lamb. A chronicle of sensibility to animals*, Routledge, New York and London; Pollo S., (2021), *Umani e animali: questioni di etica*, cit. cap. 2, pp. 25-45.

²⁰ Tra i testi di riferimento per il pensiero di Singer *Liberazione animale*, Il Saggiatore, Milano 2010 (ed. or. 1975) e *Etica pratica*, Liguori editore, Napoli, 1989 (ed. or. 1979).

²¹ I concetti di specismo, antispecismo e liberazione animale sono centrali nel dibattito dell'etica animale. La specie è considerata un criterio arbitrario per discriminare gli animali come il criterio della razza o del sesso sono alla base di discriminazioni razziali e di genere. L'inclusione degli animali nella sfera morale si pone quindi come un problema di giustizia, la necessità di porre fine ad una discriminazione arbitraria. Per una sintesi si veda Pollo S., (2021), *Umani e animali: questioni di etica*, cit. pp.54-59.

²² La posizione di Bentham è esemplificata dalla nota citazione in cui il filosofo sostiene che per valutare la rilevanza morale degli individui "La domanda da porre non è 'possono ragionare?' né 'possono parlare?' ma 'possono soffrire?'" Bentham J., (1998), *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Utet, Torino, p. 422.

sensibilità ha contribuito a superare il vincolo della razionalità come soglia della moralità, aprendo lo spazio oltre l'umano e oltre il possesso della capacità di ragione kantianamente inteso.

Nel ragionamento di Singer, viste le condizioni in cui sono tenuti gli animali allevati a scopo alimentare nelle società occidentali, il calcolo utilitaristico orientato al maggior beneficio possibile impone l'eliminazione dei prodotti alimentari di origine animale. Questi, infatti, implicano sistematicamente la frustrazione dell'interesse degli animali a non soffrire e, in alcuni casi, a continuare a vivere, generando una sofferenza che supera di gran lunga il piacere umano che tali prodotti procurano.

Singer elabora una posizione fortemente critica rispetto al pregiudizio antropocentrico occidentale, che considera l'uomo come unico detentore della soggettività morale. La rivendicazione dell'uguaglianza nella considerazione degli interessi umani e animali porta al riconoscimento della necessità della "liberazione animale" dalle violenze e dalle privazioni, collocandosi in questo modo alla base della formazione e dell'attività di numerosi movimenti animalisti²³.

Accanto all'utilitarismo di Singer l'altra posizione che ha teorizzato l'estensione del rispetto morale agli animali non umani influenzando il pensiero animalista è la teoria dei diritti formulata da Tom Regan²⁴. Nel solco della tradizione deontologica kantiana, Regan sostiene che alcune categorie di animali sono titolari di diritti fondamentali in quanto "soggetti di una vita", cioè possessori di determinate capacità, come provare emozioni, agire intenzionalmente, avere desideri, memoria, senso del futuro ecc. L'elaborazione teorica di Regan si fonda sull'idea del valore inerente che accomuna tutti gli individui "soggetti di una vita" i quali hanno interesse a vivere una vita buona indipendentemente dalla loro utilità per altri²⁵. Si tratta di un valore in sé, fondato sulla natura degli individui e sulle loro capacità, che non può essere guadagnato o perduto né posseduto in diversi gradi. È inoltre attribuibile a soggetti umani e non umani così come ad agenti morali (cioè capaci di moralità in senso attivo) e a pazienti morali (cioè destinatari delle azioni degli agenti morali). Al riconoscimento di questo valore inerente si affianca il principio del rispetto che impone il dovere di non danneggiare i soggetti dotati di valore inerente e riconosce il diritto dei "soggetti di una vita" di non subire danno. Questa prospettiva propone l'idea di una assoluta uguaglianza tra umani e animali da cui deriva l'obbligo per gli umani, in quanto agenti morali, di abolire ogni forma di sfruttamento degli animali.

La prospettiva deontologica di Regan e l'approccio utilitarista di Singer, pur presentando posizioni molto distanti, sono tra loro accomunate da alcuni motivi di fondo come ad esempio la centralità dell'idea di uguaglianza e l'impianto teorico fortemente razionalista. Entrambi gli approcci, inoltre, individuano un unico principio fondante (per Singer la considerazione per gli interessi; per Regan il rispetto dei diritti) su cui si costruisce una proposta normativa che invoca una radicale trasformazione nel nostro modo di concepire l'animale e di relazionarci ad esso.

Le posizioni di Singer e Regan sono due tra gli approcci più influenti nel variegato panorama delle teorie dell'etica animale che non possono essere qui presentate in modo

²³ Si fa riferimento al testo di Singer *Liberazione animale*, op.cit. (ed. or. 1975).

²⁴ Il testo di riferimento per il pensiero di Regan è *I diritti animali*, Milano, Garzanti, 1990, (ed.or. 1983).

²⁵ Regan individua due significati del termine 'interesse', il primo soggettivo associato all'idea di preferenza (ciò che interessa all'individuo) e il secondo oggettivo associato all'idea di benessere (ciò che è nell'interesse dell'individuo). Molti animali, secondo Regan, hanno sia interessi soggettivi che oggettivi. Regan T. (1990) *I diritti animali*, op.cit. pp 132-133.

esaustivo²⁶. Per tracciare qualche coordinata possiamo distinguere gli approcci sopra presentati, che raggruppano alcune tra le posizioni più radicali e orientate alla liberazione animale in relazione allo statuto morale assegnato ad essi, dagli approcci che, ritenendo socialmente e moralmente accettabile l'impiego degli animali, sostengono la necessità di ripensare in modo contestuale la nostra relazione con essi anche in accordo con le conoscenze scientifiche disponibili²⁷.

Una visione alternativa all'utilitarismo e alla teoria dei diritti è quella proposta da Bernard Rollin, citato precedentemente in relazione alla sua analisi critica dell'allevamento industriale che si pone alla base anche della sua teoria etica²⁸. Rollin struttura una teoria normativa anch'essa fondata su un'idea di statuto morale degli animali, ma a partire da una serie di premesse desunte dal senso comune e dall'etica sociale. La riflessione di Rollin muove dal riconoscimento della necessità di riconciliare la riflessione morale con il senso comune perché solo partendo da valori socialmente condivisi è possibile costruire un modello teorico che possa produrre un cambiamento nel mondo. Sistemi normativi troppo astratti o radicali infatti non raggiungono l'obiettivo di influenzare l'etica sociale favorendo un cambiamento morale. Il ragionamento di Rollin si fonda sul concetto di *telos*: è il possesso di un *telos*, cioè di una natura, a rappresentare il carattere determinante per la definizione dello statuto morale di un ente. Il *telos* di un organismo è biologicamente determinato, è un insieme di funzioni, comportamenti, bisogni e obiettivi nel compimento dei quali si realizza la natura di quel vivente e il raggiungimento della sua felicità intesa in senso aristotelico come sommo bene²⁹. In un organismo animale con un grado anche minimo di consapevolezza, il soddisfacimento delle funzioni del *telos*, cioè della sua specifica finalità interna, costituisce quello che Rollin chiama un "interesse". Il concetto di interesse è centrale perché, nel ragionamento di Rollin, se un ente è capace di avere degli interessi, cioè se il nostro comportamento nei suoi confronti conta per esso³⁰, ne deriva che abbiamo dei doveri morali diretti nei suoi confronti. Se riconosciamo degli interessi agli animali che consideriamo coscienti allora essi possiedono anche dei diritti, perché le nostre azioni nei loro confronti contano per loro e influenzano la possibilità di soddisfare la loro natura, il loro *telos*. Il possesso del *telos* quindi, in quanto condizione necessaria per avere degli interessi, non solo consente di attribuire valore morale agli animali, ma permette anche di riconoscere quali elementi dovremmo rispettare per una relazione moralmente corretta con essi.

A partire quindi da premesse che sono già presenti nell'etica sociale (gli animali sono coscienti e la capacità di avere interessi impone un dovere morale) si struttura un'etica animale che secondo Rollin può essere ampiamente condivisa. Non si tratta di un'etica radicale che mira ad attribuire agli animali gli stessi diritti degli esseri umani. È piuttosto un'etica conservatrice che prevede di tornare ad un uso degli animali che sia rispettoso della loro natura.

²⁶ Alcuni ricostruzioni si possono trovare in: Palmer C., & Sandøe P., (2011), Animal ethics. In Appleby M. C., Mench J. A., Olsson I. A. S., & Hughes B. O., (Eds.), *Animal welfare* (2. ed., pp. 1-12); de Mori B., (2012), *Che cos'è la bioetica animale*, Carocci, Roma; Biasetti P., & de Mori B. (2023). Ragioni per un'etica animale. Una comparazione tra alcune posizioni possibili. *Annali del Centro Studi Filosofici di Gallarate*, 3(1-2), 99-113.

²⁷ Per una categorizzazione delle prospettive filosofiche sugli animali in relazione alla possibilità di un dialogo con l'approccio scientifico al benessere animale si veda Fraser D., (1999), Animal ethics and animal welfare science: bridging the two cultures, *Applied Animal Behaviour Science*, 65, 171-189.

²⁸ Per una ricostruzione della posizione di Rollin si rimanda a Biasetti P. e de Mori B., (2022), Bernard Rollin e la sua etica per gli animali "a partire dal *telos*" in *Notizie di Politeia* XXXVIII, 147 pp. 39-59.

²⁹ Rollin definisce il *telos* come "l'essere maiale del maiale", "l'essere mucca della mucca": vedi, ad esempio, Rollin B. (2016), *A New Basis for Animal Ethics: Telos and Common Sense*. University of Missouri Press, Columbia.

³⁰ Cfr. Rollin B.E., (2011), Animal Rights as a Mainstream Phenomenon. *Animals*, 1, 1, pp. 102-115.

Un altro insieme di teorie che non precludono l'impiego di animali a patto che ne sia rispettata la qualità di vita sono le teorie del benessere animale, precedentemente citate in quanto alla base del quadro giuridico comunitario e nazionale. L'introduzione del termine *welfare* si riconduce al veterinario inglese Donald Broom che lo definisce come una condizione di omeostasi espressa naturalmente da un organismo e non imposta dall'esterno³¹. Si racchiudono nel concetto di *welfare* tutti gli stati intermedi tra la condizione di benessere e la condizione di stress, identificata con un eccessivo carico fisico e mentale. L'approccio di Broom al benessere animale ha condizionato lo sviluppo della disciplina che risultava dominata da una prospettiva tecnico-scientifica nei metodi ed economico-efficientista negli scopi. Sostenendo la correttezza della scienza del benessere animale solo se libera da condizionamenti economici, Broom afferma la necessità di fondare una filosofia sugli animali giustificata dal punto di vista scientifico ed etico e in grado di orientare le pratiche di trattamento degli stessi.

Una caratteristica chiave della prospettiva più recente dell'*animal welfare* è proprio l'accento posto sul legame tra fatti e valori, tra le conoscenze scientifiche e i valori che influenzano la ricerca sul benessere animale sia a livello di comunità scientifica che a livello sociale. Questo rapporto tra fatti e valori è stato ampiamente problematizzato³² e diverse concezioni di benessere animale sono state elaborate talvolta in modo antitetico dalla comunità scientifica e dalla comunità etica. Da una parte il modello scientifico puro di ricerca che afferma la completa neutralità del concetto di benessere animale rispetto ai valori etici e la necessità di oggettivare e quantificare il benessere animale, dall'altra teorie etiche astratte lontane dalla vita degli animali e che non fanno riferimento alla conoscenza scientifica sulla loro biologia ed etologia.

La necessità di coniugare scienza ed etica è evidenziata dalla nuova definizione di benessere animale sviluppata dal Farm Animal Welfare Council (FAWC)³³ nel 2009 nei termini di "una vita degna di essere vissuta". Garantire una vita degna significa non solo eliminare la sofferenza "non necessaria" ma anche promuovere una certa qualità della vita dell'animale, in una concezione multifattoriale e multivaloriale del concetto di benessere animale. L'impegno è quindi orientato a garantire un certo grado di soddisfazione delle aspettative dell'animale dando valore alle sue preferenze, ai suoi bisogni e alla capacità di realizzare una vita dignitosa in relazione alle conoscenze biologiche ed etologiche a nostra disposizione.

Le prospettive centrate sul benessere animale non mettono in discussione l'utilizzo degli animali per fini umani, ma assumono la necessità di una valutazione critica sugli usi ammissibili e di una continua revisione e riforma in senso migliorativo della condizione degli animali al fine di estendere lo spazio del rispetto verso il non-umano.

1.3 Comportamenti, percezioni e preferenze dei consumatori

³¹ Cfr. Broom D.M., (1991), Animal welfare: concepts and measurement, *Journal of Animal Science*, 69, 4167-4175.

³² Si veda de Mori B., (2019), Il benessere animale: un concetto 'etico' o 'scientifico'? Un dibattito ancora attuale, *Notizie di Politeia* XXXV, 134, pp143-161 e Fraser D., (1999), *Animal ethics and animal welfare science: bridging the two cultures*, op.cit.

³³ Il Farm Animal Welfare Council (dal 2019 Farm Animal Welfare Committee) aveva promosso anche la definizione di benessere animale nei termini di Cinque libertà: libertà dalla fame e dalla sete, dal disagio, dalla sofferenza, da violenza e malattie, libertà di manifestare comportamenti specie-specifici, libertà dalla paura (Rapporto Brambell, 1965). Oggi la nuova definizione, invece che focalizzarsi su sofferenze e bisogni introduce il concetto di qualità della vita dell'animale. Si veda, FAWC (2009) "Report on Farm Animal Welfare in Great Britain: Past, Present and Future" disponibile su <https://www.gov.uk/government/publications/fawc-report-on-farm-animal-welfare-in-great-britain-past-present-and-future>, ultimo accesso 14 settembre 2023.

Le crisi alimentari che negli ultimi decenni hanno coinvolto il settore zootecnico hanno contribuito a indebolire la fiducia dei consumatori rispetto alla filiera produttiva e ad aumentare la preoccupazione pubblica nei confronti delle modalità di produzione del cibo³⁴.

I risultati della recente indagine condotta da Eurobarometro³⁵ hanno evidenziato che circa il 90% degli italiani ritiene che il benessere animale negli animali allevati dovrebbe essere maggiormente garantito. Tuttavia, nel nostro Paese, la percentuale di rispondenti che dichiarano di essere disposti a pagare di più per avere degli alimenti prodotti da animali allevati con maggiore benessere è circa del 50% e si rivela inferiore rispetto alla media degli altri paesi europei.

Quasi l'80% degli italiani si dichiara interessato a ricevere informazioni su come vengono trattati gli animali d'allevamento a fronte di una media europea del 67%. I consumatori italiani risultano particolarmente sensibili anche alle etichette "animal welfare friendly" nei prodotti alimentari. Due consumatori su tre dichiarano di cercare queste etichette durante l'acquisto. Gli italiani risultano anche i più soddisfatti a livello europeo rispetto alla possibilità di scelta di questi prodotti in supermercati e negozi; la percezione rispetto alla loro disponibilità commerciale è aumentata di 12 punti percentuali dal 2015 ad oggi³⁶.

Tuttavia, un recente studio condotto in Italia ha evidenziato la difficoltà dei consumatori nell'identificare correttamente i prodotti ottenuti con standard di benessere superiori a quelli richiesti come minimi a norma di legge. Le certificazioni DOP e IGP e le etichette *antibiotic free* sono ritenute garanzia di prodotti "animal welfare friendly" più della certificazione biologica e della dichiarazione di allevamento estensivo³⁷.

La sensibilità rispetto alle etichette che riportano affermazioni sulla vita degli animali allevati emerge in uno studio condotto a livello europeo³⁸ come un fattore che divide i "consumatori eticamente competenti" dai consumatori "ordinari", cioè coloro con un livello più basso di competenza e uno scarso interesse a ricevere informazioni su questi temi. In questo contesto, la maggiore informazione, più che innalzare il livello di competenza in generale, può contribuire ad allargare il divario tra le due categorie. Una parte dei consumatori infatti non desidera essere abilitato a ricevere e comprendere maggiori informazioni su temi che riguardano la filiera alimentare, nella convinzione che aspetti come il benessere animale e la sicurezza degli elementi debbano essere garantiti dal sistema produttivo e dalle autorità.

Inoltre, se da un lato diversi studi suggeriscono che un numero crescente di consumatori si dichiara motivato a consumi etici, effettivi cambiamenti nei comportamenti di consumo risultano molto meno evidenti³⁹.

³⁴ Rubini G., Nannoni E., Di Pasquale J., Martelli G., Sardi L., (2021), Update on animal welfare perception by Italian consumers: A descriptive survey. *Ital J Food Saf.* 10(3):9588.

³⁵ European Union, (2023), Special Eurobarometer 533 – Marzo 2023, Attitudes of Europeans towards Animal Welfare, disponibile su <https://europa.eu/eurobarometer/surveys/detail/2996>, ultimo accesso 30 luglio 2024.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Rubini et al. 2021 op.cit

³⁸ Miele M., & Evans A., (2010), When foods become animals: Ruminations on Ethics and Responsibility in Care-full practices of consumption. *Ethics, Place & Environment*, 13(2), 171–190.

³⁹ Si vedano tra gli altri; Vanhonacker F., Verbeke W., Van Poucke E., Tuytens F., (2007), Segmentation based on consumers' perceived importance and attitude toward farm animal welfare. *Int. J. Sociol. Agric. Food.*, 15, 91–107; Carrington M. J., Neville B. A., & Whitwell G. J., (2010), Why ethical consumers don't walk their talk: Towards a

I fattori che influenzano le intenzioni comportamentali e il comportamento stesso sono oggetto di continuo approfondimento. Diverse ricerche hanno messo in luce la relazione tra comportamenti e, per esempio, percezione del rischio, emozioni, conoscenze pregresse, atteggiamenti, norme percepite e percezione del controllo⁴⁰. La sensibilità individuale dei consumatori dipende infatti da molteplici aspetti legati alla storia personale, alle esperienze e al contesto culturale e sociale.

Considerando che gli interessi, le preferenze e le scelte personali sono strettamente connessi al sistema valoriale individuale, l'analisi delle prospettive filosofiche e dei principi etici che organizzano il sistema di credenze delle persone permette di allargare la conoscenza della relazione tra comportamenti e valori e di interpretare il significato delle scelte⁴¹. Questo risulta particolarmente importante nel caso dei prodotti di origine animale per i quali la valutazione sull'eticità del loro consumo, ma anche sulle implicazioni morali dell'attuale sistema produttivo sul benessere animale, è diventato oggetto di riflessione e preoccupazione crescente da parte dell'opinione pubblica⁴².

1.4 Obiettivi dello studio

Alla luce della complessità che caratterizza il rapporto tra prospettive etiche e consumo di alimenti di origine animale, complessità che si è tentato qui di descrivere almeno per accenni, l'obiettivo delle prossime pagine è quello di discutere alcuni argomenti - e le prospettive etiche soggiacenti - che sono emersi dall'analisi della discussione tra un campione di cittadini di nazionalità italiana riguardo all'utilizzo degli animali a scopo alimentare. L'approccio non intende essere normativo. La raccolta, classificazione e analisi dei diversi argomenti è funzionale ad una migliore comprensione critica e riflessiva del dibattito, al fine di promuovere la costruzione di un confronto pubblico più consapevole e informato sul tema. Analizzare le riflessioni dei consumatori aiuta inoltre a ricostruire i fili di quel senso comune che può rappresentare un punto di partenza per innescare una trasformazione nell'etica sociale.

2. Metodologia

L'analisi è stata strutturata a partire da dati qualitativi raccolti attraverso 6 *focus group* (FG) online realizzati tra settembre e ottobre 2021 nel contesto di un progetto di ricerca, finanziato dal Ministero della salute (RC IZSVE 07/2020).

La metodologia del FG prevede lo svolgimento di una discussione tra un piccolo gruppo di persone invitate a parlare tra loro dell'argomento oggetto di indagine con il supporto di un moderatore⁴³. Questa metodica è in grado non solo di indagare opinioni ed esperienze connesse alle questioni esplorate, ma consente anche di far emergere

framework for understanding the gap between the ethical purchase intentions and actual buying behaviour of ethically minded consumers. *Journal of Business Ethics*, 97(1), 139–158; Lin-Schilstra L. et Fischer A.R.H., (2020), Consumer Moral Dilemma in the Choice of Animal-Friendly Meat Products, *Sustainability*, 12, 4844.

⁴⁰ Milton A. and Mullan B., (2012), An application of the theory of planned behavior - A randomized controlled food safety pilot intervention for young adults. *Health Psychology*, 31 (2): pp. 250-259; Mou Y., & Lin C. A. (2014), Communicating food safety via the social media: The role of knowledge and emotions on risk perception and prevention, *Science Communication*, 36(5), 593-616; Mullan B. A., Wong C., & Kothe E. J., (2013) Predicting adolescents' safe food handling using an extended theory of planned behavior, *Food Control*, 31(2), 454-460; Zanin L. M., da Cunha D. T., de Rosso V. V., Capriles V. D., & Stedefeldt E., (2017), Knowledge, attitudes and practices of food handlers in food safety: An integrative review. *Food Research International*, 100, 53-62.

⁴¹ Boyatzis R. E., Murphy A. J., & Wheeler J. V., (2000), Philosophy as a Missing Link between Values and Behavior. *Psychological Reports*, 86(1), 47-64.

⁴² Hölker S., von Meyer-Höfer M., Spiller A., (2019), Animal ethics and eating animals: Consumer segmentation based on domain-specific values. *Sustainability*, 11, 3907; Alonso M.E., González-Montaña J.R., Lomillos J.M., (2020), Consumers' concerns and perceptions of farm animal welfare, *Animals*, 10, 38.

⁴³ Cfr. Morgan D., & Krueger R. A., (1993), When to use focus groups and why. In D. Morgan (Ed.), *Successful focus groups: Advancing the state of the art*, Sage, CA, pp. 3-19.

l'entroterra epistemologico sul quale si strutturano idee e particolari visioni del mondo etiche che poi andranno ad orientare l'agire.

I FG hanno coinvolto 30 consumatori selezionati in relazione a diverse caratteristiche: in 4 FG le discussioni sono state realizzate con gruppo omogenei di consumatori suddivisi per stile alimentare (onnivori e vegetariani/vegani) e per età (Adult <50 anni e i Senior >50 anni), mentre in due FG sono stati coinvolti consumatori generici in gruppi eterogenei (Tabella 1).

Tabella 1. Sintesi dei FG e delle caratteristiche dei partecipanti

Data del FG	Numero del FG	Età dei partecipanti	Stile alimentare	Numerosità partecipanti
22 settembre	1	<50	Onnivoro	6
	2	>50	Onnivoro	4
	3	<50	Veg*	5
	4	>50	Veg*	5
5 ottobre	5	35-65	Generico	5
	6	35-65	Generico	5

* Con il termine Veg* si indicano coloro che hanno escluso dalla loro dieta un qualche alimento di origine animale, comprendendo dunque vegetariani, vegani, bivalvegan, pescetariani.

Nei FG sono stati approfonditi i diversi aspetti che influenzano le scelte alimentari, come si configura una scelta etica in campo alimentare e come le considerazioni di ordine morale orientano l'agire dichiarato dai consumatori.

Le discussioni sono state guidate da una traccia, che è stata calibrata per le due sessioni d'incontro: la prima più generale sui fattori che i consumatori ritengono più importanti nella scelta degli alimenti, la seconda orientata all'esplorazione del ruolo e della definizione degli aspetti etici implicati nelle scelte. La griglia di conduzione, in accordo con la metodologia del FG, è stata utilizzata come uno strumento flessibile e dinamico in relazione alla specificità della discussione sviluppata in ogni FG (Tabella 2).

Tabella 2. Sintesi degli obiettivi e della griglia di conduzione dei FG

Numero del FG	Obiettivo	Griglia di conduzione
1, 2, 3, 4	Identificare gli aspetti che influenzano le scelte alimentari e approfondire il significato attribuito a questi aspetti	<ul style="list-style-type: none"> - Quando andate a fare la spesa, quali sono gli aspetti che considerate nella scelta di un prodotto? - Come mai vi interessano questi aspetti? - Come vi siete formati queste opinioni?

	Identificare le strategie usate per valutare i prodotti in modo che corrispondano alle caratteristiche/valori ritenuti importanti e approfondire il tema delle fonti di informazione	<ul style="list-style-type: none"> - Come fate a valutare che i prodotti che acquistate rispondano alle caratteristiche che cercate? <i>[se emergono fonti di informazione]...</i> - Come fate a reputare queste fonti sicure/affidabili? - In base a quali criteri vi fidate di quello che leggete/sentite?
5,6	Individuare cosa significa "etica" in relazione al cibo per i consumatori, e quali sono i valori di riferimento che guidano una scelta considerata etica	<ul style="list-style-type: none"> - Se tu volessi scegliere un prodotto alimentare in modo che corrisponda a dei principi che ritieni etici, in quale ordine ti sentiresti di considerare le seguenti questioni? <i>[elenco: rispetto per l'ambiente; per i lavoratori e il contesto sociale; per gli animali; che sia salutare per me e per il mio benessere]</i> - Che valore/significato ha per voi questo aspetto? - In che senso si configura come un aspetto importante dal punto di vista etico? Etico per chi?
	Identificare le strategie usate per valutare i prodotti in modo che corrispondano ai valori ritenuti importanti	<ul style="list-style-type: none"> - Se questi aspetti sono per voi importanti e corrispondono al vostro sistema di valori, come cercate nella pratica quotidiana di metterli in pratica nelle vostre scelte?

I FG sono stati registrati e interamente trascritti. Il corpus testuale è stato analizzato attraverso l'analisi qualitativa del contenuto volta ad individuare le tesi e gli argomenti espressi dai consumatori. L'analisi è stata in particolare focalizzata sul dibattito emerso in relazione all'uso degli animali come cibo.

3. Risultati

I principali argomenti esposti dai partecipanti ai FG sono di seguito presentati raccolti in quattro gruppi. Ognuno dei quattro gruppi è stato costruito a partire dall'elemento centrale attorno cui ruotano gli argomenti che ne fanno parte: gli animali, il processo produttivo, la salute e il benessere delle persone, e l'ambiente (Tabella 3). Per ogni argomento sono riportate, a titolo esemplificativo, delle citazioni dalle trascrizioni dei FG, di cui si riporta il numero del FG e il numero associato al partecipante (es. FG1; P1)

Tabella 3. Sintesi degli argomenti emersi dalla discussione durante i FG

Animali	Processo produttivo	Salute e benessere delle persone	Ambiente
---------	---------------------	----------------------------------	----------

Argomento della sofferenza— contro il consumo	Argomento della riduzione dei consumi	Argomento della relazione tra salute animale e salute umana	Argomento dell'impatto ambientale dell'allevamento intensivo
Argomento della sofferenza— a favore del consumo	Argomento contro gli sprechi	Argomento della salute unica	Argomento del progresso tecnico scientifico
Argomento dell'adattamento al contesto	Argomento del ritorno al passato	Argomento delle carenze nutrizionali	
Argomento dell'inconoscibilità dei bisogni animali	Argomento del rispetto dei bisogni naturali	Argomento a favore del presente	
	Argomento della "buona vita"	Argomento del benessere delle persone	
	Argomento dell'occultamento del processo produttivo		
	Argomento del rispetto della normativa		

3.1 Animali

In questa categoria l'elemento centrale dell'argomento sono gli animali: il possesso (o la mancanza) di determinate caratteristiche fonda la base per arrivare a un giudizio di qualche tipo riguardo al loro benessere e al loro uso nell'alimentazione.

Argomento della sofferenza— contro il consumo

"Io infatti non mangio quasi più carne, perché vedere la macellazione è sconvolgente. Anche il pesce, insomma, evito. Proprio perché penso alla macellazione che è terribile"(FG2; P4).

"Sì, per la sofferenza degli animali, quando si vedono alla televisione questi polli allevati, di una razza particolare, poverini, il petto si ingrossa, cadono e muoiono soffocati"(FG2; P4).

Alcune situazioni come quelle dei macelli e certe modalità di allevamento causano un carico di sofferenza negli animali che i consumatori vivono come moralmente difficile da accettare. In questi casi, la sofferenza può essere valutata in termini utilitaristici, e ritenuta eccessiva se confrontata coi benefici sociali dell'allevamento. Alternativamente, è possibile considerarla in un'ottica di giustizia, e giudicarla come qualcosa di moralmente

ingiusto di là di quella che può essere l'economia finale di costi e benefici. Il punto di partenza di questo genere di argomenti sembra essere però invariabilmente correlato all'osservazione e alla conoscenza delle pratiche di allevamento industriale, e all'empatia nei confronti degli animali coinvolti. Questo tipo di argomento può portare alcuni consumatori a sostenere la necessità di rifiutare i cibi di origine animale.

Argomento della sofferenza— a favore del consumo

“Sono praticamente certa che il mollusco non abbia la coscienza della sofferenza, che è diverso dalla sensazione di dolore”(FG3; P4).

“Una dieta che ho assunto, ha un nome bivalvegano [...] stavo pensando a quali organismi non avevano un sistema nervoso centrale, qualcosa che assomiglia ad un cervello”(FG3; P2).

Se si ritiene che la capacità di provare dolore sia la soglia che può rendere problematico il consumo come cibo di un dato animale, la mancanza di questa capacità può diventare una giustificazione, almeno *prima facie*, per il suo inserimento nella nostra dieta. Questo accade solitamente per i molluschi, ma in qualche caso il giudizio è esteso anche ai pesci.

Argomento dell'adattamento al contesto

“Una gallina che nasce all'interno di un capannone probabilmente magari lei, tra virgolette, conoscendo solo quello... è il suo ambiente, si è adattata a quel tipo di ambiente”(FG5; P1).

La concezione del benessere animale come adattamento in una visione piuttosto semplicistica ed estremizzata mette in discussione l'esigenza dell'animale di un maggiore benessere facendo leva sulla capacità dell'animale di adattarsi all'ambiente e sulla limitatezza della sua conoscenza ed esperienza. La definizione di benessere animale come adattamento all'ambiente è richiamata più volte dai consumatori e riprende una concezione proposta da Donald Broom⁴⁴ negli anni '90 del Novecento che con approccio puramente scientifico intende il benessere come una condizione esperita dall'animale senza la necessità di giudizi di valore su cosa sia giusto e appropriato garantirgli. L'argomento sopra esposto sull'adattamento dell'animale al contesto dell'allevamento industriale anche in relazione alla limitata esperienza è problematizzato da Regan⁴⁵, il quale, rovesciando la prospettiva, sostiene che proprio la mancanza di conoscenza dell'animale rispetto ad altri modi di vivere sia uno dei gravi danni arrecati all'animale da parte dell'allevamento intensivo.

Argomento dell'inconoscibilità dei bisogni animali

“Noi non abbiamo la contezza di come l'animale si senta e quindi chiaramente i nostri dubbi etici possono non valere per l'animale”(FG5; P4).

Il dubbio sulla capacità umana stessa di conoscere le esigenze dell'animale mette in discussione la nostra possibilità e forse anche la necessità di agire per il miglioramento del benessere animale in allevamento.

3.2 Processo produttivo

Questo genere di argomenti ruota attorno alle necessità di alterare o prendere sul serio alcuni aspetti del processo produttivo in modo da migliorare le condizioni degli animali adoperati nell'alimentazione.

Argomento della riduzione dei consumi di prodotti animali

⁴⁴ Il benessere animale è definito come “l'insieme degli sforzi che l'animale compie per adattarsi all'ambiente in cui vive” Broom D.M. (1991), Animal Welfare. Concept and Measurement, *Journal of Animal Science*, 69, pp. 4167-4175.

⁴⁵ Regan D. *I diritti animali* op.cit pp. 145-146

“Probabilmente è più efficace ridurre le quantità. Automaticamente se noi mangiamo carne una volta a settimana invece che tutti i giorni, è molto facile che il mercato si adatti e non sia più necessario avere allevamenti intensivi e di conseguenza, se diminuisce il numero di mucche, di ovini, di polli che servono, avranno una vita migliore per forza di cose”(FG1; P1).

La riduzione del consumo di carne è presentata come una modalità per attivare un cambiamento nella filiera produttiva della carne nel senso di un miglioramento della vita degli animali. Si tratta di una posizione che spesso ingloba anche altre motivazioni, considerando i possibili benefici per la salute umana e per l’ambiente e che ispira il movimento alimentare dei reducetariani⁴⁶.

Argomento contro gli sprechi

“Quando c’è la rifilatura della coscia del prosciutto del maiale, per darle la forma idonea per essere stagionato, tutta quella carne non si butta mica, nel senso che è comunque carne di prima scelta che viene utilizzata. Quindi stare attenti a questo discorso dell’ottimizzazione delle risorse, perché non è solo il diventare vegani e tutte queste cose qua. Prendendo l’hamburger di carne stai valorizzando tutta la massa diciamo, edibile della carcassa dell’animale”(FG5; P4).

Il consumo di prodotti di origine animale considerati non di prima scelta (es. hamburger o preparati di carne) è considerato moralmente giusto nell’ottica di evitare lo spreco di carne e di ottimizzare le risorse della produzione.

Argomento del ritorno al passato

“Se invece fosse possibile, diciamo, un ritorno al passato, quindi coltivare le verdure nel proprio orto, avere i propri polli, avere un maiale”(FG5; P5).

Un ritorno a modalità di allevamento tradizionali, avvicinabili al concetto di *husbandry* esposto da Rollin, viene auspicato per riprendere una relazione più diretta e autentica con gli animali, più rispettosa dei loro bisogni.

Argomento del rispetto dei bisogni naturali

“Free range sono dove le galline sono più libere insomma. Sono più allevate in maniera, diciamo, contenta va, diciamo così, che sono più contente”(FG6; P2).

“[Benessere animale significa un comportamento] rispettoso diciamo di quello che è [l’animale]”(FG6; P4).

“L’aspetto importante è cercare, secondo me, di concepire gli allevamenti in modo che rispettino un pochino di più la biologia degli animali. Penso agli allevamenti intensivi per esempio, dei suini, [...] Nel loro habitat naturale non sarebbero mai così concentrati”(FG5; P3).

Emerge la necessità di rispettare la biologia dell’animale, il suo bisogno di esprimere dei comportamenti ritenuti “naturali” con un riferimento anche all’habitat naturale⁴⁷ di questi animali. Il benessere dell’animale si associa al rispetto di “ciò che l’animale è” che si può ricollegare all’idea del *telos* esaminata nella teoria di Rollin. Anche il riferimento alla possibilità di esperire sensazioni positive definite come contentezza e divertimento,

⁴⁶ I reducetariani sono un nuovo movimento alimentare fondato da Brian Kateman, ricercatore del Dipartimento di Ecologia e biologia ambientale dell’americana Columbia University. Secondo l’ultimo Rapporto Coop l’8% degli italiani dichiara di avere uno stile alimentare reducetariano. Rapporto Coop 2023 “Consumi e stili di vita degli italiani di oggi e domani” disponibile su https://www.coop.it/sites/default/files/2023-09/COOP_rappcoop23%20_7%20settembre%202023_HD.pdf ultimo accesso 11 settembre 2023.

⁴⁷ Il riferimento all’habitat naturale degli animali allevati è stato più volte richiamato nella discussione. La condizione di vita nell’allevamento intensivo è contrapposta all’idea della libertà dell’animale nel suo habitat naturale. Questo concetto di habitat naturale viene problematizzato nel dibattito alla luce del processo di domesticazione e di selezione artificiale delle specie fin dall’antichità.

pur se espresso in modo antropomorfico e *naif*, riconduce all'idea della realizzazione della vita dell'animale in una tensione verso la felicità.

Argomento della "buona vita"

"Ecco cercare nella pratica di allevamento di far stare l'animale nel miglior modo possibile. Anche per dire nelle pratiche della mungitura, fare attenzione con l'uso dei macchinari, nei tempi che sono della vacca, nel periodo dell'allattamento, quindi cercare di rispettare l'animale nel suo benessere anche durante proprio la crescita. Poi è ovvio quando bisogna ammazzare l'animale, farlo nella maniera meno cruenta possibile e in modo da, sempre una sofferenza ma, diciamo di procurare meno sofferenza possibile all'animale"(FG6; P5).

"Che non soffra, che abbia la possibilità di muoversi, di fare movimento, che non abbia mutilazioni come hanno alcuni animali"(FG6; P1).

Il benessere degli animali è associato a buone pratiche gestionali e al rispetto di alcuni bisogni come la possibilità di muoversi e l'assenza di sofferenza. Gli aspetti richiamati dai consumatori (es. adeguata alimentazione, libertà di movimento, limitazione della sofferenza, possibilità di espressione dei comportamenti di specie...) riprendono in generale gli ambiti presentati dalla concezione delle Cinque libertà del benessere animale del Rapporto Brambell del 1965.

Argomento dell'occultamento del processo produttivo

"Trovando la fettina di carne al supermercato [il consumatore] è inconsapevole dei temi che sottendono il benessere animale. Non viviamo più in un ambiente rurale, quindi la maggior parte di noi ignora come sono in realtà i processi produttivi, cosa comportano" (FG5; P3).

La distanza del consumatore dagli attuali modi industriali di produzione del cibo è problematizzata come uno dei fattori associati alla perdita di conoscenza/interesse rispetto alle questioni che riguardano il benessere degli animali.

Argomento del rispetto della normativa

"[...] Anche un allevamento intensivo, se ben condotto, assolutamente è rispettoso del benessere animale, altrimenti sarebbero fuori legge"(FG6; P5).

"Anche nei polli [...] che anche durante il trasporto vengano rispettate tutte le normative. Perché c'è la normativa che garantisce"(FG6; P1).

La garanzia del benessere animale è affidata alle misure definite dai piani, dalle linee guida e dalla normativa. Questo approccio è in linea con l'attuale idea di *animal welfare* orientata alla definizione di regole che stabiliscano le modalità di utilizzo e di relazione con gli animali a partire dalle attuali conoscenze scientifiche sulla loro biologia e etologia.

3.3 Salute e benessere delle persone

Questi argomenti si concentrano sui possibili effetti delle nostre scelte sulla salute e il benessere delle persone. Sulla base di questi effetti stabiliscono successivamente una possibile posizione normativa sull'utilizzo degli animali nell'alimentazione.

Argomento della relazione tra salute animale e salute umana

"Cioè, se mangio una mucca voglio che lei sia sana, così io sarò sano"(FG1; P4).

"Un animale che sta bene, che è in salute, è anche un animale che non si ammala, quindi è un animale che non verrà trattato con farmaci, che non avrà uso di antibiotici e tutto a catena si ripercuote poi sulla qualità del prodotto finito"(FG6; P1).

Gli animali sono da tutelare in relazione alla possibilità che il loro benessere e la loro salute abbia delle ricadute sulla qualità degli alimenti e quindi sulla salute umana. La salute umana è considerata quasi unanimemente come il valore principale.

Argomento della salute unica

“C’è un concetto di salute unica, salute ambientale, salute animale e salute umana sono tutti concetti intersecati [...] Non c’è un qualcosa che possa essere predominante rispetto ad altro. Forse la tutela della salute del consumatore, questo sì. Questo diciamo, in una scala di valori, quella dovrebbe essere la cosa più importante. Il resto è un qualcosa che dovrebbe essere affrontato in maniera circolare” (FG1; P4).

Si evidenzia la percezione dell’interconnessione tra salute umana, animale e ambientale che si richiama al paradigma One health⁴⁸, ma riconoscendo la salute umana come valore principale.

Argomento delle carenze nutrizionali

“Poi cerco di mangiarne veramente poca, però d’altronde per arrivare alle proteine della giornata senza mangiare carne la vedo dura” (FG6;P3).

La scelta di eliminare i prodotti animali porta ad una dieta con carenze nutrizionali (proteine). Questo argomento è utilizzato da onnivori ma anche da alcuni bivalvegan che rafforzano la giustificazione della loro dieta affiancando all’argomento della sofferenza anche l’importanza di una integrazione proteica nella dieta vegana.

Argomento a favore del presente

“Quindi si sono fatti molti passi avanti, però uno dice, come si dice ‘come si faceva un tempo’, non è vero!. Parliamo anche a livello di controllo delle malattie infettive. Un tempo nessuno faceva niente, adesso tutti hanno diciamo l’obbligo di avere, nelle stalle, un certo numero di capi, quindi comunque a livello sanitario sono molto tutelati” (FG5; P1).

L’idea di un ritorno al passato nell’allevamento è problematizzato perché allora c’era meno attenzione verso gli animali e meno controllo da parte delle istituzioni. Ora ci sono procedure per l’allevamento e la macellazione che sono regolamentate e ci sono controlli sanitari. Questo ha ricadute sia sul benessere degli animali che sulla qualità degli alimenti.

Argomento del benessere delle persone

“Se mettiamo troppi paletti si finisce con il vietare tutto, non mangiamo più nulla” (FG5; P4).
“Secondo me l’etica va bene, sia ambientale, benessere animale quant’altro però dopo un po’ bisogna fermarsi, perché altrimenti, ne va del nostro benessere, ne va della nostra, diciamo, condizione di qualità della vita, ecco” (FG5; P4).

Lo sviluppo di posizioni che mettono in dubbio radicalmente la moralità di cibarsi di altri viventi viene problematizzata in quanto l’estremizzazione del rispetto della vita dovrebbe portare alla rinuncia di nutrirsi⁴⁹. La critica allo sviluppo di ragionamenti di tipo etico che potrebbero invocare radicali trasformazioni è argomentata in favore della qualità della vita umana: accogliere punti di vista radicali in etica animale (e anche ambientale) implica

⁴⁸ L’approccio One Health, mira a bilanciare in modo sostenibile la salute delle persone, degli animali e degli ecosistemi ed è riconosciuto da tutte le organizzazioni internazionali come una strategia importante per raggiungere la salute globale. Per una sintesi della storia del concetto di One Health si veda il sito web del Center for Disease Control and Prevention (CDC) <https://www.cdc.gov/onehealth/basics/history/index.html>, ultimo accesso 14 settembre 2023.

⁴⁹ Questo argomento è ripreso anche da Fabris A., (2019), *Etica del mangiare* op. cit. pp. 85-86, che, sviluppando un ragionamento sull’estensione di certe forme di ‘senzienza’ ai vegetali, indica nel cibo sintetico l’unica possibilità di sopravvivenza problematizzandola alla luce della perdita del valore del cibo come forma culturale.

mettere in crisi il nostro sistema produttivo con ricadute sul benessere umano. La logica di questo genere di argomenti è utilitarista e parte da una diversa valutazione dei costi e dei benefici dell'alimentazione onnivora rispetto a quella che può essere data, per esempio, in alcune versioni dell'argomento della sofferenza.

3.4 Ambiente

In questo genere di argomenti la considerazione principale ruota attorno alla necessità di ridurre il nostro impatto ambientale: questa esigenza diventa quindi un metro per stabilire i nostri giudizi relativamente all'uso degli animali nell'alimentazione.

Argomento dell'impatto ambientale dell'allevamento intensivo

"Girovagando tra le isole croate, vediamo questi allevamenti di pesci in mare, in cui usano le barche per buttare badilate di mangimi e antibiotici [...] c'è un odore pazzesco e il fondo del mare è morto" (FG2; P2).

"Un aspetto è quello in questo momento della sostenibilità alimentare, quindi di una produzione di alimenti, che sia sostenibile, quindi che si vada effettivamente alla riduzione un po' del consumo d'acqua, del consumo delle risorse, dei gas serra, eccetera, eccetera" (FG6; P1).

La sostenibilità dell'allevamento animale è messa in discussione in relazione al suo impatto sull'ambiente in termini di consumo di risorse, di produzione di scarti, di inquinamento soprattutto nella consapevolezza della crisi climatica attuale. La questione ambientale è molto sentita ed è una delle principali tematiche che intrecciano le riflessioni associate all'allevamento di animali.

Argomento del progresso tecnico-scientifico

"Quale sarebbe la coltivazione biologica con il minor impatto ambientale? In modo da avere un alto rendimento? OGM! perché si possono selezionare dei prodotti, in modo tale che non abbiano nessun bisogno di pesticidi. E' una cosa che l'uomo fa dall'inizio dei tempi. [...] Quello che ha fatto l'uomo è sempre stato una selezione. Lo fai sempre con le tecnologie di quel momento" (FG3; P2)

Il valore delle tecnologie agroalimentari a supporto della produzione (OGM, sperimentazione...) è argomentato per sostenere il loro beneficio anche in relazione a temi ambientali come il consumo di suolo e l'uso di pesticidi. Il ragionamento sulle applicazioni tecnico scientifiche per la produzione di cibo è qui focalizzato sulle coltivazioni agricole con riferimento specifico agli OGM. Tuttavia, si solleva il tema della selezione delle specie, riconoscendo che la storia del nostro rapporto con le piante, ma si può allargare la riflessione anche agli animali, a partire dalla domesticazione è un percorso di intervento e di selezione genetica volto alla soddisfazione delle esigenze produttive, compresa una maggiore resistenza alle malattie e adattamento all'ambiente.

4. Discussione

Le modalità di gestione degli animali, in particolare negli allevamenti intensivi, sono state problematizzate dai consumatori rappresentati nei FG alla luce di vari aspetti, come il loro impatto sull'ambiente e le loro conseguenze per la salute e il benessere umano e per la vita degli animali. Le posizioni dei consumatori sono perlopiù strutturate a partire dalle esperienze di vita, dal percorso culturale individuale e dal contesto sociale. Sono orientamenti etici che possono essere definiti "intuitivi" o *naïf*⁵⁰ poiché non si rifanno consapevolmente ad una teoria normativa strutturata, ma colgono piuttosto alcuni

⁵⁰ Cfr. Lund T.B, Denver S., Nordström J., Christensen T., Sandøe P., (2021), Moral Convictions and Meat Consumption: A Comparative Study of the Animal Ethics Orientations of Consumers of Pork in Denmark, Germany, and Sweden. *Animals*, 11, 329; McPherson T., (2018), The ethical basis for veganism in Barnhill A., Budolfson M., Doggett T. (ed.), *The Oxford Handbook of Food Ethics*, Oxford University Press, New York, pp 217- 218

elementi e argomenti combinandoli insieme in modo contestuale. Tuttavia, gli argomenti precedentemente presentati possono essere ricondotti a forme più strutturate elaborate nel dibattito filosofico⁵¹.

La questione della sofferenza animale, in particolare, risulta centrale ed è sostenuta da alcuni consumatori con posizioni di tipo utilitarista riconducibili alla teoria di Singer. Anche nell'accento posto sulla capacità di sentire (*sentience*), come criterio per definire la rilevanza morale (e quindi la commestibilità) di un vivente, si ravvisa l'influenza di un approccio patocentrico, oltre che la condivisione del percorso culturale, scientifico e normativo che ha portato la società occidentale al riconoscimento degli animali come esseri senzienti.

Gli argomenti di tipo *welfarista* sono i più diffusi: in generale il campione di consumatori coinvolto auspica un miglioramento del sistema di produzione degli alimenti di origine animale senza invocare un radicale e drastico cambiamento. Emerge da questo punto di vista una certa fiducia nei confronti della regolamentazione del benessere animale in allevamento e dell'aggiornamento normativo alla luce delle nuove conoscenze scientifiche.

Alcuni partecipanti ai FG manifestano posizioni radicate su un'idea di benessere animale oggettivabile e misurabile, altri manifestano posizioni più orientate alla considerazione della natura dell'animale. Queste ultime posizioni, che si possono avvicinare all'idea del *telos* proposta da Rollin, evidenziano la necessità di rispettare i bisogni 'naturali' degli animali e di recuperare una relazione più autentica e consapevole con il cibo che mangiamo. Anche in questo caso, però, la critica all'attuale sistema produttivo rimane piuttosto moderata, senza arrivare a sostenere la necessità di rivoluzionare il nostro modo di relazionarci agli animali.

Prospettive radicali come quella proposta da Regan sono scarsamente rappresentate nel dialogo tra i partecipanti ai FG. Trattandosi di posizioni forti, associate alle visioni di gruppi culturali che più esplicitamente fanno riferimento ai diritti animali, sono verosimilmente minoritarie nella società italiana, di cui, tuttavia, il gruppo di consumatori coinvolto in questo studio non può essere ritenuto rappresentativo. Infatti, la composizione del campione degli intervistati può aver influenzato la presenza di questi argomenti così come la struttura della guida di conduzione dei FG. Nei gruppi dei vegetariani/vegani/pescetariani emergono riferimenti alla necessità di eliminare l'allevamento zootecnico "*per me la cosa più importante è eliminare un po' alla volta gli allevamenti intensivi di ogni genere*" ma le motivazioni etiche di queste posizioni meriterebbero un approfondimento specifico, nell'ottica di individuare quale spazio trovano prospettive filosofiche e etiche di stampo animalista nel sostenere le scelte vegetariane e vegane, a fronte della crescente sensibilità ambientalista e all'attenzione per gli aspetti nutrizionali. In ogni caso, nel campione prevalgono gli argomenti di tipo antropocentrico, più o meno moderato: la richiesta dei consumatori è orientata ad un cibo sano e di qualità e la salute umana emerge come l'interesse principale. In generale, l'alterità animale assume un valore in relazione agli interessi umani, più che godere di una considerazione di per sé stessa. Anche il tema della sofferenza animale, a partire dal quale sono state poste le posizioni più critiche rispetto all'allevamento, viene nella maggior parte dei casi problematizzato e discusso in un'ottica di necessità di miglioramento delle condizioni di vita degli animali in allevamento, a garanzia della salute umana, in una prospettiva generalmente protezionista del benessere animale.

⁵¹ Si veda tra gli altri: Barnhill A., Budolfson M., Doggett T., (ed.), (2018). *The Oxford Handbook of Food Ethics*, Oxford University Press, New York, NY, capitoli 10 e 11;

Fischer B., (2020), *The Ethics of Eating Animals. Usually Bad, Sometimes Wrong, Often Permissible*, Routledge, New York, NY

La carica valoriale associata al cibo di origine animale emerge ripetutamente nei dialoghi tra i partecipanti ai FG, sotto forma di frequenti manifestazioni di disagio nei confronti del cibo animale e di senso di colpa associato al suo consumo. Ricorrono espressioni come “*mi vergogno/mi sento in colpa [di consumare animali]*”, “*se fossi veramente etica [sarei vegetariana]*”. Domande e riflessioni su quale possa essere il modo appropriato di relazionarsi con gli animali che diventano cibo accompagnano l’uomo fin dall’antichità⁵². Nel contesto attuale si è realizzato un allontanamento del consumatore dai processi di produzione alimentare e le modalità di allevamento e trasformazione degli animali in cibo sono perlopiù sconosciute. Questa opacità della filiera favorisce la separazione del prodotto finale dall’animale da cui proviene, limitando la connessione empatica che l’identificazione animale-prodotto provoca.

Le vite degli animali entrano più fortemente nella considerazione morale dei consumatori in relazione ad esperienze come l’aver visto degli allevamenti o aver assistito alla macellazione di un animale. In generale, la connessione emotiva con gli animali attivata da queste esperienze provoca la necessità di una riflessione sull’eticità dei comportamenti umani nei loro confronti⁵³. I percorsi personali, professionali e umani manifestano una influenza decisiva per la formazione delle convinzioni personali.

Il disagio morale che i consumatori provano riguardo al consumare animali, sentendo un coinvolgimento emotivo nei loro confronti, spesso riferito come “*meat paradox*”⁵⁴, crea una dissonanza cognitiva, ovvero un cortocircuito tra agire effettivo e valori morali che i consumatori cercano di risolvere attraverso diverse strategie (es. oggettivazione dell’animale, de-identificazione) che sono state studiate e analizzate in psicologia⁵⁵.

Alcuni consumatori, ad esempio, utilizzano meccanismi di razionalizzazione per giustificare il consumo di carne argomentando ad esempio sull’importanza del gusto o degli aspetti nutrizionali o sul valore dei prodotti tradizionali. Altri consumatori esprimono una certa difficoltà nel consumare prodotti animali che mantengono una somiglianza con l’animale vivo e adottano quindi un meccanismo di dissociazione per risolvere questo conflitto. L’identificazione del prodotto con l’animale provoca, infatti, una connessione empatica che attiva il senso morale e il disgusto per i cibi che sono percepiti violare il senso di integrità. Un partecipante allo studio, ad esempio, nomina il fatto che i molluschi “*non hanno gli occhi*”, quindi il loro consumo risulta meno problematico, altri dichiarano di consumare carne solo fuori casa, per non doverla preparare ed entrare quindi in contatto con il prodotto crudo.

La categorizzazione dell’animale come cibo, la sua oggettivazione, è un altro meccanismo che limita la percezione della sofferenza degli animali e l’interesse morale nei loro confronti. Alcuni studi hanno mostrato come la negazione di alcune caratteristiche psicologiche agli animali allevati si può effettivamente tradurre in una forma di

⁵² Fabris A. *Etica del mangiare*. Cibo e relazione. op.cit., pp. 37-38

⁵³ La centralità della relazione e dei sentimenti per la riflessione morale può essere letta nella chiave della tradizione sentimentalista in etica, secondo la quale lo sviluppo e il mantenimento della moralità si associa ai sentimenti, all’immaginazione e alla simpatia. Per una disamina di questo approccio si veda Pollo S. *Umani e animali: questioni di etica*, op.cit. in particolare capitoli 4 e 5 pp. 67-102.

⁵⁴ Loughnan S., Haslam N., Bastian B., (2010), The role of meat consumption in the denial of moral status and mind to meat animals. *Appetite*, 55, 156–159.

⁵⁵ Sull’argomento di veda tra gli altri Loughnan S., Bastian B., and Haslam N., (2014), The Psychology of Eating Animals, *Current Directions in Psychological Science*, 23(2) 104–108; Gradidge S., Zawisza M., Harvey A. J., & McDermott D. T. (2021), A 20 structured literature review of the meat paradox. *Social Psychological Bulletin*. 21, 16(3); Joy M., (2022), *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche*. ed. Sonda, Milano, pp. 113-130.

disimpegno morale da parte dei consumatori, soprattutto per coloro che manifestano un modello di attaccamento al consumo di carne⁵⁶.

Molti riferimenti a questi meccanismi cognitivi si riconoscono nel dialogo tra i consumatori intervistati in questo studio. Il dilemma morale associato al consumo di carne può essere risolto cambiando i comportamenti per corrispondere ai valori morali oppure adattando i valori personali ai comportamenti e in molti casi è proprio quest'ultimo il meccanismo che viene adottato⁵⁷.

L'allineamento tra valori e comportamenti emerge come un elemento di criticità nei dialoghi registrati durante i FG anche a partire dalle frequenti espressioni di dubbio nell'espone valutazioni personali su quale possa essere un comportamento adeguato ("non so", "non ho elementi per valutare" ecc.). I partecipanti manifestano la difficoltà di sviluppare una seria e fondata riflessione morale in grado di orientare le scelte alimentari, anche a causa della complessità della filiera produttiva e dell'opacità dei processi produttivi per il consumatore. La richiesta dei consumatori è orientata ad una maggiore chiarezza e trasparenza rispetto ai percorsi di trasformazione del cibo, agli attori coinvolti e alle modalità di trattamento degli animali. Il diritto del consumatore alla conoscenza e all'informazione sul cibo è fortemente ribadito anche in questo contesto ed è effettivamente una delle questioni centrali del dibattito in etica alimentare⁵⁸.

Questo aspetto assume particolare rilievo anche in relazione al valore attribuito alla scelta personale e viene sottolineato e condiviso da tutti i partecipanti alla discussione. L'importanza della libertà di scelta individuale è problematizzata non solo in relazione alla mancanza di informazioni per l'elaborazione di scelte consapevoli, ma si solleva anche la preoccupazione che lo sviluppo di regolamentazioni particolarmente restrittive in fatto di benessere animale, spinte dal crescere di sensibilità di stampo animalista, possa porre dei limiti lesivi della libertà individuale. Nell'esprimere la loro perplessità rispetto all'allargamento della considerazione morale agli animali, che, se approcciato in modo radicale, potrebbe portare a trasformazioni profonde nel nostro modo di rapportarci ad essi (seguendo ad esempio le direzioni tracciate da Regan e Singer), alcuni consumatori sollevano l'attenzione sull'importanza di un bilanciamento tra valori. Emerge la richiesta di una mediazione tra le diverse posizioni per sviluppare visioni condivise che non risultino discriminatorie o imposte e che si accordino con un sentire comune⁵⁹.

Da un lato, quindi, viene sottolineata dai consumatori l'importanza della libertà e dell'autonomia nelle scelte e nella formulazione di giudizi morali ("l'etica è personale"). Dall'altro, è sostenuta la convinzione che le scelte e i comportamenti individuali abbiano una ricaduta importante sui processi di produzione del cibo e a livello politico e sociale. I consumatori sostengono che "mangiare è una scelta politica". La questione dell'impatto delle scelte di consumo quotidiano sui sistemi globali e del valore morale che i consumatori

⁵⁶ Bilewicz M., Imhoff R., & Drogosz M., (2011), The humanity of what we eat: Conceptions of human uniqueness among vegetarians and omnivores, *European Journal of Social Psychology*, 41(2), 201–209.

⁵⁷ Festinger L., (1962), *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, Palo Alto, CA, USA, Volume 2.

⁵⁸ Riguardo al tema della tracciabilità e risvolti etici, si veda ad esempio Coff C. (2010), Ethical Traceability for Improved Transparency in the Food Chain in Gottwald F.G., Ingensiep H.G., Meinhardt M., (ed.) *Food Ethics*, Springer, London, pp.31-45.

⁵⁹ E' interessante che questa questione venga posta proprio come una questione "etica": "uno può diventare vegano perché ha un'etica sua personale, questa etica deve rimanere nel proprio privato, non si può pensare, diciamo, di estendere a tutti gli altri in maniera forzata un qualcosa che gli altri non condividono. Ma nel momento in cui tra centocinquanta anni, trecento, o anche tra vent'anni sarà tutti condiviso, non mangeremo più gli animali va benissimo [...]Anche perché queste scelte imposte, magari senza raziocinio, possono invece andare a influenzare la vita delle persone che la pensano diversamente, questo non mi sembrano etico, ritornando al discorso dell'etica"(FG5; P4).

associano ai loro comportamenti individuali è uno dei punti chiave nell'ambito dell'etica alimentare⁶⁰ ed è un aspetto che necessita di approfondimento anche attraverso studi empirici che coinvolgano i consumatori.

5. Conclusione

Il cibo racchiude in sé non solo una componente biologica, ma anche stratificazioni culturali e contestuali molto forti. Questa multidimensionalità si riflette sulla costruzione della riflessione morale in alimentazione e sui meccanismi psicosociali che influenzano la relazione tra valori e comportamenti. Nella pratica di consumo quotidiano le persone sperimentano diverse difficoltà nel corrispondere in modo coerente al loro sistema valoriale sia in relazione a fattori personali e culturali (connessi ad esempio al gusto, all'abitudine, alla tradizione...) sia a fattori connessi al mercato alimentare (come disponibilità di prodotti, prezzi, informazioni...). Per risolvere il disagio morale esperito i consumatori applicano diverse strategie e ragionamenti a sostegno dei comportamenti.

Dal confronto tra i partecipanti ai FG sono emerse molte sfumature per quanto riguarda gli stili alimentari, che sembrano più collocarsi in un *continuum*, che, partendo dall'osservanza di una dieta vegana, si ramifica in diverse alternative che comprendono/escludono alcuni prodotti di origine animale fino ad arrivare alla scelta onnivora. Queste scelte alimentari sono sostenute e giustificate da convinzioni morali che fanno appello a diverse prospettive filosofiche, elaborate in modo personale e contestuale. In particolare per il cibo di origine animale, i valori in campo sono riconducibili alle idee centrali di diversi impianti teoretici normativi, che nell'elaborazione dei consumatori possono trovarsi sovrapposte e declinate in modalità originali.

Interrogarsi sull'opportunità delle proprie scelte alimentari, sui valori che le orientano e sui limiti della libertà di scelta è un percorso fondamentale per lo sviluppo di una riflessione morale in campo alimentare che stimoli una trasformazione del comportamento nei consumatori. L'etica individuale si intreccia all'etica pubblica nella riflessione sull'impatto delle scelte personali nel mercato globale e nell'analisi dei motivi per cui le condizioni di vita degli animali allevati ci interpellano moralmente come collettività.

Lo sviluppo di ricerche empiriche che coinvolgono i consumatori come soggetti di una riflessione critica condivisa sul loro agire all'interno di un contesto plurale può contribuire alla ricostruzione di quel senso comune nella riflessione sugli animali che diventano il nostro cibo, punto di partenza per delineare delle direzioni di trasformazione sociale.

Author Contributions: “Conceptualization G.M., B.d.M, A.P., and S.C.; methodology, G.M., A.P., B.d.M., P.B. and S.C.; validation, G.M., B.d.M, A.P., and S.C.; formal analysis G.M., A.P., and S.C.; investigation, G.M., A.P., and S.C; resources, G.M., A.P., and S.C; data curation, G.M., A.P., and S.C; writing—original draft preparation G.M., B.d.M., P.B; writing—review and editing, G.M., B.d.M., P.B., A.P., and S.C. All authors have read and agreed to the published version of the manuscript.

Funding: This research was funded by Ministero della salute, Ricerca Corrente IZSVE 07/2020.

Institutional Review Board Statement: The study was conducted according to the guidelines of the Declaration of Helsinki, and approved by the Ethics Committee of Istituto Zooprofilattico Sperimentale delle Venezie n. CE IZSVE 14/2022, 5 aprile 2023.

Informed Consent Statement: Informed consent was obtained from all subjects involved in the study.

⁶⁰ Tra gli altri: Gesang B. & Ullrich R., (2020), To Buy or Not to Buy? The Moral Relevance of the Individual Demand in Everyday Purchase Situations, *Food Ethics* 5: 12; Nefsky J., (2018), Consumer Choice and Collective Impact,” in Barnhill A., Budolfson M., Doggett T. (ed.), *The Oxford Handbook of Food Ethics*, Oxford University Press, New York, NY, capitolo 12.

Acknowledgments: Un grazie a tutti i partecipanti ai *focus group*, ai colleghi dell'Osservatorio IZSve per la collaborazione allo sviluppo della ricerca e a Licia Ravarotto per aver tracciato un percorso di studio. Grazie a Enrico Furlan e Silvia Tusino per l'opportunità di approfondire le tematiche qui esposte nel contesto del corso di perfezionamento in Bioetica dell'Università di Padova svolto da GM.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflict of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses, or interpretation of data; in the writing of the manuscript, or in the decision to publish the results.

Tecnica e libertà. Sul punto di vista di Günther Anders

Vallori Rasini

vallori.rasini@unimore.it

Abstract: The concept of freedom that Günther Anders proposes in his youthful work *Die Weltfremdheit des Menschen* has a theoretical value and indicates freedom “from” the world as a characteristic of the human being; indeed, unlike the animal, man is not integrated into the world. This basic freedom is the root of the freedom “to” do developed in *Die antiquiertheit des Menschen*. Free productivity fostered the myth of progress and reduced the human being to the status of an “antiquated” entity. Due the disparity between human faculties, technocratic totalitarianism has assumed control of human existence, has created a condition of social conformity and finally has deprived man of morality.

Keywords: Günther Anders, Technocracy, Philosophical anthropology, Progress, Prometheism

Citation: Rasini, Vallor. 2026.

Tecnica e libertà. Sul punto di vista di Günther Anders. *Etica & Politica / Ethics & Politica* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38462>

Received: 17/06/2025

Accepted: 17/08/2025

Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

1.

“Libertà” è un concetto che compare assai presto nelle riflessioni di Günther Anders e si trova al centro di quello che viene generalmente considerato il suo primo testo di impatto sulla comunità filosofica del tempo, *Die Weltfremdheit des Menschen*¹. Lo scritto, composto in vista di una conferenza tenuta nel febbraio del 1930 dal giovane Anders (ancora col nome Stern) alla Kantgesellschaft di Francoforte, contiene una tesi che venne discussa, come lui stesso ci informa, da illustri studiosi: “Adorno, Hannah Arendt, Goldstein, Horkheimer, Mannheim, Rietzler e Tillich”². Pubblicato solo alcuni anni dopo, durante l’esilio francese, sull’autorevole rivista “Recherches philosophiques”, tradotto in parte con la collaborazione di Emmanuel Lévinas, pare che questo scritto abbia avuto una certa influenza sul pensiero di Jean-Paul Sartre³. Se la seconda parte di quel testo, col titolo *Pathologie de la liberté*, metteva il concetto di “libertà” in primo piano analizzandone le diverse implicazioni, il suo valore e il suo significato si radicavano già nelle primissime battute della prima parte, *Une interprétation de l’a posteriori*: “vogliamo partire dalla situazione specifica dell’uomo nel

¹ G. Anders, *Die Weltfremdheit des Menschen*, in Id., *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*, a cura di C. Dries e Gätjens, Beck, München 2018, pp. 11-47.

² G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980), trad. it. di M.A. Mori, Id. *L’uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell’era della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 410 (nota 1). La conferenza di Francoforte portava il titolo *Freiheit und Erfahrung* (si veda la postfazione a H. Arendt, G. Anders, *Schrieb doch mal hard facts über Dich. Briefe 1939 bis 1975. Texte und Dokumente*, trad. it. *Scrivimi qualcosa di te. Lettere e documenti*, a cura di K. Putz, Carocci, Roma 2017, p. 148).

³ G. Stern, *Une interprétation de l’a posteriori*, in “Recherches Philosophiques”, IV, 1934-1935, pp. 65-80 e Id., *Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification*, in “Recherches Philosophiques”, VI, 1936-1937, pp. 22- 54; trad. it. G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non identificazione*, a cura di L.F. Clemente e F. Lolli, Orthotes, Salerno 2015. Quanto all’influenza su Sartre, si veda Id., *Wenn ich verzweifelt bin, was geht mich an!* (1984), trad. it. *Opinioni di un eretico*, a cura di S. Velotti, Mimesis, Milano 2023, p. 45.

mondo” – vi si legge – e questa situazione è esattamente quella di un ente “slegato e libero”⁴. Si tratta di una libertà che caratterizza l’essere umano in quanto tale e che non ha ancora una connotazione morale, benché sia alla radice di forme più radicali, come il libero arbitrio⁵. La libertà qui in gioco discende direttamente dalla condizione dell’uomo come essere “non tagliato per il mondo”⁶, non integrato in esso e non adattato a ciò di cui egli può unicamente fare esperienza a posteriori: “il punto di partenza del problema della libertà sta nel fatto che l’uomo, straniero al mondo, è staccato dal mondo, è abbandonato a se stesso”; per questo “la libertà non è inizialmente né una decisione né un’autonomia morale”⁷, bensì semplicemente “il motivo fondamentale e inespresso”⁸ che risuona dietro la questione dell’esistenza di un mondo esterno.

L’impianto di questo lavoro filosofico è perfettamente conforme a quello proprio dell’antropologia filosofica tedesca, la corrente contemporanea del cui fondatore, Max Scheler, Anders era stato assistente nel 1926⁹. Anche le categorie della trattazione collimano con quelle della corrente e specialmente il presupposto fondamentale circa la singolarità della posizione antropologica, totalmente diversa da quella di qualunque altro vivente, ne conferma la stretta affinità. Nel rapporto con il mondo, l’animale – rigorosamente indicato al singolare – rappresenta il polo opposto all’umano: dotato di istinti e di una “materia a priori” con cui ha da sempre familiarità, “l’animale non viene al mondo, il suo mondo viene con lui”¹⁰. La condizione esistenziale dell’animale è perfettamente descritta dalla teoria degli ambienti soggettivi proposta negli anni Venti dal biologo Jakob von Uexküll e accolta dai diversi esponenti della corrente antropologica: il suo rapporto “chiuso” con l’ambiente è determinato dalla struttura biologica e regolamentato secondo la semplice soddisfazione dei bisogni organici, motivo per cui, come chiarisce anche Anders, “l’animale non chiede più di quanto il mondo possa dargli sin dal principio”¹¹. La condizione umana si distingue invece per l’assenza di adattamento, di inserimento e unione, vale a dire per la fondamentale “libertà da” un originario vincolo naturale. Essa è dunque “libertà sempre relativa, nella misura in cui traduce la negazione di un determinato coefficiente di integrazione”¹².

Si tratta insomma della libertà consentita dalla tipica distanza del forestiero¹³, il cui carattere fortemente negativo – non a caso viene detta “patologica” – costringe l’uomo a confrontarsi con l’esterno, a sollevare la domanda sul mondo che ha dinanzi e sulla propria posizione, e al contempo gli impone di cercare un legame con quel mondo, anzi di costruire in esso una realtà che gli offra una sembianza di patria. Questa libertà si determina dunque all’insegna del paradosso, essendo sempre fortemente costringitiva¹⁴, e si dispiega assumendo la forma delle dinamiche esistenziali più originarie dell’umano, il pensiero teoretico e l’agire concreto: “la teoria e la pratica sono i rami stessi dell’albero della libertà: l’una e l’altra sono tipicamente umane, poiché l’animale non ha né teoria né pratica”¹⁵. Il domandare è infatti

⁴ G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 46.

⁵ Ivi, p. 50.

⁶ Ivi, p. 39.

⁷ Ivi, p. 51.

⁸ Ivi, p. 49.

⁹ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), trad. it. *La posizione dell’uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, F. Angeli, Milano 2000; ma per certi aspetti si nota una più netta vicinanza alle posizioni di H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), trad. it. *I gradi dell’organico e l’uomo. Introduzione all’antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

¹⁰ G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 40.

¹¹ Ivi, p. 41; si veda anche ivi, p. 45. Inoltre J. von Uexküll, *Theoretische Biologie* (1920, 1928²), trad. it. *Biologia teoretica*, a cura di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2015.

¹² G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 49.

¹³ Un genere di libertà che, al momento della pubblicazione in Francia del testo, riguarda Anders anche sotto il profilo personale dell’esiliato. Per informazioni biografiche di prima mano si vedano le interviste raccolte in G. Anders, *Opinioni di un eretico*, cit.

¹⁴ La paradosalità, come aspetto della libertà e più in generale della condizione umana, rimarrà un elemento costante nel pensiero di Anders che lo avvicina particolarmente all’antropologia filosofica di H. Plessner.

¹⁵ G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 60.

attività fondamentale e non derivata; la capacità di fare astrazione dall'esistenza di qualcosa, come di separare l'esistenza dall'essenza, è indice della condizione specifica dell'umano e della sua singolare non-identificazione¹⁶. Non meno originaria è la tendenza a compensare quella distanza tramite l'atto di imprimere una forma alle cose, la sua attitudine di *homo faber*. Non avendo "naturalmente" un ambiente su misura, egli deve intervenire sul mondo e modellare una dimensione accogliente:

per vivere, ha bisogno di un altro mondo, e deve, tramite l'invenzione, oltrepassare il mondo che gli si offre: ma è libero proprio per questo motivo. Il mondo, la cui offerta corrispondeva alla domanda dell'animale e in cui l'animale si trovava perfettamente in equilibrio, è al di sotto della domanda e delle possibili pretese dell'uomo: ma l'uomo è capace di colmare questa insufficienza *après coup* (un *après coup* condizionato a priori). L'uomo è tagliato per un mondo che non esiste; ma è anche capace di recuperarlo, di realizzarlo *après coup*¹⁷.

La sua originaria distanza gli rende possibile astrazione e comprensione dell'assenza; scopre la facoltà di "congedarsi dal presente", di progettare, trovando infine in se stesso "il potere di sradicarsi dal mondo"¹⁸. Raggiunta questa consapevolezza, sono poste le basi del passaggio da una subita "libertà da" – da un mondo dato a priori, da un'integrazione predefinita, dalla naturalità – a una creativa "libertà di": la libertà di manipolare e riconfigurare tutto ciò che l'essere umano trova a disposizione: "l'uomo prende ora in mano il destino della sua rottura col mondo, lo intensifica fino a farne una vera apertura sul mondo, compensa il mondo attraverso se stesso"¹⁹. Poiché il mondo non gli è imposto e gli si presenta dinanzi come materia prima duttile e plasmabile, egli "con mille varianti storiche e come una sorta di sovrastruttura, vi edifica ora un 'secondo mondo' ora un altro"; pertanto "l'artificialità è la natura dell'uomo e la sua essenza è l'instabilità"²⁰.

2.

Da qui prende le mosse *Die Antiquiertheit des Menschen*; o meglio: dai fatti derivati dalla "libertà di fare" dell'umano provengono le considerazioni raccolte nei due volumi della maggiore opera di Anders. Ma è possibile seguire quella "svolta", che si qualifica come tale solo al culmine di un graduale percorso filosofico, attraverso una serie di precisi passaggi. Non può sfuggire che già la chiusura del saggio *Patologia della libertà* decretava il superamento dell'impianto dell'indagine sull'uomo fin lì seguito:

Concludiamo con questa considerazione. La problematica dell'antropologia filosofica, che nella prima parte esplorava le specificazioni patologiche della libertà umana, appare ormai come una forma essa stessa viziata e snaturante i problemi. Essa fa dell'autonomia una definizione di sé; e, mentre insegna all'uomo a correre dietro la propria *Eigentlichkeit*, lo abbandona a quanti hanno interesse a riportarlo all'ordine, e gli toglie la sua libertà²¹.

L'indagine sulla specificità dell'umano, sulla sua singolare "posizione nel mondo" – per richiamare, come peraltro fa lo stesso Anders, l'espressione usata da Scheler – incontra l'inutilità del suo tentativo di autoidentificazione, molteplice e reiterato, decretando che soltanto l'agire offre all'uomo l'occasione di un fermo alla contingenza. L'azione non elimina la sua instabilità ma, intesa come compito, gli propone una costante fattiva. Questo "salto"

¹⁶ Si vedano ivi, p. 56, p. 63 e pp. 71 sgg.

¹⁷ Ivi, p. 58.

¹⁸ Ivi, p. 65.

¹⁹ Ivi, p. 75.

²⁰ Ivi, p. 74.

²¹ Ivi, p. 141.

dal piano teorico al pratico fa sì che la ricerca dell'antropologia filosofica e il suo quesito sulla definizione dell'umano possano essere considerati come "un malinteso produttivo" oramai da superare:

di "ciò che io sono in senso autentico", di "ciò che scopro in me", è sempre già deciso, o da me o da altro. Così, a opporsi alla definizione dell'uomo non è l'irrazionale ma il fatto dell'azione umana. L'azione con la quale, di fatto, l'uomo si definisce continuamente, l'azione con la quale egli determina quello che è in ogni occasione²².

Ecco, quindi, il punto: occorre valutare cosa l'uomo faccia di se stesso (non solo cosa sappia o possa fare), come agisce nella realtà, come si ritrova fattualmente collocato nel mondo; e non nel mondo "in generale", ma nel mondo concreto che con la propria libera attività sta forgiando. Allora è importante considerare non soltanto "l'uomo", come astratto singolare-filosofico, bensì soprattutto "gli uomini", nella loro varia pluralità. Negli appunti raccolti tra il 1940 e il 1941 in vista della redazione di un saggio dal titolo *L'incompiutezza dell'uomo e il concetto di "progresso"* si colgono le prime tracce della nuova direzione²³. Nonostante il sincero incoraggiamento ricevuto da Hannah Arendt²⁴, Anders purtroppo non scrisse quel saggio; la mole densa e ben ordinata delle note dice tuttavia molto su una fase – travagliata sul piano biografico non meno che su quello intellettuale – in cui la sua riflessione circa l'indeterminatezza dell'umano si adoperava per agganciare il piano della condizione concreta dell'esistenza.

Sotto la lente finisce l'ancestrale mitologia prometeica, radice primigenia dell'impulso creatore e autentico motore della "libertà di" esibita dall'umano. Nell'ambito di questo mito, il concetto di incompiutezza trova, al contempo, la propria giustificazione e la necessità di una direzione: dinanzi a una umanità abbandonata a una condizione di privazione, ritenuta ingiusta o comunque penalizzante, l'impegno a promuovere un risarcimento diviene indispensabile. Il dono prometeico giunge così a sanare lo smacco, compensa l'idea di una "caduta" e riporta l'uomo alla dignità dell'esistenza.

Negli appunti della *Disposizione*, Anders ferma l'attenzione principalmente sulla narrazione impostata dalla tradizione giudaico-cristiana per la quale l'indeterminatezza, assumendo la forma di una "perfezione perduta", impone al destino umano la necessità di un ingegnoso recupero. Ma è la libertà creativa dell'antico Prometeo a fornire gli strumenti atti a intensificare e accelerare lo sfruttamento delle risorse mondane: "il tentativo moderno decisivo di porre 'fine' al fatto dell'incompiutezza è concentrato nella categoria 'progresso'", una categoria evenemenziale che si riassume nei lemmi "invenzione, scoperte, tecnica"²⁵. La trattazione del concetto, nelle sue molteplici declinazioni e trasfigurazioni, si profila articolata in una complessa fenomenologia, ma la linea che la storia tratteggia è molto chiara: ne va della trasformazione del mondo finalizzata alla completa liberazione di sé; ne va di un'indipendenza estrema e ben scandita: "dominio del mondo, risanamento, sostituzione dell'uomo con le macchine"²⁶.

3.

L'impianto dell'antropologia filosofica classica è stato dunque definitivamente superato. Su questo cambiamento di rotta, considerato contestualmente un gesto di rifiuto per un

²² Ivi, p. 139.

²³ G. Anders, *Disposition für Die Unfertigkeit des Menschen und der Begriff "Fortschritt"* (1940-1941), trad. it. *Disposizione per L'incompiutezza dell'uomo e il concetto di "progresso"*, in H. Arendt, G. Anders, *Scrivimi qualcosa di te. Lettere e documenti*, cit., pp. 131-137.

²⁴ Lettera di H. Arendt a G. Anders del 10 settembre 1941, ivi, p. 30.

²⁵ G. Anders, *Disposizione per L'incompiutezza dell'uomo e il concetto di "progresso"*, cit., p. 133 e p. 134.

²⁶ Ivi, p. 134.

antropocentrismo autocelebrativo e autocompiacente²⁷, Anders ritorna a più riprese. Sono altri gli aspetti da indagare e diverso è il taglio metodologico da adottare. Attraverso un continuo “mutare di prospettiva”, i saggi contenuti in *L'uomo è antiquato* propongono analisi squisitamente filosofiche di “squarci caratteristici del nostro mondo d’oggi”, consentendo ad Anders di fare “antropologia filosofica” secondo una forma di occasionalismo che adotta lo stile ibrido del singolare “incrocio tra metafisica e giornalismo”²⁸. Alla base della condizione odierna sono gli esiti del libero modellamento di un mondo che ha condotto a sostanziali trasformazioni dell’anima umana.

Se oggi l’umanità deve dirsi “antiquata” è proprio a causa del potente effetto della sua stessa produzione. Lo zelo mostrato nella realizzazione del progresso ha condotto l’uomo a un successo così imponente da essergli sfuggito di mano. Le rivoluzioni industriali che scandiscono il corso accelerato dello sviluppo tecnologico non coincidono con la classificazione canonica stabilita sulla base del differente sfruttamento delle energie, ma con le tappe che determinano, parallelamente alla rapida implementazione del sistema macchinale, una profonda trasformazione della condizione umana. Da questo punto di vista, già la prima di esse segna un severo passaggio verso la sostituzione dell’umano: si tratta del momento in cui ebbe inizio l’iterazione del “principio macchinale”, cioè la fabbricazione meccanica di intere macchine o di loro porzioni. Chiariva Anders, negli anni Settanta:

Da quel momento, la cui data non ha importanza, l’iterazione si è potenziata velocemente. Infatti la produzione di macchine per mezzo di macchine non è più l’eccezione, ma la regola. Il meccanismo del nostro cosmo industriale consiste ormai nella produzione (ottenuta per mezzo di prodotti, o meglio di mezzi di produzione) di prodotti che da parte loro, in quanto mezzi di produzione, mirano alla produzione di altri prodotti, che da parte loro... e così via²⁹.

Il prodotto finale così ottenuto solo apparentemente si configura come “fine ultimo” del processo; di fatto esso è un mezzo di consumo e quindi anche un mezzo di produzione:

infatti anch’essi [i prodotti finali] – l’iterazione non tollera interruzioni – attraverso il loro essere consumati devono produrre qualche cosa di più: e cioè, delle situazioni nelle quali diventa necessaria una produzione, di nuovo macchinale, di ulteriori prodotti³⁰.

Gli atti di consumo da parte degli umani garantiscono la continuità del processo produttivo; ma avendo questa capacità di consumo dei limiti naturali, l’industria del progresso corre ai ripari e avvia, come passaggio successivo, la produzione di bisogni: “*la nostra limitazione odierna non consiste più nel fatto che siamo animalia indigentia*, esseri con dei bisogni; ma al contrario nel fatto che [...] *noi non possiamo che provare troppo poco bisogno*; insomma, nella nostra *mananza di mananza*”³¹. La seconda rivoluzione industriale consiste dunque nell’impresa della fabbricazione di esigenze artificiali, posticce, persino deviate, allo scopo di consentire all’inarrestabile progresso della tecnica non semplicemente di non esaurirsi ma, anzi, di potenziarsi. Il *trend* dell’accelerazione³² non si arresta neppure dinanzi alla differente qualità dei prodotti da consumare: pane o bombe non fa differenza alcuna.

²⁷ Ad esempio in G. Anders, *L'uomo è antiquato* II, cit., pp. 116-118.

²⁸ G. Anders, *L'uomo è antiquato* I, cit., p. 43.

²⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato* II, cit., p. 9.

³⁰ Ivi, pp. 9-10.

³¹ Ivi, p. 13.

³² Il tema dell’accelerazione socio-tecnologica è stato richiamato negli ultimi anni soprattutto da H. Rosa, *Alienation und Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality* (2010); trad. it. di E. Leonzio, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015.

Anders indica infine come terza e ultima rivoluzione quella che ha generato un ordigno così straordinario da modificare in modo radicale la condizione umana e mondiale: “il mezzo di produzione spettacolare a cui mi riferisco è naturalmente quello che per la prima volta ha messo l’umanità in condizione di *produrre la propria distruzione*, dunque *la bomba atomica*”³³. La terza rivoluzione è irreversibile e definitiva, poiché come non possiamo non produrre ciò che sappiamo produrre, non possiamo non usare, prima o poi, ciò che sappiamo produrre. “Stando così le cose, viviamo [...] in un’era nella quale gestiamo la produzione della nostra stessa distruzione (ciò che non sappiamo è solo il momento in cui avverrà)”³⁴.

Il libero sviluppo, la libera crescita di una produzione tecnologica sempre più complessa e pervasiva ha dunque condotto al ribaltamento di quella posizione prometeica che l’ha innescata e lungamente favorita. Quell’umano orgoglioso di sé, fermo nell’intenzione di condurre il proprio destino e così ben rappresentato dall’eroe mitologico, oggi ha smarrito l’orgoglio di un tempo e, inchinandosi dinanzi alla perfezione dei suoi prodotti, ne ammira, stupefatto e vergognoso, la netta superiorità. L’autoumiliazione che in questo modo esibisce il suo comportamento guadagna il pungente sarcasmo di Anders:

il desiderio dell’uomo odierno di diventare un *selfmade man*, un prodotto, va visto dunque su questo sfondo mutato: *Non già perché non sopporta più nulla che egli stesso non abbia fatto, vuole fare se stesso; ma perché non vuole essere qualche cosa di non-fatto. Non perché provi indignazione per essere fatto da altri (Dio, dèi, natura), ma perché non è fatto per nulla e, nella sua qualità di non-fatto, è inferiore a tutti i suoi prodotti fabbricati* ³⁵.

4.

Dal punto di vista opposto, quello del sistema tecnologico – per rimanere nel solco di una caustica narrazione del reale –, è possibile interpretare come segue il dispotico, totalitario “sogno” che ne muove l’evoluzione:

Il trionfo del mondo degli apparati [*Apparatenwelt*] consiste nel fatto che esso ha cancellato la differenza tra forme tecniche e sociali, rendendone infondata la distinzione. L’apparato di un’azienda, che per funzionare deve coordinare il rendimento di ogni gruppo di lavoro con quello di tutti gli altri gruppi, e che contiene in sé, come pezzi propri di questo stesso apparato, innumerevoli apparecchi [...] è “apparato” in senso altrettanto letterale quanto l’oggetto fisico-tecnico che generalmente viene così denominato; anzi lo è persino in grado maggiore, poiché l’ideale dell’apparato è tanto più perfettamente realizzato quante più energie e rendimenti una struttura riunisce in sé. In effetti, i singoli apparati “in senso letterale” restano incapaci di funzionare in modo sensato finché non vengono coordinati in un tutto perfettamente funzionante come l’“apparato”³⁶.

Senza difficoltà alcuna, il determinismo funzionale della tecnica ingloba interamente l’umano, giacché “non ha alcuna importanza se gli apparati usano la loro preda come materia prima, come pezzi di macchina nel senso più stretto, o come consumatori”³⁷. Anche gli umani ricoprono insomma il ruolo di “pezzi di macchina”, comunque ritengano di potersi collocare nel mondo, e una lettura in termini morali della condizione antropologica attuale non può che constatare la definitiva scomparsa dell’uomo di cui parlava Kant: indipendentemente da chi o cosa sia da ritenere direttamente responsabile del trattamento,

³³ G. Anders, *L’uomo è antiquato* II, cit., p. 13.

³⁴ Ivi, p. 13.

³⁵ G. Anders, *L’uomo è antiquato* I, cit., p. 59.

³⁶ G. Anders, *L’uomo è antiquato* II, cit., p. 99.

³⁷ Ivi, p. 101.

l'essere umano è spogliato della dignità di "fine in sé" e sempre solo come mezzo svolge la sua "macchinica" esistenza nel mondo.

Non c'è dunque da meravigliarsi che Anders definisca libere le cose e l'apparato tecnocratico nel suo complesso, mentre al contrario l'essere umano si sforza di dissimulare la sua posizione servile e soggiogata. Non suscita però compassione, questa miserevole condizione (che nasconde peraltro una buona dose di arroganza): la dorata prigionia in cui l'uomo oggi trascorre la propria irresponsabile esistenza merita piuttosto indignazione e scandalo, anche di fronte al dislivello intervenuto tra le sue facoltà. Se infatti il divario tra la capacità di produrre, di favorire e implementare un mastodontico sistema di tecniche e logiche industriali e la capacità di coglierne o anche solo immaginarne la direzione, la reale portata e le molteplici conseguenze si è tanto approfondito³⁸ è esattamente a causa della irragionevole assunzione da parte dell'uomo del paradigma di crescita prometeico, vale a dire di una crescita priva di limiti. La mancanza di mature riflessioni, di attenzione critica dinanzi a opportunità produttive sempre più allettanti, l'abbandono alla fascinazione per un progresso facile e conveniente non sono comportamenti incolpevoli.

Sono invece atteggiamenti caratteristici delle società del benessere, sempre più diffusi, senza discriminare, tra i diversi strati sociali e difficilmente riconoscibili nella loro illiberalità. Il sistema organizzativo del "terrore morbido" – così denomina Anders il subdolo conformismo della post-modernità – funziona egregiamente e senza strappi, perché in grado di condurre ogni singolo umano alla propria posizione mediale, conservando intatta la sua illusione di scelta e autonomia. Conformazione e omologazione procedono a velocità crescente senza alcun genere di effettiva forzatura, senza bisogno di crudele terrore: sono semplicemente accolti come offerte di incremento del benessere. "basta che usciamo di casa, anzi basta anche solo che ci svegliamo, per trovarci subito circondati da sciami di quelle sirene seduttrici che ci comandano e che costituiscono oggi il nostro mondo"³⁹. Persino il dissenso, in misura proporzionata, è contemplato dal sistema, precisamente allo scopo di mantenere inalterata quella sterile, completa illusione di libertà:

In breve, il meccanismo di omologazione sembra inesistente per il fatto che funziona effettivamente così bene, cioè in modo così radicale e privo di lacune, che non ha più bisogno di omologazioni come di misure speciali. Non potrebbe funzionare in modo dialettico. È troppo buono per essere riconoscibile⁴⁰.

Non diversamente da ogni altra merce, anche le opinioni vengono sempre più "fornite a domicilio" – inutile dirlo: attraverso il tecnosistema dei *mass* e *social media* – in una forma ben confezionata e soprattutto estremamente conveniente⁴¹; ma, ci dice Anders, "chi ammette che le opinioni vengano 'plasmate' (dunque che la libertà di formarsi una propria opinione è limitata) con questo ammette anche la non-esistenza della libertà di *espressione e di opinioni*"⁴². La straordinaria congruenza delle considerazioni andersiane, benché datate oltre mezzo secolo fa, con i più frequenti fenomeni sociocomunicativi odierni risalta in particolare nell'idea di una efficace neutralizzazione del potere di libertà derivante dalla semplice "ripetizione" di messaggi ascoltati al posto dell'esposizione di autentiche opinioni. Siamo ben oltre gli ingannevoli effetti della pubblicità, alla quale per lo più Anders ancora si atteneva: il bombardamento mediatico e la compulsione al consumo passivo di idee annullano la fondamentale differenza tra ascoltare (o visualizzare) ed esprimere

³⁸ Sul dislivello prometeico, tema fondamentale di ambedue i volumi dell'opera, si veda in particolare G. Anders, *L'uomo è antiquato* I, cit., pp. 50-52 e pp. 276-280.

³⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato* II, cit., p. 130.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Nessuno l'ha richiesta, ma molti, forse tutti, la useranno: Google mette in bella mostra la sua "AI Overview", che riassume qualunque ricerca in poche righe. Cosa chiedere di più?

⁴² *Ivi*, p. 242.

attivamente con proprie parole, ottenendo l'effetto di un diffuso e vuoto "parlare obbediente":

quelli che vengono riforniti e plasmati in tal modo, [...] neppure più si accorgono di questo essere riforniti o plasmati. I punti di vista che vengono loro imposti senza pensarci troppo sopra, essi li ritengono propri. E dato che non sono solo le loro opinioni a essere plasmate da questo terrore morbido, dato invece che le loro anime soccombono ad esso interamente, si sentono davvero liberi (e per lo più, purtroppo, persino felici)⁴³.

In questo modo, alla questione morale pare sottratta ogni materia. E l'attitudine considerata più specifica e nobile dell'umano, la ricerca dell'autonomia e la libera determinazione, rischia di restare un inutile esercizio di distrazione per intellettuali straordinariamente "antiquati".

⁴³ Ivi, pp. 248-249.

Laclau and Populism. Rhetorical Discourse as a Construction of 'the People' or as a Manifestation of a Shared Identity?

Daniel Rueda Garrido¹

¹ Complutense University of Madrid; drueda2@ucm.es

Abstract: The aim of this article is to examine and discuss the hypothesis put forth by Ernesto Laclau in his *On Populist Reason* (2005) that the identity of a group or community is constructed rhetorically through the act of naming, whereby it universalises a particular demand. Conversely, it will be argued that this process serves to reaffirm a pre-existing identity. The aforementioned identity is constituted by the way in which individuals conceptualise what it means to be human. This encompasses the image of being human that informs individuals' expectations and experiences, as well as their behaviours.

Keywords: Laclau, Sartre, Phenomenology, Populism, Anthropical image, Rhetoric, Shared identity, Community

Citation: Rueda Garrido, Daniel. 2026. Laclau and Populism. Rhetorical Discourse as a Construction of 'the People' or as a Manifestation of a Shared Identity? *Etica & Politica / Ethics & Politica* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38463>

Received: 18/12/2024
Accepted: 17/02/2025
Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

1. Introduction

It seems worthwhile to consider further how individuals constitute communities or a particular kind of We. In recent decades, the topic has once again been the subject of investigation within the field of phenomenology (i.e., Dan Zahavi and Thomas Szanto). Notable attempts to formulate an explanation have also been made from analytic philosophy, by John Searle and Raimo Tuomela, for example. In his *On Populist Reason* (2005), Ernesto Laclau identified a rhetorical aspect as a significant component in the understanding of populism as a discursive strategy used to construct social reality. His position is distinct from those who view populism as a strategy to mobilize the masses or to glorify the virtues of the people (i.e., Le Bon and, to some extent, Traverso with his 'strategy for exalting the people's natural virtues').

The objective of this article is to examine and debate the proposition put forth by Laclau that the identity of a group or community is created rhetorically. Alternatively, it will be argued that this operation serves to reaffirm a pre-existing identity. The pre-existing identity in question is constituted by the way in which individuals conceptualise what it means to be human. This encompasses the image of being human that informs their expectations and experiences, as well as their behaviours.

From this perspective, I intend to challenge two of Laclau's key arguments:

1. In the view of the Argentinean philosopher, the act of naming is a process through which social reality is created. In contrast, I argue that the assumption that naming constitutes social reality is an illegitimate step from linguistics to ontology. This is analogous to the

Cartesian ontological argument that the existence of a perfect being is implied by the act of thinking of such a being.

2. In his conceptualisation of populism, particular demands are captured by a particular demand that has been universalised. For instance, following his argument, the anti-vaccinationists who emerged during the pandemic can be seen to have channelled many other demands that were captured by that label. Conversely, I endeavor to demonstrate the ineffectuality of sustaining a rhetorical approach that disregards both the preconceived attitudes and the fundamental comprehension of the human condition shared by these individuals. In the absence of these indispensable elements, the experiences of analogous individual struggles that could justify their categorization as a group would become untenable.

This rhetorical operation, however, as I intend to argue in this article, does not appear to be capable of constructing social reality independently. Rather, it seems to reinforce a previous reality, reinforcing the wills of the subjects to maintain and develop it. This previous reality, which I postulate, is a common anthropological image that alone delimits a potential community of subjects and gives them a particular identity distinguishable from other groups.

2. Laclau on Populism as Generalised Rhetoric

For Laclau, populism, defined in *On Populist Reason* as the construction of ‘the people’ through rhetorical means, is inherently catachrestical—a figurative term used to describe a reality lacking a literal expression. This process transforms ‘a particular people’ into the universal identity of ‘the people’, a phenomenon Laclau refers to as ‘hegemony’,¹ where particularity assumes a universal significance:

If the empty signifier arises from the need to name an object which is both impossible and necessary, from that zero point of signification which is nevertheless the precondition for any signifying process, the hegemonic operation will be catachrestical through and through. As we shall see, the political construction of ‘the people’ is, for that reason, essentially catachrestical.²

Enzo Traverso characterizes populism primarily as a rhetorical device, stating that ‘populism is above all a style of politics rather than an ideology. It is a *rhetorical procedure* that consists of exalting the people’s “natural” virtues and opposing them to the élite—and society itself to the political establishment—in order to mobilize the masses against “the system”’.³ This perspective underscores that populism operates as a rhetorical strategy rather than a substantial political movement tied to a specific group. However, this rhetoric resonates only with individuals who share and reaffirm a common identity. Traverso alludes to this shared identity when mentioning the ‘natural virtues of the people’.

Yet, what precisely does Traverso mean by these ‘natural virtues’? Is he referencing easily exalted passionate traits typically attributed to ‘the people’ in a crowd sense, akin to Le Bon’s view⁴? Or is he pointing to the unique characteristics of different communities or

¹ Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London and New York: Verso, 2005), p. 70.

² Laclau, *On Populist Reason*, p. 72.

³ Enzo Traverso, *The New Faces of Fascism. Populism and the Far Right* (London and New York: Verso, 2019), pp. 15-16. Italics are mine.

⁴ Gustave Le Bon, *The Crowd. A Study of the Popular Mind* (Mineola and New York: Dover Publications, Inc., 2002).

groups that a leader leverages against a common enemy?⁵ If he means the former—exaltable passions of the crowd, with ‘virtue’ interpreted as strength (in its etymological sense)—then this would homogenize the entire community (‘the people’) based on their perceived irrationality. This perspective disregards the individual components of ‘the people’ and the personal search for meaning, even when individuals engage in collective action.

If we understand ‘virtues’ as characteristics, populist discourse appeals to inherent traits of the community. If ‘natural’ means the inherent traits of the community, it refers to what defines their identity. These ‘natural characteristics’ differ from Laclau’s contingent ‘individual demands’ because they are seen as essential. In essence, these virtues are the identity traits of a community, catachrestically referred to as ‘the people’.

Could it be that Laclau was referring to this last point when he described populism as a ‘distinctive and always present possibility of structuration of political life’ understood from a model of ‘generalised rhetoric’?⁶ If so, what might be the implications of understanding populism within the framework of a generalised rhetoric? Firstly, for Laclau, populism is a strategy of ‘constitution and dissolution of any political space’.⁷ It is a strategy that is fundamentally rhetorical, but on which the organisation and performance of the community to which it appeals depends. Laclau, in contrast to Gustave Le Bon,⁸ who believed that the formation of a crowd depends on its perversion of language, understands that the discourse of populism has an inherent rationality. He does not believe that it is a mere manipulation of ‘the people’ through the exploitation of the ‘unfixity of the relation between signify and signifier and the process of overdetermination by which a particular word condenses around itself a plurality of meanings’.⁹ What, then, is the rationale behind populism?

In order to respond, it is necessary to demonstrate, at the very least, what Laclau refers to as the ‘structuration of popular identity’. In light of the intricacies of this author’s approach to the concept of populism, it is necessary to focus on the exposition of what is relevant for the understanding of the relationship between discourse and the identity of a people.¹⁰ Therefore, this paper will proceed directly to the relationship between language and group in Laclau’s theory. According to Laclau, the formation of popular identity is essentially a process of naming, whereby the group is constituted by being named.¹¹ Prior to its naming, there was no group, nor was there a popular identity because there was no unity. It is at the moment of naming that all this emerges. ‘The popular symbol or

⁵ For the concept of ‘antagonism’ in populism and nationalism, see Glenn Bowman, ‘Constitutive Violence and the nationalist Imaginary: The Making of “the People” in Palestine and “Former Yugoslavia”’. In Panizza, F. (ed.) *Populism and the Mirror of Democracy* (London and New York: Verso, 2005), pp. 118-143.

⁶ Laclau, *On Populist Reason*, p.13.

⁷ Laclau, *On Populist Reason*, p. 19.

⁸ Le Bon, *The Crowd. A Study of the Popular Mind*.

⁹ Laclau, *On Populist Reason*, p. 22.

¹⁰ For an intellectual framework of Laclau’s approach to political theory, see Aboy Carlés, Gerardo and Julián Melo, ‘La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau’, *PostData* 19:2 (2014/2015), pp. 395-427.

¹¹ Davide Tarizzo explains Laclau’s naming process in *Political Grammars* (Stanford, California: Stanford University Press), pp. 32-33. The gap between social heterogeneity and political representation is bridged by political names. ‘These unique signifiers are indeed able to create “the society,” “the people,” “the unity of the group,” out of heterogeneous elements’ (p. 32).

identity, being a surface of inscription, does not passively express what is inscribed in it; but actually constitutes what it expresses through the very process of its expression'.¹²

The question of what it means to express, or as Laclau prefers, to name, is of great importance in understanding the nature of social reality. If there is no group as such and no unity, how can anything be named? Laclau's perspective on this question is that the act of naming is eminently a rhetorical act. In doing so, one of the particularities of what is named, the part for the whole, is constituted as universal.¹³ In other words, from the perspective of Lacanian theory as expressed by Slavoj Žižek¹⁴ and Laclau himself¹⁵, the name as an empty signifier is determined by one of its possible meanings and gives pervading content to the remainder of meanings it includes. As Rodolphe Gasché explains, 'in order to occupy the place of the absent fullness of the social system, it is not qua particularity that a specific particular can become dominant as a universal. To be able to inhabit this absent fullness – the empty place of the universal – any particularity competing for that role must void itself of its very particularity. It must approximate, without ever being able to coincide with, what Laclau calls "the absent fullness of society"'.¹⁶ In this manner, populism as a constitutive discourse of 'the people' is the fixation of a name as an empty signifier through which all the particular demands are gathered. This name gives unity to the group, whether it be that of anti-immigrants, the support for philosophy as a school subject, salary raise or climate change. However, in order to make more sense of this, it is necessary to discern what it is that is named.

In essence, the logic of populism, although it is a rhetorical operation, for Laclau, originates from specific demands (*differential logic*), taken as the basic unit of analysis of all politics.¹⁷ When these demands are not met, they are transformed into a popular demand. This demand is not merely an abstraction, as a common denominator, of the particular demands; rather, it represents one of the particular demands as a universal demand, thereby constituting the group and establishing its antagonistic frontier with respect to the entity to whom the demand is directed.¹⁸ For example, at present, those who are commonly referred to as American patriots have taken up the demand against

¹² Laclau, *On Populist Reason*, p. 99.

¹³ The issue of universality reappears in Laclau's work, particularly when trying to redefine political thought following the failure of the Enlightenment project and, notably, its Marxist interpretation. This reflects a broader concern over the diminishing role of politics in contemporary discourse.

¹⁴ If the signifier that makes the quilting of others meaningful is the so-called *point de capiton* (or nodal point), then the object of ideology is the totalisation and symbolises this totalisation. It therefore becomes an object of desire precisely because of what is in it that is more than itself. In other words, the *point de capiton*, by quilting the network of meanings, becomes auto-referential. This is a concept that can be understood with reference to the work of Žižek: 'the *point de capiton* is rather the word which, as a word, on the level of the signifier itself, unifies a given field, constitutes its identity' (Slavoj Žižek. 2008. *The Sublime Object of Ideology*, London and New York: Verso, p. 105). The object-cause of desire is no longer perceived as having its own characteristics and functions or utilities. Instead, it becomes an object of desire for itself to the extent that it concentrates the meanings of the field. Although he begins with a linguistic analysis, he considers ideology to be a quasi-magical process whereby, through the inversion of the *point of capiton*, the new quilting of the network of meanings creates a new reality, a totalisation that is concentrated or symbolised by a concrete object, which has its end in itself.

¹⁵ Laclau, *On Populist Reason*, pp. 102-103.

¹⁶ Rodolphe Gasché, 'How empty can empty be? On the Place of the Universal', in Critchley, S., and Marchart, O. (eds.) *Laclau. A Critical Reader* (London and New York: Routledge, 2004), pp. 17-34 (p. 26).

¹⁷ Arditi, B. (2022). 'Populism Is Hegemony Is Politics? Ernesto Laclau's Theory of Populism'. In: Oswald, M. (eds) *The Palgrave Handbook of Populism* (Cham: Palgrave Macmillan, 2022).

¹⁸ Laclau, *On Populist Reason*, p. 74.

paedophilia. This has resulted in the formation of a group in which other demands are gathered against an elite that is now emerging as the Deep State. In this manner, the group did not exist prior to its designation as such, and therefore it does not name a pre-existing reality. However, by naming the group as the 'patriots', the anti-paedophilia demand is fixed in its empty signifier as the *raison d'être* of the group, its unity and universality. In Laclau's view, this is the procedure to be followed:

The popular subject position does not simply express a unity of demands constituted outside and before itself, but it is the decisive moment in establishing that unity. That is why I said that this unifying element is not a neutral or transparent medium. If it were, whatever unity the discursive/hegemonic formation could have would have preceded the moment of naming the totality (that is to say the name would be a matter of complete indifference). But if —given the radical heterogeneity of the links entering into equivalential chain— the only source of their coherent articulation is the chain as such, and if the chain exists only in so far as one of its links plays the role of condensing all the others, in that case the unity of the discursive formation is transferred from the conceptual order (logic of difference) to the nominal one.¹⁹

It is first necessary to acknowledge that for Laclau, populism and the concept of the people are based on a rhetorical and therefore linguistic construction. Consequently, the significance of naming in Laclau's conceptualisation is evident. It is in the act of naming that the reality of the group is constituted. It is accurate to note that Laclau is meticulous in his explanations, emphasising that while particular demands are included in the constitution of the group, they become less clear when channelled by the universal demand of the group. Consequently, according to Laclau, the constitution of the popular identity results in a gain in *extension* but a loss in *intension* with respect to the particular demands: 'Popular identity becomes increasingly full from an extensional point of view, for it represents an ever-larger chain of demands; but it becomes intensionally poorer, for it has to dispossess itself of particularistic contents in order to embrace social demands which are quite heterogeneous'.²⁰ These demands are not only what appear to connect populism with the existence of individuals, but also what guarantee the heterogeneity of the group, thus preventing the absolute identity of individuals from being established through universal demand.²¹ Despite the existence of individuals and their particular demands, the popular identity of the group as such is constituted solely through the rhetorical operation, that is, from the 'conceptual order to the nominal one'.²² The shift from linguistic to ontological concerns me, particularly in the absence of a potential community of individuals who would share the same claims prior to their fixation through populist discourse.

3. Rhetoric Versus Ontological Constitution of 'the People'

3.1. The Popular Demand as a Condensation of Meaning

¹⁹ Laclau, *On Populist Reason*, pp. 99-100. For Laclau the heterogeneity of the social is the Lacanian Real, what cannot be grasped. See Paula Biglieri and Gloria Perelló, 'The Names of the Real in Laclau's Theory: Antagonism, Dislocation, and Heterogeneity', *Filozofski vestnik* 32:2 (2011), pp. 47-64.

²⁰ Laclau, *On Populist Reason*, p. 96.

²¹ As Mark Devenney points out, from *On Populist Reason* onwards, Laclau will identify democratic practices with the pursuit of this universal (extra-institutional, populist) demand, and not with the electoral process (institutional). 'Demands, Articulation and Radical Democracy' (pp. 306-311). In Devenney, M., Howarth, D., Norval, A. *et al.* 'Ernesto Laclau'. *Contemporary Political Theory* 15, (2016), pp. 304-335 (p. 309). Gerardo Aboy Carlés assesses the limits and paradoxes of the relationship between populism and liberal democracy in 'Populismo y democracia liberal. Una tensa relación', *Identidades* 2:6 (2016), pp. 5-26.

²² Laclau, *On Populist Reason*, pp. 99-100.

It seems to me that there may be a qualitative leap in the passage from particular demands to popular identity that is not sufficiently explained in Laclau. Perhaps this is because it is an impossibility to explain this transition from a linguistic level to a level that claims to be ontological. This suggests that in order for the identity of the group to be expressed through some of its demands, it would have to be prior to the nominal constitution and perhaps also to the actual constitution of the group. It would be challenging to explain how individuals come together to form a group if there is no shared identity.²³ It could be said that what identifies them does not arise from language or even from their coming together in demonstration (such as the Tahrir Square protests, Occupy Wall Street, etc.). Rather, it could be argued that the latter happens because their individuals already identify with a certain way of being and acting, which in any case becomes reflective knowledge when they come together and name the group. I would like to suggest that the constitution is not linguistic, but ontological. This means that it is the result of an identification of each individual with a shared image of being human (which is consistent with Laclau's critique of Marxist class essentialism).²⁴ This then passes into their reflective consciousness, driven by the experienced impossibility of realising it in their society.

Language is an important factor in this discussion.²⁵ It can reinforce a sense of continuity and stability, encouraging people to persevere in their current behaviour and identities. It could be said that language is a means through which individuals – who are potential community members – can collectively reaffirm their desire to act in a certain way in the world, in relation to an actual community. This process of reaffirmation occurs when individuals come together and name their group. In this way, their potential community becomes an actual one. By naming it, they reaffirm their shared identity and make it possible for other potentially communitarian subjects to unite. This could be individuals who, while identifying with the same image, do not currently constitute an actual community of interpersonal relations, or those who, while identifying with the same image, have not yet experienced the impossibility of realising it in the world they live in. It is this shared experience of impossibility that motivates individuals to unite with others who, similarly, recognise themselves as co-subjects.

In order to illustrate the process by which individual (democratic) demands are transformed into a common (popular) demand and from there into a popular identity reconfigured by rhetorical discourse and condensed into one of its names, Laclau uses the imaginary case of immigrants who, on arriving in their new locality, begin to raise individual demands in the face of concrete difficulties. These difficulties are only transformed into a popular demand when they are not satisfied by the authorities. Although this case is purely hypothetical, it is thought to correspond 'pretty well to a situation widely experienced in Third World countries'.²⁶ In his writings, Laclau offers the following insights:

²³ We cannot forget that in the process of conceptualising 'the people', Laclau took the Marxist concept of class as a point of reference, antagonistically against the ruling elite, especially in his early work, *Politics and Ideology in Marxist Theory* (1977). For an understanding of the development of his definition of populism, see Ruiz Sanjuan, César, 'The Development of the Concept of Populism in Laclau's Political Theory'. In Fragio, Alberto and Ros Velasco, Josefa (eds.), *Contemporary Approaches in Philosophical and Humanistic Thought* (Rome: Aracne Editrice, 2017), pp. 89-108.

²⁴ Ruiz Sanjuan, 'The Development of the Concept of Populism in Laclau's Political Theory', p. 96.

²⁵ On the Lacanian foundations of Laclau's conception of language, see Yannis Stavrakakis, *Lacan and the Political* (London and New York: Routledge, 2002), in particular, chapter 1, 'The Lacanian subject: the impossibility of identity and the centrality of identification'. For Laclau's relation to psychoanalysis, see David Howarth, 'Laclau and Psychoanalysis: An Appraisal' (pp. 312-318). In Devenney, M., Howarth, D., Norval, A. et al. 'Ernesto Laclau'. *Contemporary Political Theory* 15, (2016), pp. 304–335.

²⁶ Laclau, *On Populist Reason*, pp. 73.

Think of a large mass of agrarian migrants who settle in the shantytowns on the outskirts of a developing industrial city. Problems of housing arise, and the group of people affected by them request some kind of solution from the local authorities. Here we have a *demand* which initially is perhaps only a *request*. If the demand is satisfied, that is the end of the matter; but if it is not, people can start to perceive that their neighbours have other, equally unsatisfied demands –problems with water, health, schooling, and so on. If the situation remains unchanged for some time, there is an accumulation of unfulfilled demands and an increasing inability of the institutional system to absorb them in a *differential way* (each in isolation from the others), and an *equivalential relation* is established between them. The result could easily be, if it is not circumvented by external factors, a widening chasm separating the institutional system from the people.²⁷

If I may, I would like to take the same case and expand on it from the perspective I have outlined above. I believe this is a good example and that Laclau is right in suggesting that popular demand is driven by unsatisfied individual demands. However, I feel that, while anchored in his materialism, he may have missed the point that the demands arise from a difficulty that is only experienced as such according to a non-visible but fundamental element: the transcendental image that these subjects share of what it is to be human. It could be said that difficulties arise from the superimposition of an anthropological image and certain conditions in the world that make its realisation possible or impossible. It is therefore understandable that those who share the same human image will experience similar difficulties, which are simply occasional obstacles to realisation. It seems that the migrants in Laclau's example experience difficulties with schooling and health. This could imply that the new locality and perhaps its inhabitants do not provide the conditions for the realisation of this image. It could be said that only for certain subjects could schooling be a real difficulty or obstacle to their lives. This would not be the case, for example, in tribes or communities where children from an early age are part of the labour force. This could involve boys helping with hunting; girls gathering firewood and fruit to ensure their livelihood. An example of this is the Yanomami, an Amazonian tribe whose form of life is portrayed in Helena Valero's account.²⁸ It would be remiss not to mention the 'non-formal education' of the Aeta of the Philippines, an indigenous tribe on the Luzon Island. They are illiterate and lead a collective sort of life. It could be said that schooling was not much needed until 1984, when they felt that it would facilitate their inclusion in the Philippine urban society. Their current 'literacy programme is integrated into community education and activities, which encourages the inclusion of indigenous people in adult learning, and thus also the development of active citizenship, empowerment, an evolving community and the preservation of the Aeta culture'.²⁹

My point is that education was perceived as necessary when changes to their form of life occurred and a new image of being human was introduced. Nevertheless, many chose to return to their previous lives on the mountain.³⁰ It could be said that education was not a requirement of their human image in the same way that it is understood today in the globalised world. This is not to say that there were no educational institutions or that

²⁷ Laclau, *On Populist Reason*, pp. 73-74.

²⁸ Ettore Bioca, *Yanoáma. Dal Racconto de una donna rapita dagli Indi* (Bari: Leonardo da Vinci editrice, 1965).

²⁹ Nives Ličen, Katja Lihtenvalner, Vesna Podgornik, 'The non-formal education and migration of the Aeta, an indigenous tribe in the Philippines', in *Anthropological Notebooks* 18:3 (2012), pp. 25-40 (p. 25).

³⁰ Nives Ličen, Katja Lihtenvalner, Vesna Podgornik, 'The non-formal education and migration of the Aeta, p. 29.

education was not valued, but rather that it took a different form. Since it is not a requirement, it is not clear that its absence or scarcity can be experienced as a difficulty. Therefore, it does not seem likely to become a demand to be satisfied by the leaders.

3.2. *The Shared Image of Being Human and the Identity Community. A Phenomenological Standpoint.*

In this context, it can be argued that the demands presented in Laclau's example have the potential to become popular demands due to the existence of a transcendent image of the human being that these subjects share. This image serves to dictate the behaviour and expectations of a given community. Furthermore, given that this image configures the intersubjective consciousness of these subjects and their identity, any rhetorical process must begin with this identity. This is because the concept of 'the people' is generated in the background of a potential community, which unites in order to reaffirm its will to persist in its way of being. For the latter, populist discourse is required. The 'equivalences' of the demands Laclau refers to are maintained, however, because any potential difficulties stem from a specific impossibility of the same anthropological image and therefore of the same form of life that they hope to realise in that part of the world.³¹ The concept of 'equivalences' is central to Laclau's argument. However, it is important to note that these equivalences are not simply a matter of similarity. Rather, they are characterised by a shared sense of dissatisfaction among the subjects involved. This raises the question of whether it is possible to identify with the demands of others whose difficulties are fundamentally distinct from one's own. The underlying assumption seems to be that there is a certain empathy with those others who are suffering these difficulties. However, can one genuinely feel empathy with those with whom they do not identify, with those whose suffering is so unimaginable that it defies comprehension? One might posit that the fact that they are human is sufficient to elicit empathy.³²

The question remains whether this is indeed the case. If it were, then the union of these subjects would encompass all the demands of all human beings in one demand, an interesting proposition that nevertheless requires substantiation. The migrants in the example experience difficulties with which citizens of advanced societies in Europe and America could unite into a single community that would become 'the people'. It must therefore be asked whether the subjects in Europe or America experience difficulties with which equivalence can be established. If rhetorical discourse is thought to create popular identity, then some of these latter questions may be considered viable. However, the construction of such an identity would be completely removed from the particular difficulties and even more so from the real or factual identities of its constitutive members, as they realise distinct forms of life each with their own difficulties.

The possibility of establishing equivalences between claims is predicated on the existence of a shared identity that is manifested in analogous ways in the world. The concept of

³¹ For a deeper insight on these concepts, see Daniel Rueda Garrido, *Being and Power. A Phenomenological Ontology of Forms of Life* (Delaware: Vernon Press, 2024).

³² 'Empathy is not a mediate experience in the sense that the other would be experienced psychophysical annex to his corporeal body but is instead an immediate experience of others'. Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitutions*, Volume 3 of *Collected Works* (Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000), pp. 384-85. Empathy is essential for understanding the emotions that Ricardo Laleff Ilieff discusses in 'La afectividad organizada. De la teoría de la guerra de Maquiavelo a la teoría del populismo de Laclau', *Ingenium* 16 (2022), pp. 47-58. I believe it is crucial to populism and to the defense of a community's identity, actions, and feelings. However, to connect with these emotions, we must recognize the identity and core values that the members of the community have established for themselves.

'analogy'³³ may prove useful in elucidating the points previously discussed. In this context, Sartre, whom I consider a primary source, defines the analogue as a mental image with respect to its intentional object. The mental image of a horse is analogous to the real horse. The images themselves are the matter and form of our consciousness. Husserl's distinction between matter (or *hylé*) and form is followed here. Matter can be physical or psychical, while form is always that of being a representative entity. Form is thus the form of the image, which is to be an analogue of the object to which it is intentionally directed. The relationship between the image and object can be described as the intentionality of consciousness. Consequently, the description of images is the description of how consciousness, in terms of 'complex structures', 'intends certain objects'³⁴ that are absent.

The image is an act which envisions an absent or non-existent object as a body, by means of a physical or mental content which is present only as an 'analogical representative' of the object envisioned. The specifications are determined by the material, since the informing intention remains the same. We shall therefore distinguish between images whose material is borrowed from the world of things (images of illustrations, photos, caricatures, actor's imitations, etc.), and those whose material is borrowed from the mental world (consciousness of movement, feelings, etc.).³⁵

In particular, Sartre claims that the mental image is one whose matter is psychic. A painting of a horse would also be an image, but in this case, its matter would be physical. However, it shares the horse's form or its intentional consciousness, and is therefore its analogue. Conversely, Sartre posits that in the actor's imitation, the gestures, actions, and affections exhibited are analogous to those of the fictitious character being imitated. 'It is not the character who becomes real in the actor, it is the actor who becomes unreal in his character [*c'est l'acteur qui s'irréalise dans son personnage*].'³⁶ Thus, by emulating the actions that we identify with, we become 'unreal' (related to the French *irréel*, which is related to the imagination) through their analogues, and we are possessed by their unreality. Consequently, if images are analogous to real objects, actions, insofar as they seek to embody a character, are analogous to the image of this character. It follows that the image is as much an analogue with respect to its object as the human action is with respect to the image of the human being it seeks to incarnate. Consequently, by imitating it, we become possessed by it. Therefore, when this image is shared by several subjects, their actions are equally analogous.

³³ Contrast with the idea of the analogical or analectical logic of the philosophers of liberation. Enrique Dussel wrote: 'Llamamos "universalidad analógica" el "todo" de la humanidad futura unificada en la diversidad de sus partes integrantes, donde cada una, sin perder su personalidad cultural pueda sin embargo participar de una comunicación sin fronteras de cerrados nacionalismos' [We call "analogue universality" the "whole" of the future humanity unified in the diversity of its constituent parts, where each one, without losing its cultural personality, can nevertheless participate in a communication without borders of closed nationalisms]. See Enrique Dussel, *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (Salamanca: Editorial Sígueme, 1974), p. 196. Dussel's concept of analogy presupposes a prior logical totality, without which there would be no analogous parts. That totality is humanity or human nature. Once the latter is called into question, and rather different and irreconcilable ways of being human (forms of life) are postulated, analogy can only occur within each of these distinct communities. Thus, I bring here the same argument deployed against Ernesto Laclau's use of 'analogous needs' as the constitutive substratum of 'the people' in the populist discourse.

³⁴ Jean-Paul Sartre, *The psychology of Imagination* (New York: Philosophical Library, 1948), p. 8.

³⁵ Jean-Paul Sartre, *The psychology of Imagination* (New York: Philosophical Library, 1948), p. 26.

³⁶ Jean-Paul Sartre, *The psychology of Imagination* (New York: Philosophical Library, 1948), p. 278.

One might inquire as to the specific characteristics that unite the two actions in question and render them analogous to the same anthropical image. As previously stated, Husserl's distinction can be applied to the image and its analogues. All analogues have matter and form. Matter is what differentiates the actions performed by two co-subjects. Form, however, is what unites them as analogues of the same anthropical image. Form is the fundamental element that defines the entirety of the image of being human as a transcendental consciousness, and thus of all its actions, which constitute a form of life. The fact that these realisations of the anthropical image are 'analogues' implies that they are not identical. Each subject realises the image with its own particularities, which derive from its first-person experience, from its centre of subjectivity or 'I' with respect to the relative others of its community. Moreover, the fact that these disparate realisations are 'analogues' implies that their inherent difficulties are also diverse but analogous. The question thus arises as to what makes them analogous. This is the same question that could be posed to Laclau: what is it that makes the demands equivalent? As previously stated, the assumption that such an analogy is based on demands expressing difficulties in a general manner and that these are unrelated to expectations is untenable. Expectations are shaped by the context of what is considered normal and therefore necessary in a given community. Otherwise, the argument of equivalence of difficulties would potentially apply to all individuals on Earth and potentially to other living beings. The argument presented thus far suggests that the analogy in question can only be derived from the fact that they are diverse manifestations of a *shared image of being human* and the *expectation of the same form of life* lived in the first person. And that implies an ontological difference³⁷ between that image and its analogue realization.

Let us consider, for example, a group of artists whose primary motivation is artistic expression. These artists seek to convey their inner world through their aesthetic work. This implies that they are not artists for another purpose, but that their purpose is art for art's sake. These authentic artists are able to identify with the concept of the human being as an artist even before they have had the opportunity to interact with one another. In this state prior to the constitution of the group, they are already a potential community. The act of meeting and naming the group serves to reinforce their sense of belonging to the community, thereby reinforcing their collective identity and commitment to maintaining their shared identity. Should this group of artists espouse the art and lifestyle of another artist or artists as their exemplars, the latter will constitute their elite.

Consequently, these artists actualise not only their leaders but also their antagonist. As Laclau correctly asserts, this occurs when subjects become reflectively conscious as the subject of an actual community.³⁸ In this process, subjects delimit themselves with respect

³⁷Laclau's ontological difference is that between the heterogeneity of social reality and the political entity rhetorically constructed as 'the people'. See Oliver Marchart, 'Politics and the Ontological Difference. On the "Strictly Philosophical" in Laclau's work', in Critchley, S., and Marchart, O. (eds.) *Laclau. A Critical Reader* (London and New York: Routledge, 2004), pp. 54-72.

³⁸ In 'Laclau's Political Ontology', Yannis Stavrakakis asserts that 'Populism is the clearest expression of the logic of antagonism, which is the defining feature of the political', in Devenney, M., Howarth, D., Norval, A. et al. 'Ernesto Laclau'. *Contemporary Political Theory* 15, (2016), pp. 318-324 (p. 320). For Biglieri and Cadahia, populism as a political ontology implies the 'logic of antagonism', which, although plural, has the possibility of becoming only two: those on the bottom, which are revealed as dispossessed and excluded by those on top: 'But we should not lose sight of the fact that there is always the possibility that the multiplicity of antagonisms, at some point, becomes simplified around two chains of equivalence (the people versus their enemies) dichotomously dividing the social space' (p. 17). This last possibility is for the mentioned authors what populism is really about. Paula Biglieri and Luciana Cadahia, *Seven Essays on Populism* (Cambridge: Polity Press, 2021). But if populism is a rhetorical strategy, then that social being which is presented as antagonistic to another in Laclau's political ontology is likewise a construction of rhetorical discourse, encompassing a heterogeneous multiplicity. This heterogeneity presents the difficulty that its elements are also confronted, because its constitutive communities are not

to all that is not them, the rest of society, the non-subjects, and that which is either to be resisted or assimilated: 'This division presupposes (...) the presence of some privileged signifiers which condense in themselves the signification of a whole antagonistic camp (the "regime", the "oligarchy", the "dominant groups", and so on, for the enemy; the "people", the "nation", the "silent majority", and so on, for the oppressed underdog'.³⁹ Laclau posits that popular identity and its antagonist are the result of this operation of condensation⁴⁰ of a universal meaning into a privileged signifier. However, I do not believe that this operation has value unless it is based on a prior identification with a particular image of being human and the actions and attitudes that are necessary for this. Otherwise, such a community could not present itself as 'the people', that is, those who represent 'humanity' in its 'truest state'. The spontaneous coincidence in an encounter, meeting or demonstration presupposes such identification.

The rhetorical strategy alone can only create labels that would be negated by the behaviour of the subjects if they are not already persuaded, that is to say, identified with the shared image of the human being by which all particular demands are understood to be equally necessary. In this case, condensation does not have an ontological function of creating reality; rather, it serves as an instrument for the subjects' own reaffirmation. In a particular demand, it condenses their form of life and thus their shared way of being and acting. It is necessary to challenge a widely held belief that has emerged since the linguistic turn of the 20th century.⁴¹ This belief posits that a name creates a reality. For instance, it is commonly assumed that to speak of human rights implies that one has such rights. However, it is the actions with respect to others that constitute the right.

4. Conclusion

I would like to propose that we reconsider the concept of populism. I have argued above that populism is not a rhetorical strategy that constitutes group identity. Rather, it is the reaffirmation of a prior identity, and therefore not limited to appeals to national or large-scale communities. It could also be used to reassert any *potential* community, whether or not it is constituted as an *actual* community. It may be the case that the more obstacles one encounters in expressing one's identity, the more one needs to reinforce one's resolve. In conclusion, populism can be defined as rhetorical discourse directed (or self-directed) at a community of subjects with the intention of asserting its identity. The *actual* community or group is formed around that identity. An identity can be thought of as an image of a human being shared by several subjects, as well as the experience of that image in the first person, from the perspective of the 'I'. It could be suggested that heterogeneity is a given from the moment we introduce the consciousness of the subject who embodies with his

only hindered by the capitalist elite, but by elites of other forms of life and ways of being such as the religious in Arab countries (Afghanistan, Iran, Yemen, etc.) or the subjection of individual freedoms to the interests of the state as in countries such as Russia, North Korea and China. In every one of these situations, the real obstacle is not merely the 1% denying the other 99% a decent life. The root of their dissatisfaction lies in their own form of life, which continuously demands more from people. These individuals are often pressured to conform to an imposed image of being human that they can never fully attain. This creates a feeling of inadequacy, making them believe they will never be considered good citizens. Of course, the obstacle can also come from the imposition of the hegemonic form of life on a community that does not identify with it, as was the case of the Gypsies in Europe for centuries, or the dalit in the Hindu caste system. Who are 'the people' in these cases? Can there be equivalence in their claims? For an assessment of the related concepts of equivalence and difference in Laclau's political theory, see Gerardo Aboy Carlés y Julián Melo, 'Equivalencia, sobredeterminación, política', *Pensamiento al margen* 10 (2019).

³⁹ Laclau, *On Populist Reason*, p. 74.

⁴⁰ Laclau, *On Populist Reason*, p. 87.

⁴¹ In this sense, the Laclau of *On Populist Reason* was particularly influenced by Wittgenstein's language games, Derrida's post-structuralism and Lacan's symbolism. Ruiz Sanjuan, 'The Development of the Concept of Populism in Laclau's Political Theory', p. 98.

actions in the world an image shared with other subjects but who does not confuse himself with them because he acts from the 'I'. He regards the other subjects as relative others, and simply experiences the embodied human image from his self-consciousness or 'I'.

In light of this, it might be helpful to think of populism as a form of rhetoric that addresses a specific community in order to unite it in opposition to perceived limitations within the present context. This does not imply that all forms of propaganda are populist, although it could be argued that all populist discourse is propaganda. For the latter permeates the discourse of the subject who needs to assert themselves and precedes it, because it is within their reach, or to be found and appropriated by the subject. Consequently, if all populism is propaganda, then everything that is not propaganda is not populism. It would be inaccurate to suggest that populism is simply one strategy among others. Rather, it represents a strategy by which communities reaffirm their identity and existence through discourse. This could be resistance to the assimilation of alternative forms of life by other elites, or alternatively, an assertion of the populists' own ontological status and interests vis-à-vis the very elite they follow.⁴²

In the first case, it could be said that the elite directs propaganda to 'the people' against the opposing elite. In the second case, it is a representative of 'the people' who, in an unexpected and spontaneous manner, emerges from the potential community and facilitates the gathering of the real community. This individual, who stands out from the elite and from the followers, may be able to bring together by his action or speech into a 'real community' the subjects who shared a prior identification. This suggests that, in contrast to Sartre's vision, the representative does not bring together the heterogeneous multiplicity gathered there through their action (the third party, not yet reflectively fused with its relative-Others),⁴³ but that the subjects were already a potential totality that needed to become aware of themselves. The act or discourse of the representative serves to concentrate the necessary revulsive force for 'the people' to bring the image of the human being they share into reality. I believe that my analysis tangentially leads to the suggestion that Sartre's position is not entirely accurate. In his view, the formation of the group is spontaneous and ephemeral, and it is therefore open to the possibility of either fading away or becoming fixed. This could potentially result in the loss of its essence.

In this article, I have put forward a different perspective to that of Laclau. I have argued that the group is born of a shared image of the human being (his behaviours, values, emotions, etc.). Without this image, there would be neither equivalent difficulties nor the

⁴² In this sense, if my notion of populism is closer to that of Laclau and Traverso, without actually coinciding, it is also very far from the conception of Takis Pappas, for example. For this author, populism is a way of doing politics within the democratic system, and more precisely, an illiberal way of performing and engaging in democracy: 'Populism is always democratic but never liberal (...) what populism is (democratic illiberalism) and what it is not (either political liberalism or autocracy)'. In Takis Pappas, *Populism and Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2019), p. 35. This means that for him there is no room for populism in non-democratic authoritarian systems or dictatorships. Clearly, it seems that for Pappas populism is a fully-fledged political system in itself, such as the corruption of the liberal democratic system and rather a sort of authoritarian form of democracy. But is there no populism outside the democratic political system? This definition seems to reduce to the political regime or mode of governance, a phenomenon that I consider inherent to the form of life (a mode of its propaganda) as ontologically prior to its institutionalisation by a regime.

⁴³ Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason. Volume 1* (London and New York: Verso, 2004), p. 371. The French author explains that 'it is on this basis that his own action as sovereign (simultaneously unique and shared) lays down its laws in him and in everyone merely by its development. Just now, he was fleeing because everyone else was fleeing. Now he shouts, 'Stop!', because he is stopping and because stopping and giving the order to stop are identical in that the action develops in him and in everyone through the imperative organisation of its moments.' (p. 371).

possibility of uniting in an actual community in which the members recognise their demands as analogous with respect to that form of life they are trying to realise.

Funding: This research received no external funding.

Institutional Review Board Statement: None

Informed Consent Statement: none

Acknowledgments: none

Conflicts of Interest: The authors declare no conflict of interest.

Advertising and the Ordinary Concept of Fairness: A Philosophical Perspective

Adriano Zambon^{1*}

¹ University of Siena; adriano.zambon@unisi.it

* Correspondence: adriano.zambon@unisi.it.

Abstract: The main aim of this paper is to explore whether the ordinary concept of fairness can be applied directly to advertising and, if so, what that application requires. After illustrating John Rawls's idea of justice as fairness and the application of his theory of justice to advertising, the paper focuses on the origin of this idea by describing H. L. A. Hart's analysis of the concept of fairness. The question of whether the concept of fairness that emerges from Hart's analysis can be directly applied to advertising is then considered in the light of a discussion of the impact of advertising on consumer autonomy: can we say that, in some sense, certain types of advertising of goods or services impinge on their recipients' autonomy and, if so, that the burden they impose benefits other market participants? An affirmative answer to this question means that the concept of fairness resulting from Hart's conceptual analysis can be directly applied to these types of advertisements for goods or services and can be used to support restrictions on them.

Citation: Zambon, Adriano. 2026. Advertising and the Ordinary Concept of Fairness: A Philosophical Perspective. *Etica & Politica / Ethics & Politica* XXVIII: 1. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/38464>

Received: 03/04/2025
Accepted: 08/07/2025
Published: 30/04/2026

Publisher's Note: E&P stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Keywords: advertising, fairness, autonomy, H. L. A. Hart, John Rawls.

1. Introduction

The concept of fairness plays a significant role in the regulation of advertising. One of the most obvious examples of this is probably the reference to fairness as a requirement for advertising in Directive 2005/29/EC on unfair business-to-consumer commercial practices in the EU internal market. Recital 6 of this Directive explicitly states that this Directive approximates the laws of the Member States on "unfair commercial practices, including unfair advertising, which directly harm consumers' economic interests and thereby indirectly harm the economic interests of legitimate competitors". The notion of fairness as used by lawmakers may differ, of course, from the notion of fairness that would emerge from a conceptual analysis based on ordinary uses of the term¹. It is not my intention to review the meanings ascribed or ascribable to the term 'fairness' or to terms that translate it into languages other than English, as all these terms are used by different lawmakers. The main aim of this paper is instead to shed light on whether the concept of fairness, as it emerges from the kind of conceptual analysis I have just mentioned, can be applied directly to advertising, and what it requires if it is directly applied to advertising.

I will proceed as follows. In the second section, I will focus on what is probably one of the most important instances of the application of the concept of fairness to advertising in philosophy, namely John Rawls's application of his theory of justice to product advertising. The fact that Rawls's argument involves a distinction between two types of product

¹ The ordinary uses of a linguistic expression are here intended as the uses of that linguistic expression that do not necessarily occur in lawmakers' discourse.

advertising will allow me to describe the distinction between informative and persuasive advertising of goods or services. After explaining why Rawls's can be regarded as an indirect application of the concept of fairness to advertising, I will turn to the origin of the ideas involved in this application. Therefore, in the third section, I will turn to H. L. A. Hart's analysis of the concept of fairness. This concept is involved in Hart's ideas on what he calls the mutuality of restrictions, which inspired the characterization of the principle of fairness as presented by Rawls in *A Theory of Justice*. Hart's analysis of fairness, especially as presented in *The Concept of Law*, is the kind of analysis that I am interested in, that is, an analysis that takes as its starting point ordinary uses of the adjectives 'fair' and 'unfair'. In the fourth section, equipped with the notion of fairness as it emerges from Hart's conceptual analysis, I will focus on the question of whether the advertising of goods or services results in a burden for some of the market participants, because, as I will make clear, we must answer this question if we wish to directly apply this notion to advertising. To address this question, I will appeal to the distinction between persuasive advertising and informative advertising introduced in the second section and consider an argument against persuasive advertising based on a certain notion of consumer autonomy proposed by Roger Crisp. After discussing this notion, I will argue that a certain type of persuasive advertising of goods or services does indeed result in a burden for its recipients. In the fifth section, I will tackle the problem of whether some other market participants benefit from the burden imposed by the type of advertising of goods or services described in the previous section. On conceptual grounds, I will then exclude the possibility of a mutuality of burdens in the field of advertising. Finally, in the sixth and last section, I will show what conclusions can be drawn from the exclusion of this possibility: they can be regarded as the consequences of directly applying the concept of fairness, as it emerges from Hart's analysis, to the field of advertising.

2. Rawls's application of fairness to advertising

An important application of fairness to advertising can be found in Rawls's "The Basic Liberties and Their Priority". In order to understand the features of the application I am referring to, it is first necessary to illustrate, albeit briefly, the main points of Rawls's famous theory of justice.

First, Rawls rejects the idea that one should avoid making any distinction between the concept of justice and the concept of fairness. He claims that the two notions are not the same. Precisely because they are different notions, it is possible to say, as Rawls does, that the concept of fairness is fundamental to the concept of justice: if the two notions were not distinguished, it would be meaningless to claim that one of them is fundamental to the other. Justice as fairness, then, is justice from the point of view that makes one see that the concept of fairness is fundamental to the concept of justice. And the reason why Rawls regards the former concept as fundamental to the latter concept is that, in his view, the concept of fairness

relates to *right* dealing between persons who are cooperating with or competing against one another [...]. The question of fairness arises when free persons, who have no authority over one another, are engaging in a joint activity and amongst themselves settling or acknowledging the rules which define it and which determine the respective shares in its benefits and burdens. A practice will strike the parties as fair if none feels that, by participating in it, they or any of the others are taken advantage of, or forced to give in to claims which they do not regard as legitimate².

² Rawls 1958: 178 (emphasis added).

This implies that each participant in a practice has a conception of legitimate claims that, according to her, it is reasonable both for the other participants in that practice and for herself to acknowledge. The consequence of this is that

[a] practice is just or fair [...] when it satisfies the principles which those who participate in it could propose to one another for mutual acceptance under the afore-mentioned circumstances. Persons engaged in a just, or fair, practice can face one another openly and support their respective positions, should they appear questionable, by reference to principles which it is reasonable to expect each to accept³.

This explains why Rawls thinks that the principles of justice should be chosen in an original position in which persons are placed behind what he describes as a veil of ignorance. That veil ensures that in the original position

no one knows his place in society, his class position or social status, nor does any one know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like. I shall even assume that the parties do not know their conceptions of the good or their special psychological propensities⁴.

It is clear that, behind the veil of ignorance, no one is advantaged or disadvantaged in the choice of the principles of justice, so it is reasonable to expect anyone in that position to accept the principles chosen. This, as Rawls says in *A Theory of Justice*, “explains the propriety of the name ‘justice as fairness’: it conveys the idea that the principles of justice are agreed to in an initial situation that is fair”⁵. Two of the principles of justice agreed upon in the initial situation are extremely important. Rawls qualifies them as the two principles of justice for institutions and defines them as follows⁶:

1. each person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic liberties which is compatible with a similar scheme of liberties for all;
2. social and economic inequalities must meet two conditions. First, they must be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; second, they must be to the greatest benefit of the least advantaged members of society.

Bearing in mind all the points made so far, it is possible to understand Rawls’s view of advertising. An important part of this view is the distinction between two kinds of advertising for products. According to Rawls, one kind of product advertising is that “which contains information about prices and the features of products used by knowledgeable purchasers as criteria of evaluation”⁷. From this kind of product advertising he distinguishes

3 Rawls 1958: 178. Rawls adds that in ordinary speech “fairness applies more particularly to practices in which there is a choice whether to engage or not (e.g., in games, business competition), and justice to practices in which there is no choice (e.g., in slavery)” (Rawls 1958: 179). But, Rawls adds, the fact that in a practice there is no choice does not mean that one cannot apply fairness to that practice: one can always propose and acknowledge “principles to one another supposing each to be similarly circumstanced; and to judge practices by the principles so arrived at is to apply the standard of fairness to them” (Rawls 1958: 179).

4 Rawls 1999: 11.

5 Rawls 1999: 11.

6 I present these two principles as they can be found in Rawls 2005: 291, because Rawls’s view of advertising, which is strongly connected with the two principles, is presented in the same text.

7 Rawls 2005: 364.

market-strategic advertising [of products], which is found in imperfect and oligopolistic markets dominated by relatively few firms. [...] In these cases consumers are usually unable to distinguish between the products of firms except by rather superficial and unimportant properties; advertising tries to influence consumers' preferences by presenting the firm as trustworthy through the use of slogans, eye-catching photographs, and so on, all designed to form or to strengthen the habit of buying the firm's products⁸.

Rawls's distinction seems to be an instance of a more general distinction between non-persuasive and persuasive advertising of goods or services. In order to understand this latter and more general distinction, it is necessary to note that an instance of advertising of a good or service may have two different elements at the same time:

1. "an informative content which brings to the attention of the potential buyer the type of commodity or service for sale, its quality, serviceability, usefulness and price"⁹;
2. "a persuasive element [...] which encourages a decision to purchase"¹⁰.

The presence of the second feature in an instance of advertising of a good or service means that this instance of advertising aims to persuade its audience to purchase a good or service. There may be instances of advertising of goods or services that have only the first of these two features: they have an informative content and at the same time lack the persuasive element. As John Kenneth Galbraith notes, "a certain amount of advertising, that of the classified ads and the department store displays, has no great purpose beyond that of conveying information – of advising the public that a particular person or enterprise has a particular item for sale and at what price"¹¹. It seems impossible that there could be an instance of advertising of a good or service characterized by the second feature alone. Such an instance of advertising would aim to persuade its audience to purchase a particular good or service without providing its recipients with information about that good or service¹². However, this is not a problem if one wishes to maintain the distinction between persuasive advertising and informative advertising of goods or services: it is sufficient to recognize that certain instances of advertising of goods or services have the persuasive element (intended as an element that encourages the consumer's decision to purchase a good or a service) and that other instances of advertising of goods or services do not have the persuasive element; while the former instances are instances of persuasive advertising, the latter instances are instances of informative advertising. A more serious obstacle to the application of a tenable distinction between persuasive and informative advertising of goods or services is, therefore, the idea that it is impossible for there to be instances of advertising of goods or services which are characterized only by the first feature (that is, the informative content). This idea can be justified by the claim that "[e]ven the simplest sign can have an emotional appeal to somebody"¹³. It should be noted, however, that this does not make it impossible to imagine a situation in which a simple sign does not have an emotional appeal to anyone. If this is correct, then the idea of informative advertising of goods or services remains admissible¹⁴.

8 Rawls 2005: 364-5.

9 Duggan 1977: 50.

10 Duggan 1977: 50.

11 Galbraith 2007: 252.

12 Cf. Santilli 1983: 33: "Even [...] the most crude efforts at seduction such as commercials for sun-tan lotions can have some informational content".

13 Santilli 1983: 33. This leads Santilli to the general claim that "[p]robably no advertisement can be said to be purely informative" (Santilli 1983: 33).

14 One might also claim that it is impossible for instances of advertising characterized by the first feature alone to occur "[b]ecause informative advertisements, like the purely descriptive ads of the classified section of a newspaper or in the yellow pages, always contain a hidden conclusion: 'You should get X', 'X is good', or something along these lines" (Villarán 2017: 480). But this presupposes a distinction between informative and persuasive advertisements, according to which informative

Equipped with Rawls's theory of justice and his distinction between the two cases of product advertising we have seen, we can focus on how the two things are related: Rawls's theory of justice leads him to regard the right to advertise as a right that can be restricted, so that the possibilities allowed in a society for the second kind of advertising he identifies become limited. More broadly, his argument is as follows:

1. if one assumes "that the two principles of justice [which have been illustrated above] are best satisfied by a substantial use of a system of free competitive markets, economic policy should encourage"¹⁵ the first kind of product advertising described by Rawls (that is, "advertising which contains information about prices and the features of products used by knowledgeable purchasers as criteria of evaluation"¹⁶);
2. much of the second kind of product advertising that Rawls describes (that is, market-strategic product advertising) "is socially wasteful, and a well-ordered society that tries to preserve competition and to remove market imperfections would seek reasonable ways to limit it"¹⁷.

The reason why Rawls's argument involves an application of the concept of fairness is now clear: what Rawls says about the possibility of restrictions on product advertising depends on the idea that the two principles of justice illustrated above should be satisfied as well as possible, and these two principles, as shown above, are the two principles of justice for institutions agreed upon in an initial situation that is fair – in other words, they are principles of justice that one should see from the point of view that makes one see that fairness is fundamental to justice. This means that Rawls only indirectly applies the idea of fairness to advertising.

This can also be said in the light of what he writes about the principle of fairness. This is another principle of justice that, according to Rawls, would be agreed to in the starting position he envisages, but it is a principle of justice for individuals (and not for institutions):

This principle holds that a person is required to do his part as defined by the rules of an institution when two conditions are met: first, the institution is just (or fair), that is, it satisfies the two principles of justice; and second, one has voluntarily accepted the benefits of the arrangement or taken advantage of the opportunities it offers to further one's interests. The main idea is that when a number of persons engage in a mutually advantageous cooperative venture according to rules, and thus restrict their liberty in ways necessary to yield advantages for all, those who have submitted to these restrictions have a right to a similar acquiescence on the part of those who have benefited from their submission¹⁸.

advertisements are not persuasive advertisements because they are purely descriptive, meaning that their persuasive element could only lie in the fact that they contain a hidden conclusion.

¹⁵ Rawls 2005: 364.

¹⁶ Rawls 2005: 364.

¹⁷ Rawls 2005: 365. Rawls's argument partly reflects the complexity of his account of basic liberties. On this point, see Freeman 2007: 71. Freeman writes that a way "the complexity of Rawls's account [of the basic liberties] comes out is that not all exercises of an abstract basic liberty deserve the same degree of protection. Political speech deserves greater protection than commercial advertising; commercial advertising of jobs, consumer prices, and product specifications deserves greater protection than market-strategic 'puffing'; and libel, defamation, and invasion of the privacy of private citizens should not be protected at all and even treated as civil wrongs" (Freeman 2007: 71).

¹⁸ Rawls 1999: 96. The same idea can be found in Rawls 1958: 179: "When any number of persons engage in a practice, or conduct a joint undertaking according to rules, and thus restrict their liberty, those who have submitted to these restrictions when required have the right to a similar acquiescence on the part of those who have benefited by their submission. These conditions will obtain if a practice is correctly acknowledged to be fair, for in this case all who participate in it will benefit from it". See also Rawls 1964: 9-10: "The principle of fair play may be defined as follows. Suppose there is a mutually beneficial and just scheme of social cooperation, and that the advantages it yields can only be obtained if everyone, or nearly everyone, cooperates. Suppose further that cooperation requires a certain sacrifice from each person,

Rawls claims that this principle holds only if the institution whose rules are involved is just (or fair), that is, only if it satisfies the two principles of justice for institutions. And, as we have seen, it is the satisfaction of these latter principles that leads to the consequences that Rawls describes in relation to the two cases of advertising that he distinguishes.

3. H. L. A. Hart's analysis of the concept of fairness

The way in which Rawls characterizes the principle of fairness is strongly influenced by H. L. Hart's thought. Indeed, in describing this principle, Rawls explicitly refers to Hart's 1955 article "Are There Any Natural Rights?", more specifically to the part of that article in which Hart describes what he calls the mutuality of restrictions:

A [...] very important source of special rights and obligations which we recognize in many spheres of life is what may be termed mutuality of restrictions, and I think political obligation is intelligible only if we see what precisely this is and how it differs from the other right-creating transactions (consent, promising) to which philosophers have assimilated it. In its bare schematic outline it is this: when a number of persons conduct any joint enterprise according to rules and thus restrict their liberty, those who have submitted to these restrictions when required have a right to a similar submission from those who have benefited by their submission. The rules may provide that officials should have authority to enforce obedience and make further rules, and this will create a structure of legal rights and duties, but the moral obligation to obey the rules in such circumstances is *due to* the co-operating members of the society, and they have the correlative moral right to obedience¹⁹.

In the passage just quoted, Hart is not dealing with any restriction of liberty, but with restrictions of liberty that have the following characteristics:

1. they are restrictions that depend on the rules governing a joint enterprise;
2. they are restrictions to which some of the participants in that enterprise have submitted;
3. they are restrictions that benefit other members of the group engaged in the enterprise.

Those who have submitted to these restrictions of liberty have the right to expect a similar submission from those who have benefited from their compliance. But why might one think this is the case?

I think that a clear answer to this question can be found in the eighth chapter of Hart's *The Concept of Law*²⁰. Here, Hart provides the kind of analysis of the concept of fairness that I referred to in the first section: an analysis that takes as its starting point ordinary uses of the adjectives 'fair' and 'unfair'. When considering "[t]he terms most frequently used by

or at least involves a certain restriction of his liberty. Suppose finally that the benefits produced by cooperation are, up to a certain point, free: that is, the scheme of cooperation is unstable in the sense that if any one person knows that all (or nearly all) of the others will continue to do their part, he will still be able to share a gain from the scheme even if he does not do his part. Under these conditions a person who has accepted the benefits of the scheme is bound by a duty of fair play to do his part and not to take advantage of the free benefit by not cooperating. The reason one must abstain from this attempt is that the existence of the benefit is the result of everyone's effort, and prior to some understanding as to how it is to be shared, if it can be shared at all, it belongs in fairness to no one". Cf. Rawls 1985: 232.

¹⁹ Hart 1955: 185.

²⁰ Significantly, Hart refers to Rawls's "Justice as Fairness" in one of the notes to that chapter: see Hart 2012: 300, first note to page 162.

lawyers in the praise or condemnation of law or its administration”²¹ (i.e. the words ‘just’ and ‘unjust’), Hart claims that “most of the criticisms made in terms of just and unjust could almost equally well be conveyed by the words ‘fair’ and ‘unfair’”²²; in this sense, Hart notes that “[w]e speak [...] of a judge as just or unjust; a trial as fair or unfair; and a person as justly or unjustly convicted”²³. He regards these ordinary linguistic uses as derivative applications of the notion of justice and believes that they can be explained once another application of this notion – which he regards as the primary application – is understood. This is, more precisely, “the primary application [...] to matters of distribution and compensation”²⁴: this means that there are two different situations in which the primary application of justice or fairness occurs. The second situation occurs when matters of compensation are involved: “when some injury has been done and compensation or redress is claimed”²⁵. As for the first situation, it occurs when matters of distribution are involved, and Hart illustrates it in the following passage:

Fairness is plainly not coextensive with morality in general; references to it are mainly relevant in two situations in social life. One is when we are concerned not with a single individual’s conduct but with the way in which *classes* of individuals are treated, when some burden or benefit falls to be distributed among them. Hence what is typically fair or unfair is a ‘share’²⁶.

Hart suggests that there is a principle latent in the application of the idea of justice or fairness to the two different situations now described: when burdens or benefits fall to be distributed, and when a certain relative position of equality or inequality is disturbed, such a position of equality or inequality must either be respected (in the former case) or restored (in the latter). As Hart says,

[t]he general principle latent in these diverse applications of the idea of justice is that individuals are entitled in respect of each other to a certain relative position of equality or inequality. This is something to be respected in the vicissitudes of social life when burdens or benefits fall to be distributed; it is also something to be restored when it is disturbed²⁷.

21 Hart 2012: 157.

22 Hart 2012: 158.

23 Hart 2012: 159. The analysis of the use of the adjectives ‘fair’ and ‘unfair’ presented by J. R. Lucas in his book *On Justice* is close to Hart’s observations on the use of the same adjectives. According to Lucas, it is true that “in modern English the word ‘fair’ is more naturally used with a slightly less formal connotation” (Lucas 1980: 2) than the word ‘just’: “the word ‘just’ occurs more often in legal contexts and the courts of law, the word ‘fair’ in games and families and in other informal situations” (Lucas 1980: 2). However, again according to Lucas, these two adjectives overlap: “we speak of a fair trial in the courts and of a father or a schoolmaster being just” (Lucas 1980: 2). This is the reason he offers for avoiding any distinction not only between the words ‘just’ and ‘fair’, but also between the ‘unjust’ and ‘unfair’, which is obviously in contrast to Rawls’s treatment of the concepts of justice and fairness as illustrated in the previous section.

24 Hart 2012: 159.

25 Hart 2012: 158.

26 Hart 2012: 158.

27 Hart 2012: 159. That Hart speaks of a relative principle latent in different applications of the idea of justice fits nicely with some of his views on conceptual analysis, in particular the idea that competent speakers may be able to use correctly the concepts expressed by terms belonging to their language, but may not be able to see the principles that guide their own use of those concepts, and that conceptual analysis can make such principles explicit. See, for example, Hart 1985: 156: “Surely what makes it possible for philosophical conceptual analysis carried on between competent speakers of a language to be both correct and informative and what explains ‘why we should bother about it’ is the fact that a competent speaker may have the ability to use correctly the general terms and sentences of his language in classifying together objects or situations as falling under or not falling under certain general descriptions without being able to specify those features of such objects or situations to which he is responding in making such classifications. So such a speaker can use the relevant sentences correctly and identify their correct or incorrect use by others and in that sense know their meaning, but may need someone else to produce an explicit statement of the features of the relevant objects or situations which guide and are the criteria for its correct use”. A closer examination of how this idea manifests in Hart’s work would take me too far from the main topic of this paper. Readers interested in this point may refer to Zambon 2024.

This explains why those who submit to restrictions of liberty in a rule-based joint enterprise are thought of as entitled to a similar submission on the part of those who have benefited from their submission. In a rule-based joint enterprise, both the burdens – in the form of restrictions of liberty – and the benefits arising from such restrictions would not be distributed in a way that respects the equality of all participants, if some participants received the benefits without being subjected to the corresponding burdens: the individuals on the receiving end would not be paying their fair share.

The latent principle made explicit by Hart also explains why the initial situation in which the principles of justice are agreed upon in Rawls's theory of justice can be characterized as fair, as Rawls himself writes: the veil of ignorance makes it impossible for any of the persons involved to be advantaged or disadvantaged, which makes their positions equal.

I think that Hart's analysis has another advantage that is particularly important for the study of advertising: his analysis makes it possible to better understand in what terms the concept of fairness can be directly applied to the field of advertising, the ultimate reason for which is that the market is a joint enterprise that people conduct according to legal rules²⁸. Obviously, the fact that the advertising of goods or services – whether persuasive or not – occurs lawfully in a market is ultimately due to the legal rules under which such an enterprise is conducted. For the lawful occurrence of any kind of advertising of goods or services in a market is due to the fact that those legal rules either explicitly permit it or do not prohibit it. What we need to understand, then, is whether the legal rules that allow the occurrence of this or that type of advertising of goods or services impose a burden on some of the market participants without imposing a similar burden on those who benefit from such a burden.

In this regard, it is important to highlight the following point. The most obvious case in which the concept of fairness as it emerges from Hart's analysis is applicable is when restrictive legal rules are not obeyed by some of the persons to whom those rules are addressed. It is for this reason that Hart's analysis is meant to explain the existence of "the obligation to obey the law"²⁹. The case of advertising is different. Here, if the relevant legal rules involve any burden at all (that is, if they are *restrictive* legal rules in some specified way), that burden would fall only on some of the market participants, even if those legal rules were obeyed by all the participants. Such a case could then be described as one in which some or all of the rules governing a joint enterprise impose restrictions on the liberty of certain participants while benefiting others. The latter group is not subject to similar restrictions, either because no rules require it or because some rules explicitly exempt it from such restrictions. Can it be said that, in such a case, fairness requires (i) the introduction of new rules that impose similar restrictions on the liberty of those benefited, and/or (ii) the abolition of those rules that explicitly exclude subjecting those benefited to similar restrictions on their liberty? The answer can be affirmative only if the set of rules resulting from the change does not alter the nature of the joint enterprise involved. Such an alteration does not occur if the same joint enterprise can be conducted whether the set of rules according to which the persons carry it out is the old or the new one. But even if this condition were granted, the answer to the question might still be in the negative. To understand why, consider the following case examined by Alan Ryan:

A military unit – say a field-gun team – may operate most effectively if the person with uniquely sharp eyesight is employed as the spotter; but that is the most

²⁸ This idea can also be found in Dunne 2021: 234: "Fair competition is that conducted in accordance with the established rules of the market. As a 'joint enterprise', those who opt to (potentially) benefit from participation in market activities must respect and follow the rules that bind other participants".

²⁹ Hart 1955: 186. Analogously, Rawls explicitly invokes his principle of fairness to justify the existence of the obligation to obey the law.

dangerous position. Giving him the job is in one sense right – he is the best man for the job; but it does not allocate the benefits and burdens of team membership fairly. It does it in a way that fits most rules against objectionable discrimination – he is not picked on because he is black or Irish or his voice irritates the company commander. But, it is not obvious that it is fair, and it is obvious that the allocation is not done *for the sake of fairness*. That is, it may be argued [...] that the spotter is doing *only his fair share* of what is needed if the unit is to function effectively; but the arrangements are justified as those needed for effective functioning, not those needed for a fair allocation of risk³⁰.

In this case, there is no unique set of rules under which the joint enterprise – the military operation conducted by a military unit – may be conducted. One set of rules explicitly assigns the role of spotter only to the member of the military unit with uniquely sharp eyesight, while the set designed for the sake of fairness would lead to a different kind of allocation³¹. In both cases we would be faced with a military operation conducted by a military unit, the difference being that in the first case the operation is more likely to succeed than in the second. If we believe that the rules of the joint enterprise in question should aim at its effectiveness, and therefore adopt the first set of rules, then we can describe the spotter's share as fair only if we describe it as a fair share of what is needed if the unit is to function effectively. It cannot simply be described as a fair share: that is possible only if the allocation is made for the sake of fairness – that is, if we adopt the second set of rules. But the point is that, in such cases, fairness may be involved in the different choices that can be made without altering the nature of the joint enterprise. However, it is important to keep in mind that only one of the two possible choices is for the sake of fairness.

4. The burden of persuasive advertising

To find out whether the advertising of goods or services results in a burden, it is useful to draw on the distinction – already made in the second section – between persuasive advertising and non-persuasive advertising of goods or services. One might think that there is an obvious reason for saying that persuasive advertising results in a burden: in the words of the moral philosopher Roger Crisp, “persuasive advertising [...] violates the autonomy of consumers”³². According to Crisp, this is true as long as one adopts “certain common-sensical standards for autonomy”³³. According to such standards, my autonomy is not violated if both my will and my action are free, that is, Crisp says, if “I both decide what to do, and am not obstructed in carrying through my decision into action”³⁴. So, to use Crisp's own example, if I read an advertisement for a clothing sale and then buy a jacket I like in the local clothing store, “my buying the jacket is autonomous”³⁵, because my desire for the jacket,

in an ordinary sense, [...] is based on or answers to certain properties of the jacket – its colour, style, material. Although I could not explain to you why my tastes

³⁰ Ryan 2006: 600.

³¹ The latter set might, for example, establish that for each new military operation, the member of the military unit who is to be employed as the spotter is a different member from the one who was employed as the spotter in the previous military operation, but in such a way that no member of the military unit is employed as the spotter more than once, twice, and so on, until each member of the military unit has been employed as the spotter at least once, twice, and so on.

³² Crisp 1987: 413. Crisp's article contains a painstaking critique of the idea that persuasive advertising does not violate consumer autonomy, as presented by Arrington 1982. For this reason, Crisp focuses on the four concepts that Arrington sees as fundamental to the debate on consumer autonomy: autonomous desire, rational desire, free choice, and control. Nevertheless, I will only refer to the more general considerations that Crisp presents at the beginning of his article.

³³ Crisp 1987: 413.

³⁴ Crisp 1987: 414.

³⁵ Crisp 1987: 414.

are as they are, we still describe such cases as examples of autonomous action, in that all the decisions are being made by me: What kind of jacket do I like? Can I afford one? And so on³⁶.

However, when it comes to persuasive advertisements for goods or services, Crisp argues that while consumers have freedom of action, there is no free will involved:

In a very real sense, decisions are made for consumers by persuasive advertisers, who occupy the motivational territory properly belonging to the agent. If what we mean by autonomy, in the ordinary sense, is to be present, the possibility of decision must exist alongside³⁷.

Another of Crisp's examples can be used to better illustrate his point. Consider the television advertisement for a men's hair colouring product, where a man is shown using it and "is then shown in a position of authority, surrounded by admiring members of the opposite sex"³⁸:

The advertisement implies that having hair coloured by the product will lead to positions of power, and to one's becoming more attractive to the opposite sex. It links, by suggestion, the product with my unconscious desires for power and sex³⁹.

If, after watching this television advertisement, I buy the hair dye it advertises, Crisp argues that "the real reasons for my purchase are my unconscious desires for power and sex, and the link made between the product and the fulfilment of those desires by the advertisement"⁴⁰. But advertising that links goods or services with consumers' unconscious desires is not the only case of advertising that Crisp identifies as enabling the occupation of the consumer's motivational territory. Another, for example, is the case of repetition, "the name of the product being 'drummed into' the mind of the consumer"⁴¹. This is another case of persuasive advertising, and, according to Crisp, the differences that exists between the various cases of persuasive advertising are not differences that allow one to say that some of them do not violate the autonomy of consumers. So, subliminal suggestion is simply the most extreme form of persuasive advertising, but what it shares with other forms of persuasive advertising is that all of them violate the autonomy of consumers.

It is, of course, possible to argue that it is not always the case that persuasive advertising for a particular good or service will succeed in persuading the recipient to purchase that good or service. After all, it is possible that, in the case described in the previous paragraph, the real reasons for my purchase of the hair colouring product are not the unconscious desires the fulfilment of which is linked to the purchase of that product by the television advertisement I watched and the link made by that television advertisement between the product and the fulfilment of those unconscious desires. In the light of this consideration, one may argue that the burden of persuasive advertising should be regarded as certain to occur only when persuasive advertisers succeed in occupying the

36 Crisp 1987: 413.

37 Crisp 1987: 414.

38 Crisp 1987: 414.

39 Crisp 1987: 414.

40 Crisp 1987: 414.

41 Crisp 1987: 413.

agent's motivational territory. Of course, if an instance of persuasive advertising of a particular good or service does not induce its audience to purchase that good or service, then that instance of persuasive advertising is not a successful instance of persuasive advertising. However, this does not mean that this instance of persuasive advertising does not have a persuasive element (if it did not, it could not be regarded as an instance of persuasive advertising). Thus, if the burden imposed by persuasive advertising is not simply that of inducing the recipient to purchase a particular good or service, then the burden in question could be identified as exposing the recipient to the risk of making the purchase without truly exercising free will. According to this view, successful persuasive advertising of goods or services carries the burden of making the recipients' will to purchase unfree, while any persuasive advertising – whether successful or unsuccessful – entails the burden of the risk that recipients will purchase goods or services without exercising their free will. And if we only consider lawful persuasive advertisements, both types of burden would ultimately be due to either the existence of legal rules that explicitly permit persuasive advertising of goods or services or the absence of legal rules that prohibit persuasive advertising of goods or services.

One might object to all this by pointing out the indefiniteness of the notion of free will invoked in the argument I have presented: what does it mean to say that the man in Crisp's example does not really make the decision to buy the hair colouring product? I think that an answer to this question can be found by combining Crisp's point with the idea of freedom that Stuart Hampshire describes when he says that a person is "more free in proportion as his emotions, desires and actions are genuinely the outcome of his own active thinking and reflection"⁴². If a man who buys a hair colouring product after seeing the television advertisement for that product does so both because of his unconscious desires for power and sex and because of the association made by the ad between the product and the fulfilment of those desires, then his action of buying the hair dye is not genuinely the outcome of his own active thought and reflection, given the unconsciousness of those desires:

Crisp argues that persuasive advertising removes the possibility of free choice by undermining our ability to weigh reasons for the action (a necessary condition of free choice). [...] I cannot weigh reasons when I make my decision because some of my reasons (viz. the unconscious desires) are inaccessible to me⁴³.

Since it is through the television advertisement that these unconscious desires lead the man to buy the hair colouring product, the burden engendered by the advertisement consists in making possible a reduction in the freedom of its recipients – understood in the sense indicated here.

This answer obviously restricts the scope of the present section to those cases of persuasive advertising of goods or services that can make consumers' unconscious desires lead consumers to buy the persuasively advertised goods or services. The primary example of this kind of persuasive advertising is a subset of what can be described as associative advertising: if we define associative advertising as that type of advertising of goods or services through which the idea of a link between the use of the marketed good

⁴² Hampshire 1982: 286.

⁴³ Aylsworth 2022: 691. It must be added that, when specifically discussing the notion of free choice, Crisp refers to the idea that "persuasive advertising [...] creates desires so covert that an agent cannot resist them, and that acting on them is therefore neither free nor voluntary" (Crisp 1987: 415). The idea that I have been considering (i.e. that consumers may buy a good or service both because of their unconscious desires and because of the link established by an advertisement for that good or service between their unconscious desires and that good or service) involves a reference to unconscious desires, but it does not imply that unconscious desires are created by persuasive advertising. However, what Aylsworth says applies to both cases, because both include unconscious desires among the reasons for action.

or service and the satisfaction of one or more desires is conveyed⁴⁴, the members of the subset I am referring to are all those cases of persuasive advertising of goods or services through which the idea of a link between the use of the marketed good or service and the satisfaction of one or more unconscious desires is conveyed.

5. Searching for a similar burden

As we have seen, the application of the concept of fairness as it emerges from Hart's analysis requires us to consider not only whether the rules under which a joint enterprise is conducted impose a burden on some of the participants in that joint enterprise, but also whether that burden benefits other participants. When it comes to the cases described at the end of the previous section, the answer to the latter question is affirmative, because the burden benefits all those subjects whose goods or services are persuasively advertised in a way that can make the unconscious desires of consumers lead consumers to buy those goods or services. This means that a direct application of the concept of fairness requires us to recognize that the class of potential purchasers of such goods or services is entitled to expect that others will be subject to a burden similar to their own. That burden should fall on those who benefit from the first burden, i.e. those whose goods or services are persuasively advertised in a way that can make the unconscious desires of consumers lead consumers to buy those goods or those services.

This leads to the question: is the group of persons benefited by the burden described in the previous section subject to a similar burden? Such a restriction would exist if those whose goods or services are persuasively advertised in the manner described above were the recipients of instances of persuasive advertising designed to produce benefits for the potential purchasers of those goods or services. Such instances, then, would be cases of advertising whose aim would be to persuade professionals to do what can benefit consumers. It should be noted, however, that the existence of this kind of advertising is something that would change our own concept of advertising, in that it would lead us to consider advertising as belonging to a different category of discourse from the one we usually consider it to belong to, i.e. the category of non-reciprocal discourse.

To better understand this point, a brief digression is necessary. Generally, a discourse can be regarded as a reciprocal discourse or a non-reciprocal discourse. Obviously, since "reciprocity is a question of degree"⁴⁵, it is necessary to illustrate the notion of reciprocity with reference to paradigm cases: it is not possible to list necessary and sufficient conditions for a discourse to be characterized as reciprocal. We can say that a discourse occurring in a face-to-face conversation is a paradigm case of reciprocal discourse and that a book by a dead author is a paradigm case of non-reciprocal discourse⁴⁶. And when it comes to advertising, it is clear that it is a paradigm case of non-reciprocal discourse.

So, if we were to attempt to apply fairness to advertising in the way illustrated in this section, our attempt would not result in anything that could be described as a case of fair *advertising*, because the instances of advertising that are responsible for the burden described in the previous section would cease to be instances of advertising by ceasing to be cases of non-reciprocal discourse.

6. Conclusion: advertising and the sake of (ordinary) fairness

⁴⁴ This definition is inspired by Waide 1987: 73-4.

⁴⁵ Cook 1989: 61.

⁴⁶ For these examples, see Cook 1989: 60.

The previous section leads to conclusions similar to Rawls's in favour of restrictions on persuasive advertising of goods and services. However, there are at least three important differences between the argument explored in this paper and Rawls's argument.

The first difference has already been noted: Rawls applies the concept of fairness to advertising indirectly, whereas what I have explored is a direct application of this concept (as it emerges from Hart's analysis).

The second difference is that Rawls's argument supports restrictions on a class of cases of advertising that is not equivalent to the class that includes only the cases of advertising described in the fourth section, namely persuasive advertising of goods or services that conveys the idea of a link between the use of the marketed good or service and the satisfaction of one or more unconscious desires.

The third difference is that the reason for the restrictions on the advertising of goods or services that I have tried to highlight in this paper is different from the reasons that appear in Rawls's argument. More specifically, Rawls's reasoning is consequentialist: it favours restrictions on the advertising of products because they are deemed necessary to ensure a system of free competitive markets – the substantial use of which is, in turn, seen as a necessary condition for the best satisfaction of the two principles of justice for institutions identified by Rawls's theory of justice. That the use of a particular type of persuasive advertising should be restricted because the ordinary concept of fairness applies to advertising is, on the other hand, the result of a non-consequentialist reasoning: it is what is required of advertising for the sake of (ordinary) fairness.

Funding: This research was funded by the Italian Ministry of University and Research (MUR) through the 2022 PRIN program (project name: "Fairness and Advertising in Online Commercial Speech: From Pragmatic Analysis to Regulation (ERMETE)", project code: 2022X2P5S2).

References

1. Arrington, Robert L. 1982. Advertising and Behavior Control. *Journal of Business Ethics* 1, no. 1: 3-12.
2. Aylsworth, Timothy. 2022. Autonomy and Manipulation: Refining the Argument Against Persuasive Advertising. *Journal of Business Ethics* 175, no. 4: 689-99. DOI: 10.007/s10551-020-04590-6.
3. Cook, Guy. 1989. *Discourse*. Oxford: Oxford University Press.
4. Crisp, Roger. 1987. Persuasive Advertising, Autonomy, and the Creation of Desire. *Journal of Business Ethics* 6, no. 5: 413-18.
5. Duggan, A. J. 1977. Fairness in Advertising: In Pursuit of the Hidden Persuaders. *Melbourne University Law Review* 11, no. 3: 50-90.
6. Dunne, Niamh. 2021. Fairness and the Challenge of Making Markets Work Better. *Modern Law Review* 84, no. 2: 230-64. DOI: 10.1111/1468-2230.12579.
7. Freeman, Samuel. 2007. *Rawls*. London-New York: Routledge.
8. Galbraith, John Kenneth. 2007. *The New Industrial State*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
9. Hampshire, Stuart. 1982. *Thought and Action*, new ed. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press.
10. Hart, H. L. A. 1955. Are There Any Natural Rights? *The Philosophical Review* 64, no. 2: 175-91.
11. Hart, H. L. A. 1985. Bentham. *Mind* 94, no. 373: 153-58.
12. Hart, H. L. A. 2012. *The Concept of Law*, 3rd ed. Oxford: Oxford University Press.
13. Lucas, J. R. 1980. *On Justice*. Oxford: Clarendon Press.
14. Rawls, John. 1958. Justice as Fairness. *The Philosophical Review* 67, no. 2: 164-94.
15. Rawls, John. 1964. Legal Obligation and the Duty of Fair Play. In *Law and Philosophy: A Symposium*. Edited by Sidney Hook. New York: New York University Press, pp. 3-18.
16. Rawls, John. 1985. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs* 14, no. 3: 223-51.
17. Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*, rev. ed. Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University Press.
18. Rawls, John. 2005. The Basic Liberties and Their Priority. In Id., *Political Liberalism*, exp. ed. New York: Columbia University Press, pp. 289-371.
19. Ryan, Alan. 2006. Fairness and Philosophy. *Social Research* 73, no. 2: 597-606.
20. Santilli, Paul C. 1983. The Informative and Persuasive Functions of Advertising: A Moral Appraisal. *Journal of Business Ethics* 2, no. 1: 27-33.

21. Villarán, Alonso. 2017. Irrational Advertising and Moral Autonomy. *Journal of Business Ethics* 144, no. 3: 479-90. DOI: 10.1007/s10551-015-2813-z.
22. Waide, John. 1987. The Making of Self and World in Advertising. *Journal of Business Ethics* 6, no. 2: 73-9.
23. Zambon, Adriano. 2024. *Analysis and Paradigm Cases in Philosophy of Law: An Essay on H.L.A. Hart's and A.M. Honoré's Method*. Torino: Giappichelli.

Note sul naturalismo esangue e prospetto del naturalismo luciferino

Roberto Leone Zellini¹

¹ Universität Potsdam, Institut für Philosophie; leone.zellini@uni-potsdam.de

Abstract: In this article, I challenge two paradigmatic forms of heterodox (meta-)philosophical naturalism – second-nature naturalism and liberal naturalism – and outline a form of naturalism capable of avoiding their shortcomings. I first criticize John McDowell’s arguments for a second-nature naturalism by showing how they give rise to a merely negative and philosophically unsatisfactory definition of nature. In the second place, I confront a meta-philosophical position developed in McDowell’s wake, i.e., liberal naturalism. As I argue, Liberal Naturalism inherits the shortcomings of McDowell’s stance with regard to the philosophical practice it advocates. After illustrating how liberal naturalism implies the rejection of any continuity between scientific and philosophical discourse, I conclude by sketching a form of meta-philosophical naturalism capable of doing justice to both heterodox and orthodox naturalism.

Keywords: McDowell, Second Nature, Liberal Naturalism, Meta-philosophical Naturalism

Citation: Zellini, Roberto Leone.
2026. Note sul naturalismo esangue
e prospetto del naturalismo
luciferino. *Etica & Politica / Ethics &
Politica* XXVIII: 1.
[https://doi.org/10.13137/1825-
5167/38465](https://doi.org/10.13137/1825-5167/38465)

Received: 04/01/2024
Accepted: 20/05/2025
Published: 30/04/2026

Publisher’s Note: E&P stays neutral
with regard to jurisdictional claims in
published maps and institutional
affiliations.



Copyright: © 2026 by the authors.
Submitted for possible open access
publication under the terms and
conditions of the Creative Commons
Attribution (CC BY) license
([http://creativecommons.org/licenses
/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)).

«Rückkehr zur Wissenschaft! Zur Natur und Natürlichkeit der Wissenschaft!» – womit
vielleicht ein Zeitalter anhebt, das die mächtigste Schönheit gerade in den «wilden,
hässlichen» Theilen der Wissenschaft entdeckt.

Friedrich Nietzsche, *Morgenröte* § 427

1. Introduzione

Le considerazioni a seguire riguardano un ramo dell’attuale dibattito sul naturalismo filosofico e hanno un duplice intento. Anzitutto mi propongo di individuare un errore filosofico commesso da John McDowell nel tentativo di giustificare il «naturalismo della seconda natura» (sezz. 2-3), quindi, di mostrare come un errore simile costringa i fautori del «naturalismo liberale» a trascurare un’esigenza fondamentale del naturalismo, la continuità tra filosofia e scienza (sezz. 4-5). In entrambi i casi, l’errore consiste nel fornire definizioni esclusivamente negative di «natura» e «naturalismo» e, insieme al divorzio tra scienza e filosofia, determina l’uso materialmente inadeguato dei due termini nonché una rappresentazione caricaturale della prassi scientifica. In secondo luogo, desidero individuare nella continuità tra la filosofia e l’indagine scientifica l’elemento essenziale di una forma di naturalismo in grado di soddisfare le esigenze meta-filosofiche del naturalismo classico e del naturalismo eterodosso sposato da McDowell (sez. 6).

Non intendo soffermarmi sulle origini storiche del naturalismo classico, né sulla genesi dei dibattiti riguardanti l'opportunità di abbracciarne le proposte teoretiche. Basti notare come il termine «naturalismo», originariamente privo di un significato univoco e adoperato come sinonimo di buonsenso per designare la vocazione della filosofia americana primonovecentesca a sventare uno scollamento tematico e metodologico tra le proprie indagini e la prassi delle scienze empiriche, abbia acquisito negli ultimi trent'anni lo statuto di termine tecnico, perno di un dibattito specialistico¹. Oggi «naturalismo» designa l'assunzione congiunta delle seguenti tesi:

(N1) Una cosa esiste se e solo se è naturale, vale a dire, se è resa oggetto di indagine dalle scienze naturali

(N2) Una forma di conoscenza è genuina solo se è riconducibile al metodo d'indagine delle scienze naturali

Com'è evidente, si tratta di formulazioni sufficientemente imprecise da scatenare un dibattito circa la maniera di intenderle. A costo di semplificare – ne vale la pena, è possibile caratterizzare il dibattito sul naturalismo nei termini di un contrasto tra due linee di pensiero. La prima è il «naturalismo ortodosso» e tende a sostenere la congiunzione di (N1) e (N2) senza mutarne il contenuto semantico.

Il secondo schieramento si proclama fautore di un «naturalismo liberale» e svolge una riflessione intesa a sondare la possibilità di interpretare (N1) e (N2) in modo tale da renderle compatibili con una molteplicità di affermazioni ontologiche e epistemologiche apparentemente in contraddizione con le due tesi. Di simili affermazioni, non riconducibili a una *Weltanschauung* omogenea, è solo possibile fornire una manciata di esempi: sostenere l'esistenza dei numeri, delle proprietà modali e della libertà umana pare incompatibile con l'assunzione (N1), mentre dichiarare la liceità della conoscenza *a priori* o riconoscere la praticabilità dell'indagine filosofica sembra contraddire (N2). L'elenco si estende facilmente. Ammettiamo comprenda una serie di tesi filosofiche adeguatamente dimostrate o difficilmente refutabili senza entrare in contrasto con le intuizioni del «mondo della vita»; consideriamole affermazioni in grado di destare, avrebbe detto Kant, l'«interesse della ragione». Il naturalismo liberale, allora, è la somma dei tentativi volti a conciliare la visione naturalistica del mondo con tesi di tale fatta. Poiché le tesi «interessanti» mancano di un legame intrinseco, indipendente dal proposito esteriore di accomodarle nell'arido terreno del naturalismo, è ragionevole sperare non tanto nella riuscita del tentativo appena enunciato – la conciliazione delle tesi «interessanti» con (N1) e (N2) – ma semplicemente nel raggiungimento di una posizione filosofica abbastanza concreta da lasciarsi contrapporre all'assunzione congiunta dei pur vaghi (N1) e (N2).

¹ Sulla trasformazione del naturalismo da atteggiamento istintivo della filosofia americana anteriore all'avvento dell'analisi del linguaggio a oggetto di dibattito si veda Nunziante 2012.

Per capire come procede il naturalismo liberale e a quali esiti perviene, propongo ora di ricostruire le ragioni addotte da John McDowell a sostegno del «naturalismo della seconda natura».

2. Il naturalismo di McDowell

Nel quarto capitolo dell'ormai classico *Mente e Mondo* McDowell elabora una forma di naturalismo liberale al fine di difendere la tesi cardinale della sua opera, ovvero: le facoltà percettive umane, a differenza di quelle animali, sono coadiuvate da operazioni concettuali o ermeneutiche – Argo è intimorito da meri *boom*, Ulisse da *fuochi d'artificio*. Di fronte a una tesi simile, nota McDowell, si solleva immediatamente una preoccupazione: «It can seem impossible to reconcile the fact that sentience belongs to nature with the thought that spontaneity might permeate our perceptual experience itself, the workings of our sensibility» (McDowell 1994, d'ora in poi "MW":70). Le relazioni percettive di un animale con l'ambiente circostante costituiscono un fenomeno naturale e le facoltà percettive umane si distinguono da quelle animali perché soprassedute da operazioni concettuali. Ammesso le operazioni concettuali non siano naturali, è lecito dubitare della naturalità dell'apparato percettivo umano. Ne segue lo spiacevole *aut-aut*: o le facoltà sensibili appartengono al reame della natura o sono guidate da operazioni concettuali.

La coerenza del dilemma, prosegue McDowell, dipende tuttavia dall'assunzione di una specifica nozione di natura: «What is at work here is a conception of nature that [...] was made available at a specific time, the time of the rise of modern science» (*ibidem*). Nel presentare la comprensione del mondo naturale sviluppata in seno alla «scienza moderna», McDowell ricalca come segue il topos più logoro della filosofia novecentesca. Con l'avvento della Rivoluzione scientifica viene stabilito un nuovo paradigma di intellegibilità, individuato nella capacità di un fenomeno di esemplificare una legge descrittiva universale. Svincolatasi da ogni altro modo di intendere e spiegare non solo i fenomeni naturali, ma pure gli eventi mentali – Husserl *docet* – e linguistici – si pensi a Quine, l'ultimo atto della Rivoluzione è consistito nel limitare l'estensione del termine «natura» a tutti e soli i fenomeni *intellegibili* nel nuovo senso della parola. Solamente in virtù di una simile svolta semantica esperita dal termine «natura» la tesi proposta da McDowell risulta insostenibile: «If we conceive the natural as the realm of law, demarcating it by the way its proper mode of intelligibility contrasts with the intelligibility that belongs to the inhabitants of the space of reasons, we put at risk the very idea that spontaneity might characterize the workings of our sensibility as such» (MW:71). Se il regno delle ragioni si fonda su criteri di intellegibilità incompatibili con i criteri di razionalità scientifici e se tutti e soli i fenomeni spiegabili secondo l'intellegibilità scientifica costituiscono l'estensione del termine «natura», allora una facoltà percettiva determinata da concetti costituisce una

contradictio in adiecto. La percezione è infatti un fenomeno naturale, mentre l'uso di concetti risponde alla legislazione del regno delle ragioni².

Prima di sciogliere la contraddizione, McDowell presenta due possibili reazioni alla pretesa incompatibilità tra la legislazione scientifica e l'ordinamento del regno delle ragioni. La prima soluzione, chiamiamola «platonismo», consiste nell'accettare la reciproca indipendenza tra i due criteri di intellegibilità. Alla domanda «Perché Socrate siede in prigione?» si possono offrire due risposte, entrambe soddisfacenti a patto di riferirle *alternativamente* al regno dell'intellegibilità scientifica o al regno delle ragioni: perché il cervello di Socrate invia segnali tali da permettergli di rimanere seduto in cella; perché è stato giudicato colpevole e le sentenze dello Stato vanno rispettate³.

La seconda soluzione, il «naturalismo», consiste nel commutare i metodi di spiegazione adoperati nel regno delle ragioni in leggi descrittive, coincide sostanzialmente con l'assunzione di (N2) e vanta numerose esemplificazioni – poniamo, lo psicologismo di Mill o il celebre *incipit* de *L'uomo senza qualità* di Musil, dove il significato di «una bella giornata d'agosto» viene restituito da una descrizione meteorologica.

Ora, né il naturalismo né il platonismo promettono lo smantellamento della contraddizione, perché entrambi mantengono inalterata la nozione scientifica di natura. Per lo stesso motivo, tuttavia, la dicotomia appena introdotta permette un'efficace riformulazione del dilemma iniziale: o il regno delle ragioni è irriducibile al regno delle leggi naturali (platonismo) o vi si lascia ridurre (naturalismo). Se è vero il primo disgiunto, allora sostenere l'influsso delle operazioni concettuali sul sistema percettivo umano implica precludersi la possibilità di considerarlo nei termini di un fenomeno naturale; se è vero il secondo, il sistema percettivo umano è naturale, ma indistinguibile da quello animale. Dimostrare la non esclusività della disgiunzione, pertanto, significa sventare la contraddizione implicita nella tesi sul carattere concettuale e naturale delle percezioni.

A tale scopo, McDowell adotta la strategia tratteggiata nella sez. 1, vale a dire, propone di modificare l'estensione del termine «natura», ispirandosi a tal fine all'*Etica* di Aristotele: «the best way I know to work into this different conception of what is natural is by reflecting on Aristotle's ethics». Prestiamogli ascolto.

La virtù aristotelica va intesa come la capacità, più o meno sviluppata, di sottoporre a revisione la propria *attuale* disposizione ad assumere certi comportamenti – il proprio *ethos* – qualora se ne manifestasse la necessità (MW:79). A detta di McDowell, Aristotele coglieva in tal modo un tratto cardinale della razionalità in generale: la capacità di un soggetto di sondare criticamente le relazioni inferenziali vigenti nella propria visione del

² Impiego il termine „ragione” nel significato ascrivitogli da Ryle: il vaso si è rotto a causa della pallonata, ma è la legge “Se contuso, il vetro si rompe” (la fragilità) a rendere *ragione* dello spiacevole episodio (Ryle 1949/2000, 86).

³ Il riferimento è al *Fedone* platonico (98c-99a). Cfr. ancora Ryle 1949/2000, 74 e segg.

mondo *senza appellarsi a criteri estranei a quest'ultima*. Anzitutto, McDowell rileva il carattere genuinamente normativo della ragione nella sua capacità di emettere massime prescrittive volte a modificare una certa disposizione abitudinale e irriducibili a leggi descrittive. In secondo luogo, egli si premura di sottolineare il carattere 'immanente' di una simile operazione critica, ci spiega come l'oggetto sottoposto a critica razionale coincida con uno stato concreto di un soggetto critico cui non è concesso ricorso a capacità trascendenti quelle rese disponibili dal suo *habitus*: «If a person conceives her practical situation *in terms provided for her by a specific ethical outlook*, that will present her certain apparent reasons for acting. [...] *The only standpoint at which she can address the question whether those reasons are genuine is the one she occupies precisely because she has a specific ethical outlook*» (MW:80, mio il corsivo).

Fioccano alla mente egregi precedenti – dall'ambiguo genitivo nel titolo dell'*opus majus* kantiano al *geworfener Entwurf* di Heidegger⁴ – ed emerge chiaramente la tesi di McDowell: la genuina normatività della ragione (pratica), l'istanza di vagliare criticamente una certa visione del mondo e i particolari criteri tali da articolare la stessa critica razionale, non traggono origine da un «potere occulto», ma si sviluppano in seno alla visione del mondo della quale si esige la revisione: «The rational demands [...] are not alien to the contingencies of our life as human beings» (MW: 83).

Davvero decisiva per gli intenti di McDowell è l'assunzione della sinonimia tra «non occulto» o «non alieno alle contingenze della nostra vita come esseri umani» e «naturale». A tale condizione, infatti, è lecito intravedere nella razionalità una facoltà naturale e qualificarla nondimeno come fonte di massime autenticamente prescrittive, irriducibili alle leggi scientifiche. Ma allora la dicotomia tra platonismo e naturalismo è fasulla, perché esiste una normatività naturale eppure distinta da quella vigente nel regno della legge scientifica. E se la dicotomia crolla, come notato sopra, l'idea di una facoltà percettiva naturale e coadiuvata da operazioni concettuali smette i panni della contraddizione. La conclusione è lecita?

3. Complicazioni

Un lettore moderatamente indulgente terminerà deluso il quarto capitolo di *Mente e mondo*. Non tanto perché la *contradictio in adiecto* lì affrontata si rivela un gretto sofisma – basterebbe estendere il significato di «natura» per debellarla! –, ma perché McDowell non adempie al proposito di ampliare la nozione di natura: preferisce modificare il concetto di razionalità in modo tale debellare la dicotomia tra platonismo e naturalismo. Poco importa, si dirà, finché la razionalità pratica aristotelica costituisce un valido esempio di normatività *sui generis* (distinta dalla normatività scientifica) eppure naturale. Ma è davvero così? Ammettiamo ogni dubbio sull'autentica normatività delle massime pratiche si lasci

⁴ Probabilmente, McDowell ha in mente la nota similitudine di Neurath già ripresa da Quine: «Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können» (Neurath 1932:206).

dissipare. Il problema emerge nel tentativo di individuare il significato del predicato «naturale» adoperato per descrivere la razionalità. McDowell non ne fornisce una definizione materialmente adeguata, ma si limita a risolverlo in *definiens* negativi quando sviluppa l'inferenza: la razionalità non è un «potere occulto», né «alieno», *dunque* è naturale. Poiché l'argomento è tanto banale da costringerci ad assumerne la validità, infatti, siamo obbligati a concedere la sinonimia enunciata dalla sua premessa entimematica: «essere naturale» ha lo stesso significato di «non essere un potere occulto». Ora, non serve sottoscrivere le tesi della *Dialettica dell'Illuminismo* per dirsi grandemente insoddisfatti di una simile definizione di «natura», né si richiede di porre mente alle molteplici interazioni tra quanto oggi, imbevuti del buon senso d'oltreoceano, chiamiamo occultismo e la nascita del concetto moderno di natura⁵, del quale McDowell vorrebbe limitarsi a estendere il significato senza rinnegarlo. Basta esigere una definizione in grado di ricondurre «naturale» a tutte e sole le cose naturali e verificare se l'affermazione della coincidenza tra il dominio delle cose naturali e l'insieme delle cose «non occulte» soddisfa la condizione richiesta. Non la soddisfa – gli artefatti non sono occulti, eppure non sono enti di natura. Lo stesso accade se scegliamo «non alieno alle contingenze della nostra vita come esseri umani» quale *definiens* di «naturale». Dio non è certo un ente «alieno alle contingenze della nostra vita come esseri umani», veri campioni nel riconoscere quanto abbiamo alienato come un nostro parto dimenticato, almeno a detta della tradizione filosofica cui McDowell guarda con simpatia; ma è forse un ente naturale? Se lo fosse, violeremmo le regole implicite nell'uso della parola «Dio», oppure avremmo ampliato il concetto di natura al punto da snaturarlo.

A patto di non voler fare dell'ironia e scorgere nei tentativi di McDowell una sorta di teologia negativa della natura, insomma, mi pare il caso di riscontrare la povertà di significato del termine «natura» si nel quarto capitolo di *Mente e mondo*. Quanto misera è la concezione 'anti-occultista' della natura, tanto fragile si rivela concezione della razionalità, aristotelicamente intesa, nei termini di una facoltà naturale. Di conseguenza, vacillano pure il rifiuto della dicotomia tra platonismo e naturalismo e la pretesa di voler liberare da contraddizioni la concezione «kantiana» della percezione.

Il domino si arresterebbe se, con maggiore sforzo di indulgenza, riuscissimo a strappare a *Mente e mondo* una definizione positiva del termine «natura» – distinguibile, è ovvio, dalla definizione naturalistica del termine. Mostrerò ora come una via del genere sia praticabile ma conduca a esiti fatali per l'argomentazione di McDowell. Dai seguenti passaggi, infatti, una definizione positiva di natura è facilmente ricavabile:

« [...] Platonism [...] makes our capacity to respond to reasons look like an occult power, something extra to our being the kind of animals we are, which is our situation in nature. But in Aristotle's conception [...] » (MW: 83, corsivo mio).

⁵ Penso all'ancora discussa immagine di Newton come «ultimo dei maghi» (Keynes 1947:27).

«I have been insisting that the rational demands of ethics are autonomous [...] but this autonomy does not distance the demands from *anything specifically human*. They are essentially *within the reach of human beings*» (MW: 84, corsivo mio).

Nel primo passo McDowell mostra di intendere «occulto» come «trascendente il nostro essere il tipo di animali che siamo, la nostra situazione in natura», dimodoché «non occulto», cioè «naturale» stando alla validità dell'argomento visto sopra, significa immanente al «nostro essere il tipo di animali che siamo [...] in natura». Allora, basterà capire «il tipo di animali che siamo in natura» o cogliere lo «specificamente umano» per ottenere una caratterizzazione positiva di «naturale». Ma dove risiede la specificità dell'umano?

A tale proposito la risposta di *Mente e Mondo* è inequivocabile, ma manda in fumo l'intera argomentazione del quarto capitolo. L'umano, dichiara McDowell parafrasando il *De Anima*, non si distingue dall'animale perché in grado di classificare concettualmente una serie di informazioni percettive di per sé caotiche e identiche ai dati percettivi dell'animale, bensì in virtù di un apparato percettivo essenzialmente influenzato da tale capacità. Detto altrimenti, se immaginassimo di privare l'umano delle sue facoltà concettuali non troveremmo facoltà cognitive 'inferiori' assimilabili alle facoltà sensibili animali⁶. «Specificamente umano», pertanto, è disporre di una facoltà percettiva coadiuvata da operazioni concettuali e, poiché «specificamente umano» restituisce l'estensione di «naturale», ecco profilarsi chiaramente il significato positivo attribuito da McDowell a «naturale»: commisurato all'umano considerato alla luce della sua caratteristica essenziale, vale a dire, il possesso di una facoltà percettiva concettualmente determinata.

A questo punto, è facile scorgere il problema. Il compito di McDowell consisteva nell'individuazione di un concetto di natura in grado di smantellare la contraddizione tra la concezione di umanità appena enunciata e la naturalità delle facoltà percettive umane. La proprietà essenziale dell'umano, infatti, pareva farne un ente sovranaturale. Riscrivere la definizione di «naturale» appena fornita, allora, implica affermare una tesi indifendibile: «naturale» significa commisurato all'umano considerato alla luce della sua caratteristica essenziale, vale a dire, la sua soprannaturalità. Sventare un esito tanto infelice è poi impossibile a patto di non voler assumere il risultato da provare – la non contraddittorietà della tesi sul carattere concettuale e naturale delle percezioni umane.

Riavvolgiamo il filo. Occorre mostrare la non esclusività della disgiunzione «O le facoltà sensibili appartengono al reame della natura o sono guidate da operazioni

⁶ Nel gergo dei dibattiti fioriti dalle proposte di *Mente e mondo*, McDowell sostiene una concezione «trasformativa» e non «additiva» delle operazioni concettuali – il riferimento di prammatica è Boyle 2016.

concettuali» per eliminare la contraddizione racchiusa nell'idea di concepire la facoltà percettiva umana nei termini di una capacità naturale ma irriducibile alla facoltà percettiva animale perché determinata da operazioni concettuali. Poiché la naturalità di un apparato percettivo determinato da concetti coincide con la naturalità dell'umano, il compito di McDowell consisteva nel provare la possibilità logica della naturalità umana. A tale scopo pareva promettente modificare l'estensione del termine «natura» o – è lo stesso – abbattere la dicotomia tra naturalismo e platonismo. E così crede di procedere McDowell, appellandosi alla concezione aristotelica della razionalità pratica. Questa, ci viene assicurato, emette massime autenticamente normative eppure, nel nuovo significato del termine, affatto *naturali*, perché commisurate alle capacità specifiche dell'essere umano. Ma siccome la naturalità dello specificamente umano era oggetto di dubbio, al punto da necessitare di un argomento in grado di certificare la possibilità logica della naturalità umana, accettare una simile definizione di «naturale» significa affermare una contraddizione o ammettere a bella posta la tesi da provare. L'intera argomentazione, è chiaro, fa naufragio in ambo i casi.

Al di là degli spropositi logici, ammettiamo pure l'idea di una facoltà percettiva naturale e coadiuvata da operazioni concettuali sia libera da contraddizione. McDowell non tiene nemmeno fede al proposito di risolvere la dicotomia tra platonismo e naturalismo ampliando la nozione di natura adottata dalle scienze naturali fino a comprendervi le facoltà percettive umane. Al tal fine, infatti, occorre indicare un minimo comune denominatore tra la natura indagata dalle scienze e la natura umana, 'innestare' la seconda nella prima. McDowell non riesce nell'intento, perché l'unica traccia di continuità individuata tra il regno delle leggi scientifiche e lo spazio delle ragioni umane si riduce alla messa al bando, in entrambi i reami, di entità tali da risultare epistemicamente inaccessibili senza violare i criteri di intellegibilità relativi a ciascuno dei due reami. Un simile elemento di continuità tra il regno delle leggi scientifiche e lo spazio delle ragioni, tuttavia, non è soltanto esile, ma altresì triviale, perché «spazio» o «regno» nulla significano se non una dimensione univocamente individuata in funzione di uno specifico criterio di intellegibilità o tipo di normatività lì in vigore. Almeno in riferimento all'uso dei due concetti in Sellars e tra i suoi eredi, è ben difficile immaginare uno «spazio» o «regno» definito da norme tali da richiedere l'impiego di capacità cognitive trascendenti quelle dei suoi cittadini. Se ragionassimo al seguito di McDowell, pertanto, riusciremmo a rilevare una continuità non solo tra lo spazio della legge descrittiva (o «prima natura») e lo spazio delle ragioni («seconda natura»), ma anche tra tali reami e il regno degli angeli («terza natura»). Nel regno degli angeli, poniamo, le cose si conoscono mediante una misteriosa facoltà cognitiva, l'intuizione inferenziale e, *appunto perché di un regno si tratta*, la completa conoscenza di nessun oggetto richiede l'impiego di una facoltà cognitiva trascendente l'intuizione inferenziale. È natura, il regno degli angeli? Senza dubbio, risponderebbe

McDowell! Per gli angeli, l'intuizione inferenziale non è un «potere occulto» e agli angeli non viene richiesto nulla di estraneo allo 'specificamente angelico'⁷.

Il destino del «second nature-naturalism» è iscritto nel nome. Accanto alla natura indagata dalle scienze ne sorge posticcia una seconda, la natura umana, priva di un minimo comune denominatore in grado di legarla alla prima, giustapposta alla natura scientifica senza alcun riguardo per il proposito di limitarsi a estenderne la nozione. Natura scientifica e natura umana hanno in comune solo il nome, come l'attività di prendere i pesci all'amo e un certo gustoso frutto estivo. Del resto, lo suggerisce l'esperimento angelico, i concetti di natura si lasciano moltiplicare a piacere. Nomini «natura» il dominio delle cose «non occulte», come schiaccianoci e automobili, o un qualunque ambito di oggetti commisurati alle capacità di un certo sistema cognitivo, all'uso del termine da parte di McDowell si accompagna una vuotezza di significato filosoficamente desolante. «Natura» diventa una parola applicabile a piacere, definita mediante note esclusivamente negative, un concetto esangue.

Il quarto capitolo di *Mente e mondo*, pertanto, sviluppa un argomento circolare e si dimostra filosoficamente insoddisfacente nell'identificare la natura col reame delle cose «non occulte». Desidero ora mostrare come gli epigoni di McDowell, ignari degli esiti cui giunge «uno dei campioni del naturalismo liberale» (De Caro e Voltolini 2010:77), ne conservino gelosamente le carenze.

4. Nuove complicazioni: il naturalismo esangue

A costo di marchiare col «titolo onorifico di "naturalismo"» (De Caro e Voltolini 2010:71) il frutto delle loro riflessioni meta-filosofiche, i naturalisti liberali si accontentano di adoperare un nome privo di un significato positivo.

Nel contributo *Is Natural Liberalism Possible?* (d'ora in poi "LN") Mario De Caro e Alberto Voltolini promettono di rispondere alla domanda del titolo illustrando la risoluzione di un dilemma analogo ai casi presentati da McDowell: o il naturalismo liberale coincide con il naturalismo ortodosso, grosso modo inteso alla maniera indicata nella sez. 1, oppure si impegna ad affermare l'esistenza di entità soprannaturali. Per riuscire nell'impresa, occorre mostrare come il rifiuto del naturalismo ortodosso, la congiunzione di (N1) e (N2), non precluda la possibilità di sostenere «l'affermazione costitutiva del naturalismo [in generale]», formulata come il divieto di accettare l'esistenza di entità o spiegazioni in contraddizione con le «leggi di natura» (LN:76). Respingere (N1) e (N2) significa sostenere l'esistenza di entità tali da non ammettere una trattazione scientifica nonché, è ovvio, la

⁷ In termini differenti, il problema è felicemente espresso da Goetz e Taliaferro: «If "nature" is understood in the older, broader sense in which everything that has a nature is natural, then God, the angels and the departed souls may be classified as natural» (Goetz-Taliaferro 2008:95). Per citare un esempio proveniente dalla corrente filosofica colonizzata da McDowell: Kant vedeva nelle idee trascendentali un prodotto affatto «naturale» della ragione, ma riteneva i pretesi oggetti delle idee affatto soprannaturali (KrV B 688/ A 640).

legittimità di forme di indagine alternative al metodo scientifico. Così la paventata assimilazione del naturalismo liberale al naturalismo ortodosso viene scongiurata e il primo corno del dilemma eluso. A prova della possibilità stessa del naturalismo liberale, rimane da mostrare come approvare l'esistenza di entità scientificamente problematiche e la liceità di spiegazioni non assimilabili al metodo esplicativo delle scienze empiriche non implichi tollerare la violazione delle «leggi di natura»⁸: il rifiuto di (N1) e (N2), affermano De Caro e Voltolini, non esclude la possibilità di sottoscrivere «l'affermazione costitutiva del naturalismo» (LN:78). A tal fine, gli autori pongono un esempio di entità irriducibili a trattazione scientifica e tali che affermarne l'esistenza non contravverrebbe a nessuna legge di natura. Si tratta delle proprietà modali. Concesso sia lecito dichiararle esistenti – e paiono buone le ragioni per farlo, le proprietà modali non alterano l'ordine causale del mondo espresso nelle leggi di natura, non esercitano alcun potere causale sul mondo fisico e chimico (LN:80-81). Inoltre, benché il loro studio si avvalga di strumenti diversi dall'armamentario metodologico della scienza, come l'analisi concettuale e la capacità di imbastire esperimenti mentali, le proprietà modali «non richiedono alcuna facoltà epistemica speciale o antirazionale per essere comprese» (*ibidem*). Pertanto, il naturalismo liberale si sottrae pure al secondo corno del dilemma, conquistando cittadinanza nel dibattito meta-filosofico.

Pur ricalcando la strategia argomentativa di McDowell nel tentativo di illustrare la praticabilità di una 'terza via' e nonostante il quarto capitolo di *Mente e mondo* si trovi esplicitamente citato a modello d'ispirazione (LN:77), il ragionamento di De Caro e Voltolini scorre felicemente. L'accortezza dei due consiste nel rinunciare a promettere, se non nominalmente (LN:76), di innestare un nuovo concetto di natura nella concezione scientifica del mondo naturale. Infatti, è chiaro come rispondere alla domanda circa la naturalità delle proprietà modali significherebbe fornire una risposta equivalente alle conclusioni di McDowell: sono naturali perché «non richiedono alcuna facoltà epistemica speciale o antirazionale per essere comprese». L'accortezza dei due autori lascia trasparire l'assunzione di una tesi un poco controintuitiva ma in fondo condivisibile, secondo cui l'adesione a qualsivoglia forma di naturalismo non richiede di imbastire una metafisica della natura.

Tuttavia, i difetti delle conclusioni metafisiche di McDowell sono ben radicati e non sorprende vederli riemergere sul piano meta-filosofico. È quanto accade se, pur fermi nel proposito di non incaponirci a cercare una definizione di natura filosoficamente accettabile, proviamo a richiedere una caratterizzazione più circostanziata della prassi filosofica del naturalista (liberale). Come rispondono De Caro e Voltolini? Proponendo come affermazione «costitutiva» del naturalismo il proposito di *non* assumere l'esistenza di entità soprannaturali e identificando il dominio di ricerca del naturalista con l'insieme delle

⁸ Uso le virgolette e prego il lettore di aggiungerle alle successive occorrenze di «leggi di natura» perché l'espressione, oltretutto logora, impedisce un'interpretazione univoca.

entità *non* spiegabili scientificamente. Ripiombiamo nel vuoto circoscritto dalle definizioni negative.

Un filosofo aderisce al naturalismo se «rispetta» i risultati della scienza, se non vi si immischia⁹, dedicando le sue energie a un campo di indagine individuato in forza della sua estraneità metodologica e ontologica all'indagine scientifica. L'incidenza del lavoro filosofico sull'indagine scientifica e l'interesse del naturalista liberale nei confronti della scienza somigliano così alla capacità delle proprietà modali di interferire nei nessi causali: entrambe sono nulle. Di fronte all'impresa della scienza l'atteggiamento del naturalista liberale si riduce al coscienzioso proposito di non violarne gli esiti, poco importa capirne i metodi, le pretese, i diritti. Lasciarsi sedurre dalla tentazione di frugare in ogni dove alla ricerca di connotazioni politiche rivela cattivo gusto, ma l'attributo scelto dai due autori a qualifica di una simile forma di naturalismo non dà scampo e lascia riecheggiare le derive pilatesche del peggiore liberalismo politico, pronto a riconoscere gli attuali diritti delle minoranze – meglio: a tollerarli – ma assolutamente disinteressato a promuoverne la necessaria estensione. Dietro al «Vivi e lascia vivere (la scienza)» del naturalismo liberale è facile intravedere, con l'aiuto di Ian Fleming, «vivi e lascia morire (la scienza)». L'analogia, mi si obietterà, non regge, perché il mondo scientifico non versa nell'indigenza. Vero, ma siamo perciò autorizzati a esimerci dall'indagarlo, tanto più se ci dichiariamo «naturalisti»? Nient'affatto, si ribatterà, lo stesso dibattito sul naturalismo, dove trovano voce le proposte di De Caro e Voltolini, costituisce una prova dell'importanza attribuita dai filosofi all'impresa scientifica. È innegabile, ma parimenti lampante si presenta lo scollamento tra la rilevanza dell'impresa scientifica in sede meta-filosofica e la totale irrilevanza della medesima all'interno della prassi filosofica vagheggiata dal naturalismo liberale. Nel contesto meta-filosofico, il naturalista liberale guarda all'indagine scientifica col solo intento di tracciarne il confine, quindi, di lasciarselo alle spalle alla stregua uno scomodo *caveat* anti-occultista, onde procedere in territori difficilmente caratterizzabili se non in virtù della loro estraneità alla scienza. La coscienziosa *Auseinandersetzung* col sapere scientifico in sede meta-filosofica è uno specchio per allodole, inteso a celare l'avviamento di una prassi filosofica a-scientifica. Sull'ultimo aspetto menzionato occorre davvero soffermarsi. McDowell proponeva un concetto di natura esclusivamente caratterizzato da attributi negativi, come «non occulto», o da proprietà tali da renderlo atto a designare qualunque dominio ontologico. Nel tentativo di rifuggire una metafisica della natura, De Caro e Voltolini incorrono del medesimo errore su un piano diverso: è proprio il «naturalismo», inteso non come posizione filosofica relativa a un certo interrogativo, ma come prassi filosofica auspicata in

⁹ Difficile interpretare altrimenti la recente precisazione di De Caro: «Not only is that one should not accept philosophical conceptions that openly contradict our best scientific theories *but also that one should not accept conceptions that expand our ontology in areas that are already well accounted for by the scientific explanations and entities postulated by science alone*» De Caro (2022:213, mio il corsivo).

sede meta-filosofica a ricevere una definizione esclusivamente negativa¹⁰. «Naturalista (liberale)» si può dichiarare chiunque rispetti il divieto di introdurre nel proprio ambito di ricerca entità occulte e prometta di non appellarsi alla «fede, [né] alla rivelazione [o] all'autorità della Scrittura» (LN:81). Se dal punto di vista gnoseologico il naturalismo diventa la coscienziosa astinenza dall'occultismo, un *ni hasard ni Dieu* fuori tempo massimo, la definizione positiva del suo ambito di indagine è altrettanto fallimentare, perché il domino di studio del naturalista è popolato da tutte e sole le entità tali da sfuggire alle briglie metodologiche della scienza naturale. In sintesi, «naturalista liberale» è chiunque – filosofi e filosofi, romanzieri, agenti di cambio, ... – non si appelli alle sacre scritture e si occupi di cose non indagabili scientificamente. L'esclusivo uso di attributi negativi nella definizione di «natura» in *Mente e mondo* lo riduceva a un concetto esangue; analogamente, le privazioni e gli stenti subiti dal naturalismo nella proposta di De Caro e Voltolini lo trasformano in un naturalismo esangue¹¹.

5. Conseguenze del naturalismo esangue

L'adesione al naturalismo esangue comporta tre conseguenze. A primeggiare, come ha efficacemente illustrato Joseph Rouse, è un'immagine caricaturale della scienza, accompagnata da scarsa sensibilità nei confronti di «ritratti più complessi della prassi e dell'*understanding* scientifici [pur delineati] in recenti studi di filosofia della scienza» (Rouse 2022:179). Il naturalista liberale intravede nella scienza un *corpus* monolitico di dottrine e metodi in grado di fornire una visione sistematica del mondo, dove l'umano è un dio almeno finché una spiegazione neurofisiologica non ne comprenderà le misteriose capacità cognitive, le istanze etiche ed estetiche convertendolo in bestia¹². Di un ritratto tanto grossolano della scienza Rouse non si premura di rilevare le cause, ma il lettore della sez. 4 potrà facilmente formulare un'ipotesi in merito: l'emancipazione dai metodi e dagli oggetti dell'indagine scientifica propria del modello di prassi filosofica proposto da De Caro e Voltolini incide gravemente sulla capacità di fornire un ritratto accurato della scienza in sede meta-filosofica. Non occupandosi di scienza, ma di proprietà modali e chissà cos'altro, il naturalista liberale rimane per scelta e definizione all'oscuro del concreto procedere della prassi scientifica e così, chiamato a pronunciarsi sulle interazioni tra scienza e filosofia nel dibattito sul naturalismo, dipinge il ritratto snaturato della prima,

¹⁰ Una sintesi particolarmente riuscita delle tesi meta-filosofiche del naturalismo liberale, in grado di metterne in luce il carattere esclusivamente negativo, è offerta da Hutto (2022:166), il quale guarda nondimeno con favore alla proposta di De Caro: «(1) *deny* that reality is supernatural [...]; (2) *deny* that reality is exhausted [...] by scientific descriptions; (3) affirm that there is a plurality of *non-scientific* [...] forms of knowing» (Hutto 2022:166, miei i corsivi). Autentico tripudio di negazioni! Riguardo alla «plauralità» di saperi «non-scientifici» si veda la conclusione della sez. 5 per rendersi conto di come l'affermazione costituisca un problema.

¹¹ Non è un caso se la «metafisica naturalistica» di John Dewey, riconosciuto padrino dei naturalisti liberali (De Caro 2022:211), fu bollata «*half-hearted*» e «*short-winded*» da Santayana (1925:680). Un'analisi delle critiche mosse da Santayana a Dewey si trova in Nunziante (2012:25-29). Si noti, inoltre, la somiglianza tra le critiche di Santayana a Dewey e un aspetto del celebre attacco di Ryle al cartesianesimo: la nozione cartesiana di mente è «spettrale», ovvero esangue, perché «The workings of minds had to be described by the mere negatives of the specific descriptions given to bodies» (Ryle 1949/2000:21).

¹² Sintomo del ritratto fumettistico della scienza propugnato dal naturalismo liberale è, per esempio, la considerazione degli esperimenti mentali come appannaggio esclusivo della filosofia (vedi sez. 4). De Caro (2022:214) pare accorgersi dell'ingenuità, ma la sua constatazione rimane lettera morta.

onde trarne vantaggio per giustificare le proprie vedute meta-filosofiche. L'ipotesi sulle cause dell'atteggiamento individuato da Rouse lascia allora intravedere un circolo vizioso. Nel dibattito meta-filosofico il naturalista liberale intravede in una prassi filosofica sostanzialmente avulsa dal mondo scientifico «la possibilità stessa del naturalismo liberale», quindi, abbandonate le vette della meta-filosofia, si dedica allo studio degli oggetti scartati dalla scienza lasciandosi alle spalle ogni interesse per l'indagine scientifica della natura; si forma allora il ritratto semplicistico della prassi scientifica e attinge alla sua penuria di caratteristiche per giustificare il naturalismo liberale in sede meta-filosofica. Il naturalismo esangue, pertanto, è premessa e conseguenza di una rappresentazione banalizzante della prassi scientifica.

La seconda conseguenza del naturalismo esangue si allaccia alla prima e consiste nel divorzio tra scienza e filosofia. De Caro e Voltolini sono ben consapevoli di come la rinuncia al naturalismo ortodosso implichi il rifiuto del suo «corollario» (LN:73), indentificato con la tesi notoriamente sostenuta da Quine: la filosofia, o meglio la gnoseologia, è «a part of one's system of the world, continuous with the rest of science» (Quine 1986:430-31). I due autori propongono la trita interpretazione allarmista del programma di Quine, bollandone la tesi nei termini di una declinazione di (N2): «la scienza è l'unica [...] legittima forma di conoscenza», dunque la filosofia è costretta ad applicarne i metodi (LN:73). Poiché l'idea di costringere la filosofia a servirsi di telescopi spaziali e avvalersi della meccanica statistica pare angusta, è legittimo consentirle l'impiego di un armamentario metodologico più adatto ai suoi scopi, facilmente reperibile da De Caro e Voltolini nell'immenso spettro delimitato dagli estremi della meccanica statistica e dall'autorità della Scrittura.

Tuttavia, la tesi dell'«epistemologia naturalizza» costituisce una proposta meta-filosofica ben più sensata del cataclisma paventato dai naturalisti liberali. Se da una parte, infatti, ridurre la gnoseologia a «capitolo della psicologia» (Quine 1969:83) significa rendere conto di tutti i processi cognitivi umani in forza dei metodi della psicologia cognitiva procedendo *from stimulus to science*, dall'altra, nondimeno, la stessa scienza psicologica è una forma di espressione dei processi cognitivi umani (*ibidem* e vedi Nunziante 2014:41-42). La psicologia è meta-linguaggio e linguaggio-oggetto dell'indagine. Ora, non siamo punto costretti a seguire Quine nello sdoganare l'evidente circolarità insita nello studio psicologico della psicologia per cogliere nell'epistemologia naturalizzata un modo convincente di concepire la continuità tra filosofia e scienza paventata da De Caro e Voltolini. Rifiutare la circolarità dell'epistemologia naturalizzata significa ascrivere alla psicologia intesa come metalinguaggio uno statuto differente dalla psicologia intesa come linguaggio da interpretare, vale a dire, uno statuto filosofico. Lungi dal costituire motivo di scandalo, la continuità tra scienza e filosofia così intesa è una caratteristica essenziale del sapere filosofico e del buon naturalismo (vedi sez. 6). Quando scelgono di fare a meno della tesi quineana, pertanto, De Caro e Voltolini buttano il bambino con l'acqua sporca. Fuor di metafora, il loro rifiuto della proposta di Quine coincide col rifiuto di *ogni*

continuità tra scienza e filosofia; la via appena suggerita – abbracciare l'epistemologia naturalizzata senza sottoscriverne l'elemento circolare – non è contemplata. A quale prezzo? Non penso di discostarmi dal vero se rispondo: il divorzio tra scienza e filosofia e la conseguente rinuncia a un uso sensato della parola «naturalismo».

Infine, l'ultimo esito del naturalismo esangue, forse non necessario, ma probabile, è la frammentazione del sapere. Per emanciparsi dalla scienza, come s'è visto, il naturalista liberale si dà alla forsennata ricerca dei suoi scarti, rende proprio oggetto di indagine tutte le entità tali da risultare incomprensibili in virtù dei criteri scientifici di intellegibilità. Oltre alle proprietà modali, ammettiamo pure un centinaio di altre entità appetibili e chiediamoci se la loro somma sia in grado di costituire un campo di indagine unitario. Difficile rispondere di sì, perché il territorio ove si avventura il naturalista liberale è disseminato di oggetti irriducibili alle capacità esplicative di un'unica disciplina. La sua eterogeneità, certo, rispecchia l'infinita varietà di modalità di esistenza e forme di conoscenza banditi dall'assunzione del naturalismo ortodosso. Ma era compito del naturalismo eterodosso giungere, se non a una forma di naturalismo, alla proposta di una prassi filosofica concreta e distinta dal naturalismo ortodosso o alla formulazione di un criterio per organizzare il mondo dello «spirito» (vedi sez. 1). Le varianti in un manoscritto di Heine e la «Pastorale» di Beethoven resistono alle spiegazioni della fisica, ma sono forse oggetto della prassi filosofica naturalistica promossa da De Caro e Voltolini? Cosa le accomuna, di grazia, alle proprietà modali? A scanso di conflitti e in mancanza di una caratterizzazione adeguata del dominio di indagine non-scientifico, è opportuno consegnare manoscritti e sinfonie a filologi e musicologi, lasciando ai naturalisti liberali lo studio delle proprietà modali. Ciò significa, in linea di principio, arrendersi alla frammentazione del sapere e allo specialismo – un atteggiamento indesiderabile di per sé e incompatibile con *ogni* ispirazione autenticamente filosofica, non solamente col naturalismo (cfr. Sellars 1962)¹³. Nella preoccupazione di rispettare i divieti anti-occultisti il naturalismo liberale non si premura nemmeno di fornire il barlume di un'organizzazione unitaria al dominio di indagine dischiusosi in seguito alla frettolosa emancipazione dal sapere scientifico. Non solo il naturalismo ortodosso, ma addirittura la logora dicotomia tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften* si rivelano preferibili al naturalismo esangue.

6. Prospetto del naturalismo luciferino

Ho mostrato come le proposte meta-filosofiche (De Caro e Voltolini) e meta-fisiche (McDowell) dei naturalisti liberali costringano a privare «naturalismo» e «natura» di ogni

¹³ Vale la pena di riportare per esteso una critica di Sellars a chi si rifiutasse di accogliere la postulazione di entità teoriche, quale metodo delle scienze naturali (Sellars 1962), tra le risorse metodologiche della filosofia.: «There are, of course, many who would say that it is the business of science to introduce hypothetical entities, and *therefore* not the business of philosophers to do so. The pragmatically useful division of intellectual labour, reflected in the proliferation of academic departments and disciplines, has been responsible for many necessary evils, but none more pernicious than this idea. Philosophy may perhaps be the chaste muse of charity, but it is also the mother of hypothesis. [...] If the maxim hypotheses non fingo had captured classical and medieval philosophy there would have abundance of clarity but no science and, in particular, no theoretical science as we know it today» (Sellars 1968:12).

significato positivo, quindi, a violare un'assunzione cardinale – e positiva – di ogni naturalismo: la continuità tra scienza e filosofia. Ora bisogna intenderla esattamente e, se possibile, individuarla come elemento cardinale di una forma di naturalismo accettabile, indebitamente trascurata dal naturalismo liberale.

Un modo promettente di caratterizzare la continuità tra scienza e filosofia l'ho indicato nella sezione precedente in riferimento a Quine, suggerendo la possibilità di sposare l'epistemologia naturalizzata senza accettarne la circolarità. Rimane da determinare il ruolo della filosofia in un quadro del genere. Le scienze cognitive possono benissimo sostituirsi alla gnoseologia tradizionale, perché l'acquisizione di conoscenze da parte di un soggetto ammette uno studio neuro-psicologico. Ciò implica, nei termini di Quine, l'opportunità di tradurre i termini gnoseologici in termini psicologici. Nondimeno, si accennava sopra, la serie di attività cognitive psicologicamente indagate comprende la stessa psicologia. Accettare la circolarità implicita nel programma quineano significa sostenere l'indistinguibilità tra la psicologia quale metodo di indagine e la scienza psicologica oggetto di indagine. Se rifiutassimo la circolarità? Allora sosterremmo la necessità di distinguere la psicologia come oggetto di indagine dalla psicologia come metodo di indagine e ne avremmo buon motivo perché, con buona pace di Quine, non occorre promuovere il fondazionalismo per dichiararsi avversi all'idea di una traduzione del linguaggio-oggetto psicologico in un meta-linguaggio parimenti psicologico – basta porre mente ai classici paradossi generati dall'identità tra linguaggio e meta-linguaggio o rifiutarsi di dire «traduzione» un processo riguardante un unico sistema linguistico¹⁴. In cosa differiscano le due psicologie è facile intuirlo. La psicologia-oggetto è la psicologia propriamente detta, mentre la psicologia deputata a indagarla è la gnoseologia o filosofia della conoscenza, una disciplina intesa a tradurre il linguaggio della psicologia in un vocabolario tale da comprendere le parole «verità», «significato», «inferenza» e, perché no, anche «ragione» e «sostanza». Altrettanto semplice è individuarne il minimo comun denominatore, perché l'intento della filosofia della conoscenza non differisce dall'intento della psicologia – l'indagine dei processi cognitivi – ma lo realizza. Semplicemente, i processi cognitivi studiati dalla psicologia – la percezione, l'attenzione etc. – differiscono tipologicamente dal grande processo cognitivo indagato dalla filosofia (o psicologia filosofica) – la stessa psicologia.

Abbracciare le conseguenze del rifiuto della circolarità non mette in pericolo l'idea centrale di una continuità tra filosofia e scienza, se con «continuità tra scienza e filosofia» intendiamo, da un lato, la genesi della filosofia in seno a una scienza particolare, dall'altro, la prosecuzione dell'indagine psicologica in ambito filosofico. Tra scienza e filosofia si dà un 'passaggio di stato' senza soluzione di continuità non appena la psicologia, nel suo studio dei processi cognitivi, pretenda di assumere se stessa a oggetto d'indagine: allora si

¹⁴ Heidegger, lontano anni luce dal fondazionalismo, sentenziava pure: «Die Mathematik lässt sich nicht mathematisch begreifen, und das Wesen der Philologie werden keine Philologen mit philologischen Methoden aufhellen» (Heidegger 1996:38).

trasforma in gnoseologia, la disciplina deputata a indagare criticamente il metodo psicologico applicato fino a quel momento¹⁵. Per riprendere la metafora di Quine, allora, la gnoseologia è il capitolo della psicologia in grado di fornire una chiave di lettura all'intero libro.

Sostenere la continuità tra filosofia e scienza nei termini detti significa affermare la genesi scientifica della filosofia e individuare la scienza come campo d'indagine della filosofia. Se il rifiuto di entrambe le proposte preclude la possibilità di dirsi «naturalisti» in generale, il tentativo di stabilire la loro compatibilità con la congiunzione (N1) - (N2) e il naturalismo non-ortodosso produce esiti piuttosto interessanti.

Anzitutto, sostenere la continuità tra filosofia e scienza permette di fornire un'interpretazione plausibile al criterio epistemologico del naturalismo espresso in (N2): una forma di conoscenza è genuina solo se è riconducibile al metodo d'indagine delle scienze naturali, dove «riconducibile alla scienza» vuol dire «rintracciabile nel suo momento sorgivo all'interno della scienza» e «tesa a proseguirne l'indagine». Così trova soddisfazione un'istanza cardinale del naturalismo ortodosso, vale a dire, il riconoscimento del carattere filosofico della scienza. In secondo luogo, la continuità tra filosofia e scienza risponde a un'istanza dei naturalismi eterodossi senza macchiarsi delle sconsideratezze del naturalismo liberale. Poiché promuove l'emancipazione del sapere filosofico dal metodo scientifico, infatti, una simile proposta, rientra a buon diritto nella schiera di tesi «interessanti» indicate in sede introduttiva – pur adeguandosi a (N2), come appena notato. A differenza del naturalismo liberale, tuttavia, l'emancipazione della filosofia dalla scienza non è sancita in sede meta-filosofica con la delimitazione di un campo d'indagine popolato da oggetti scientificamente imperscrutabili eppure razionalmente indagabili (leggi: senza l'ausilio della Scrittura), né promuove una prassi filosofica avulsa dalla scienza. Per un verso, infatti, l'emancipazione della filosofia è ora presentata come un processo interno alla scienza e il bisogno della filosofia risulta dal progredire dell'indagine scientifica, non da un «colpo di pistola» sparato nel dibattito meta-filosofico. Per l'altro, la genesi della filosofia è nascita di un sapere inteso a proseguire la ricerca scientifica non appena quest'ultima si rivolga a se stessa.

Infine, sostenere la continuità tra filosofia e scienza (o l'epistemologia naturalizzata non circolare) permette di prendere posizione rispetto a (N1) come segue. Poiché – stando al nostro esempio – è la stessa scienza psicologica a divenire oggetto di indagine della filosofia, chiedersi se la filosofia intesa nei termini appena detti sottoscriva il naturalismo ontologico significa, almeno in prima battuta, formulare un interrogativo poco sensato, perché equivale a chiedere se la psicologia esista o meno. Se una simile risoluzione pare poco soddisfacente, è opportuno riscrivere la domanda: la filosofia della conoscenza

¹⁵ «Lo storico», scriveva Sellars parafrasando Ryle (1945/2009:208), «non riflette soltanto sugli eventi storici, ma anche su ciò che vuol dire pensare storicamente» (Sellars 1962/2013:6). In altri termini, lo storico come ogni ricercatore dedito allo studio di una disciplina scientifica particolare, è un filosofo *in pectore*.

assume l'esistenza di tutti e soli gli oggetti studiati dalla psicologia? Anche in tal caso, tuttavia, la domanda è mal posta! Rifiutata l'immagine caricaturale della scienza propugnata dal naturalismo liberale e assunta l'indagine scientifica (*in casu*, la psicologia) a proprio oggetto di studio, il filosofo della conoscenza sa bene quanto sia fuorviante parlare degli «oggetti studiati dalla psicologia». Il comportamentismo, per esempio, ammette e studia entità tipologicamente diverse dagli oggetti esaminati nella psicologia della *Gestalt* e le due correnti divergono proprio sul piano ontologico. Individuare gli «oggetti studiati dalla psicologia», ordinarli in un quadro sistematico, addirittura stabilirne i gradi di realtà¹⁶: si tratta di alcuni tra i compiti propri dei filosofi della conoscenza. Domandare loro se sottoscrivono (N1) è sensato a patto di ascrivere alla psicologia un'ontologia coerente. Ma basta aprire un manuale di psicologia per veder naufragare una simile tentativo e apprezzare la necessità di una filosofia della conoscenza. Rispondere alla domanda circa l'assunzione di (N1), insomma, è il *terminus ad quem* dell'indagine filosofica naturalistica, non certo una salda acquisizione delle scienze, come vorrebbero i naturalisti liberali, digiuni del manuale di psicologia per le ragioni addotte sopra (sez. 5).

È ora possibile chiarire la forma di naturalismo implicata dalla continuità tra scienza e filosofia nei termini dell'assunzione di due tesi:

(N1*) Una cosa esiste sse è oggetto di indagini delle scienze naturali (e pertanto filosofiche);

(N2*) Una forma di conoscenza è genuina solo se nasce nel grembo di una scienza naturale e ne persegue gli obiettivi.

(N2*) dovrebbe risultare chiaro alla luce delle precisazioni addotte sopra. (N1*), invece, differisce da (N1) perché non propone una definizione di natura, e perché – ecco l'essenziale – l'espressione «scienze naturali» designa sia le scienze naturali propriamente dette sia le indagini filosofiche nate nel loro grembo e tese a indagare l'ontologia implicita nelle scienze.

Dal punto di vista storico, la proposta appena tratteggiata non è una novità. È l'epistemologia naturalizzata di Quine purgata dalla circolarità e memore del «monismo» individuato da Arthur Danto come requisito essenziale di ogni naturalismo (Danto 1967:448); è il rifiuto dello specialismo e la ricerca dell'unità del sapere. Chi sottoscrive (N1*) e (N2*) riconosce l'aspirazione filosofica della scienza rispondendo a un'esigenza del naturalismo classico, si allinea con le proposte avanzate negli studi di Joseph Rouse (2022,

¹⁶ A tale scopo è possibile ricorrere alla soluzione prospettata dallo stesso De Caro (2022:212-213), vale a dire, stabilire una relazione di «sopravvenienza globale» tra proprietà di oggetti empiricamente accessibili e proprietà di oggetti postulati dalle spiegazioni scientifiche, o tra proprietà del comportamento manifesto e proprietà dei pensieri nel caso della psicologia. Un'altra via praticabile, in linea con l'ispirazione del nominalismo, è prospettata dal classico di Sellars (1956) e prevede una descrizione del pensiero per analogia col comportamento linguistico.

2015) e pratica la filosofia della scienza, fiducioso di poterla convertire in filosofia. Promuovere l'emancipazione della filosofia dalla scienza nei termini di un processo di *Bildung* compiuto in seno alla scienza e non alla stregua di un'opinione agitata in sede meta-filosofica, poi, vuol dire semplicemente sposare una tesi aristotelica, sapientemente formulata da Hegel: «la *genesì* e la *formazione (Bildung)* della scienza filosofica hanno come presupposto e condizione la fisica empirica» (Hegel 1992/2002:82). Dello stesso avviso era Gilbert Ryle: «A scientist who ceases for a moment to try to solve his questions in order to inquire instead why he poses them or whether they are the right questions to pose ceases for the time to be a scientist and becomes a philosopher» (Ryle 1945/2009:204). Un corollario particolarmente significativo di una tale concezione della filosofia, prosegue Ryle, è il rigetto dello specialismo. Impegnandosi a indagare i presupposti del suo sapere uno scienziato, poniamo il caso di uno storico, è costretto a distinguerli dai presupposti degli altri saperi: «For to see what is an historical explanation, is, among other things, to see how it differs from a chemical, mechanical, biological, anthropological, or psychological theory» (*ibidem*)

La coppia di tesi in questione, insomma, è abbracciata da ogni filosofo impegnato a comprendere l'indagine scientifica e da ogni scienziato in grado di intravedere un interrogativo filosofico a guida della sua indagine.

Una prassi filosofica in linea con (N1*) e (N2*) nasce da una scienza particolare, ne prosegue l'indagine, ne individua i criteri di esistenza, li ordina e li valuta; è un epifenomeno mostruoso, in grado di riconfigurare il particolare campo scientifico dal quale trae origine, una parte del creato – la più bella – criticamente rivolta al creatore. La forma di naturalismo così incarnata merita il nome di naturalismo luciferino.

Funding: This research received no external funding

Conflicts of Interest: The author declares no conflict of interest

Bibliografia

- A.C. Danto, «Naturalism», in *Encyclopedia of Philosophy*, 10 Vol., Ed. P. Edwards, New York, Macmillan, 1967, Vol. 5.
- M. Boyle, «Additive Theories of Rationality: A Critique». *European Journal of Philosophy* 23(3), 2016:527-555.
- M. De Caro-A. Voltolini, *Is Liberal Naturalism Possible?*, in *Naturalism and Normativity*, Ed. M. De Caro & D. Macarthur, New-York, Columbia University Press, 2010:69-86.
- M. De Caro, *Liberal Naturalism. Origins and Prospects*, in *The Routledge Handbook of Liberal Naturalism*, Ed. M. De Caro & D. Macarthur, London, Routledge, 2022: 205-217.
- S. Goetz-C. Taliaferro, *Naturalism*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2008.
- G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss (1830)* in *Gesammelte Werke* Bd. 20, Hg. W. Bonsiepen H. C. Lucas, Hamburg, Meiner, 1992. [trad. it. a cura di V. Verra, *Filosofia della natura*, Torino, UTET, 2002].
- M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe II*, Bd. 27, Hg. O. Saame, I. Saame-Speidel, Frankfurt a. Main, Klostermann, 1996.

-
- D. Hutto, *Relaxed Naturalism: A Liberating Philosophy of Nature*, in *The Routledge Handbook of Liberal Naturalism*, ed. by M. De Caro & D. Macarthur, London, Routledge, 2022:165-176.
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hg. W. Weischedel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974.
- J.M. Keynes, *Newton the Man*, in *The Royal Society Newton Tercentenary Celebrations 15-19 July 1946*, Cambridge, Cambridge University Press, 1947.
- J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1994.
- O. Neurath, «Protokollsätze». *Erkenntnis* 3, 1932:204-14.
- F. Nietzsche, *Morgenröte*. Hg. G. Colli, M. Montinari. München, dtv, 1999.
- A.M. Nunziante, *Lo spirito naturalizzato. La stagione pre-analitica del naturalismo americano*. Trento, Verifiche, 2012.
- , «Naturalismo e neuroscienze. Sulla genesi storica di un legame teorico». *Etica & politica / Ethics & Politics* XVI (2), 2014:18-46.
- W.v.O. Quine, *Epistemology Naturalized*, in *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, 1969:69-90.
- J. Rouse, *Articulating the World. Conceptual Understanding and the Scientific Image*, Chicago, University of Chicago Press, 2015.
- , *Liberal or Radical Naturalism?*, in *The Routledge Handbook of Liberal Naturalism*, ed. by M. De Caro & D. Macarthur, London, Routledge, 2022: 177-189.
- G. Ryle, *Philosophical Arguments*, in *Collected Papers: Volume 2*. Ed. J. Tanney, London, Routledge, 1945/2009:203-222.
- G. Ryle, *The Concept of Mind*, London, Penguin, 1949/2000.
- G. Santayana, «Dewey's Naturalistic Metaphysics». *The Journal of Philosophy* 22(25), 1925:673-688.
- W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* «Minnesota Studies in the Philosophy of Science» 1, 1956:253-329.
- W. Sellars, *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, London, Routledge, 1968.
- , *Philosophy and the Scientific Image of Man*, in *Frontiers of Science and Philosophy*, ed. by R. Colodny, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1962:35-78 [trad. it. a cura di C. Merletti e G. Turbanti, *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, in *L'immagine scientifica e l'immagine manifesta*, Pisa, ETS, 2013:3-47].

INFORMATION ON THE JOURNAL

Etica & Politica/Ethics & Politics is an open access philosophical journal, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the fields of moral, political and legal philosophy, with no preclusion or adhesion to any cultural current or philosophical tradition.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous double peer review referee system. Three issues per year are expected.

The copyright of the published articles remains to the authors. We ask that in any future use of them Etica & Politica/Ethics & Politics be quoted as a source.

All products on this site are released with a Creative Commons license (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

ETICA & POLITICA/ETHICS & POLITICS POSITION ON PUBLISHING ETHICS

The Editors of Etica & Politica/Ethics & Politics have taken every possible measure to ensure the quality of the material here published and, in particular, they guarantee that peer review at their journal is fair, unbiased and timely, and that all papers have been reviewed by unprejudiced and qualified reviewers. The publication of an article through a peer-review process is intended as an essential feature of any serious scientific community. The decision to accept or reject a paper for publication is based on the paper's relevance, originality and clarity, the study's validity and its relevance to the mission of the journal. In order to guarantee the quality of the published papers, the Editors encourage reviewers to provide detailed comments to motivate their decisions. The comments will help the Editorial Board to decide the outcome of the paper, and will help to justify this decision to the author. If the paper is accepted with the request of revision, the

comments should guide the author in making the revisions for the final manuscript. All material submitted to the journal remains confidential while under review.

Once the author receives a positive answer, he/she should send the final version of the article since proofs will not be sent to him/her. *Etica & Politica/Ethics & Politics* will publish the paper within twelve months from the moment of the acceptance, and the author will be informed of the publication. The journal is committed to such standards as originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism.

E&P takes these standards extremely seriously, because we think that they embody scientific method and are the mark of real scholarly communication.

Since *Etica & Politica/Ethics & Politics* is devoted solely to scientific and academic quality, the journal neither has any submission charges nor any article processing charges.

The following guidelines are based on existing Elsevier policies and COPE's Best Practice Guidelines for Journal Editors.

PUBLICATION AND AUTHORSHIP

EUT (Edizioni Università di Trieste), is the publisher of the peer reviewed international journal *Etica & Politica/Ethics & Politics*.

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential step of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behaviour for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, the publisher.

Authors need to ensure that the submitted article is the work of the submitting author(s) and is not plagiarized, wholly or in part. They must also make sure that the submitted article is original, is not wholly or in part a re-publication of the author's earlier work, and contains no fraudulent data.

It is also their responsibility to check that all copyrighted material within the article has permission for publication and that material for which the author does not personally hold copyright is not reproduced without permission.

Finally, authors should ensure that the manuscript submitted is not currently being considered for publication elsewhere.

AUTHOR'S RESPONSIBILITIES

Etica & Politica/Ethics & Politics is a peer-reviewed journal, and Authors are obliged to participate in our double blind peer review process.

Authors must make sure that all and only the contributors to the article are listed as authors. Authors should also ensure that all authors provide retractions or corrections of mistakes.

PEER REVIEW AND REVIEWERS' RESPONSIBILITIES

Both the Referee and the Author remain anonymous throughout the "double blind" review process. Referees are selected according to their expertise in their particular fields. Referees have a responsibility to be objective in their judgments; to have no conflict of interest with respect to the research, with respect to the authors and/or with respect to the research funders; to point out relevant published work which is not yet cited by the author(s); and to treat the reviewed articles confidentially.

EDITORIAL RESPONSIBILITIES

Editors hold full authority to reject/accept an article; to accept a paper only when reasonably certain; to promote publication of corrections or retractions when errors are found; to preserve anonymity of reviewers; and to have no conflict of interest with respect to articles they reject/accept. If an Editor feels that there is likely to be a perception of a conflict of interest in relation to their handling of a submission, they will declare it to the other Editors. The other Editors will select referees and make all decisions on the paper.

PUBLISHING ETHICS ISSUES

Members of the Editorial Board ensure the monitoring and safeguarding of the publishing ethics. This comprises the strict policy on plagiarism and fraudulent data, the strong commitment to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when needed, and the strict preclusion of business needs from compromising intellectual and ethical standards.

Whenever it is recognized that a published paper contains a significant inaccuracy, misleading statement or distorted report, it will be corrected

promptly. If, after an appropriate investigation, an item proves to be fraudulent, it will be retracted. The retraction will be clearly identifiable to readers and indexing systems.

POLICY ON EDITORIAL NORMS AND STYLE

In accordance with the pluralist principle and the breadth of interests that characterize the editorial line of *Etica & Politica/Ethics & Politics*, the review leaves the contributors free to choose which style of quotation to adopt in the composition of their article. Of course, this style must conform to one of the two internationally recognized models in the area of scientific publications in the humanities, namely the Chicago A (equivalent to APA) or the Chicago B, both defined by *The Chicago Manual of Style*, 17th edition. Moreover, the reference to the complete source must contain all the information required by the ISO 690 standard, both if it is provided only in the final bibliography (Chicago A) and if it is provided in a note (Chicago B).

PAST ISSUES AND STATISTICS

Past issues with download and visitors statistics for each article are provided by EUT publisher through its official repository: <http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/4673>

EDITORS-IN-CHIEF:

Maurizio Balistreri
Università della Tuscia
maurizio.balistreri@unitus.it

Pierpaolo Marrone
Università di Trieste
marrone@units.it

Ferdinando G. Menga
Università della Campania "Luigi Vanvitelli"
ferdinandogiuseppe.menga@unicampania.it

Steven Umbrello
Università di Torino
steven.umbrello@unito.it

EDITORIAL BOARD:

Roberto Festa
Università di Trieste
santofesta@gmail.com

Giovanni Giorgini
Università di Bologna
giovanni.giorgini@unibo.it

Edoardo Greblo
Trieste
edgreblo@tin.it

Fabio Polidori
Università di Trieste
polidori@units.it

ITALIAN ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

A. ALLEGRA (Perugia), G. ALLINEY (Macerata), S. AMATO (Catania), M. ANZALONE (Napoli), F. ARONADIO (Roma), G. AZZONI (Pavia), F. BACCHINI (Sassari), E. BERTI (Padova), P. BETTINESCHI (Venezia), P. BIASETTI (Padova), G. BISTAGNINO (Milano), G. BRINDISI (Caserta), R. CAPORALI (Bologna), A.A. CASSI (Brescia), G. CATAPANO (Padova), F. CIARAMELLI (Napoli), M. COSSUTTA (Trieste), L. COVA (Trieste), G. CEVOLANI (Lucca), S. CREMASCHI (Vercelli), R. CRISTIN (Trieste), C. CROSATO (Bergamo), U. CURI (Padova), A. DA RE (Padova), G. DE ANNA (Udine), B. DE MORI (Padova), C. DI MARTINO (Milano), P. DONATELLI (Roma), M. FARAGUNA (Milano), R. FANCIULLACCI (Bergamo), M. FERRARIS (Torino), S. FUSELLI (Padova), A. FUSSI (Pisa), C. GALLI (Bologna), R. GIOVAGNOLI (Roma), P. KOBAN (Torino), E. IRRERA (Bologna), E. LECALDANO (Roma), L.A. MACOR (Verona), E. MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo), P. MARINO (Napoli), A. MINGARDI (Milano), R. MORDACCI (Milano), V. MORFINO (Milano), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), A. SCIUMÈ (Brescia), E. C. SFERRAZZA PAPA (Roma), F. TOTO (Roma), F. TRABATTONI (Milano), M.S. VACCAREZZA (Genova), C. VIGNA (Venezia).

INTERNATIONAL ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

J. ALLAN (Queensland, Brisbane/Australia), F.J. ANSUÁTEGUI ROIG (Madrid/Spain), T. BEDORF (Hagen/Germany), G. BETZ (Karlsruhe/Germany), W. BLOCK (New Orleans/USA), S. CHAMBERS (Irvine/USA), F. CALLEGARO (Buenos Aires/Argentina), J. COLEMAN (London/UK), C. COWLEY (Dublin/Ireland), C. DE JESUS GIRALDO ZULUAGA (Medellín/Colombia), W. EDELGLASS (Marlboro VT/USA), L. FLORIDI (Oxford/UK), R. FREGA (Paris/France), MATTHIAS FRITSCH (Montreal/Canada), J.C. HERRERA RUIZ (Medellín/ Colombia), A. KALYVAS (New York/USA), M.R. KAMMINGA (Groningen/ Netherlands), J. KELEMEN (Opava/Czech Republic), F. KLAMPFER (Maribor/ Slovenia), M. KNOLL (Istanbul/Turkey), C. ILLIES

(Bamberg/Germany), D. INNERARITY (Bilbao/Spain), H. LINDAHL (Tilburg/Netherlands), D. MANDERSON (Canberra/Australia), M. MATULOVIC (Rijeka/Croatia), C.M. MAYA FRANCO (Medellín/Colombia), J. MCCORMICK (Chicago/USA), N. MISCEVIC (Zagreb/ Croatia), A. MOLES (Budapest/Hungary), L. PAULSON (Paris/France), J. QUONG (Los Angeles/USA), V. RAKIC (Belgrade/Serbia), M. RENZO (London/UK), A. SCHAAP (Exeter/UK), B. SCHULTZ (Chicago/USA), N. TARCOV (Chicago/USA), G.D. VÉLEZ LÓPEZ (Medellín/Colombia), P. VIGNOLA (Guayaquil/Ecuador), D. WEBB (Staffordshire/UK), J.P. ZAMORA BONILLA (Madrid/ Spain).