

ΥΖΗΤΗΣΙΣ



ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

ASSOCIAZIONE FILOSOFICA

Syzetesis - Rivista di filosofia

ISSN 1974-5044

Anno IX - 2022 (Nuova serie)

Syzetesis – Rivista di filosofia  
Pubblicato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione Filosofica  
Via dei Laterani n° 36, 00184 - Roma (Italia)  
ISSN 1974-5044

*Direzione:* Marco Tedeschini, Francesco Verde

*Comitato scientifico:* Stefano Bancalari (Sapienza Università di Roma), Sergio Bucchi (Sapienza Università di Roma), Mirella Capozzi (Sapienza Università di Roma), Carlo Cellucci (Sapienza Università di Roma), Vincenzo Costa (Università Vita-Salute San Raffaele), Antonella Del Prete (Università della Tuscia), Adriano Fabris (Università di Pisa), Serena Feloj (Università degli Studi di Pavia), Stefano Gensini (Sapienza Università di Roma), Tonino Griffiero (Università degli Studi di Roma Tor Vergata), David Konstan (New York University), Roberta Lanfredini (Università degli Studi di Firenze), Cristina Marras (ILIESI-CNR), Francesca G. Masi (Università Ca' Foscari Venezia), Pierre-Marie Morel (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Geert Roskam (KU Leuven), Denis Seron (Université de Liège), Emidio Spinelli (Sapienza Università di Roma), Voula Tsouna (UC Santa Barbara), Pierluigi Valenza (Sapienza Università di Roma), Marlein van Raalte (Leiden University), James Warren (University of Cambridge), Gereon Wolters (Universität Konstanz), Leonid Zhmud (Russian Academy of Sciences, Institute for the History of Science and Technology)

*Responsabile di Redazione:* Alessandro Agostini

*Redazione:* Selene Iris Siddhartha Brumana, Silvia De Martini, Tiziana Di Fabio, Enrico Piergiacomi, Marie Rebecchi, Luca Tonetti

<http://www.syzetesis.it/rivista.html>  
[associazione@syzetesis.it](mailto:associazione@syzetesis.it)  
[redazione@syzetesis.it](mailto:redazione@syzetesis.it)

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale 4.0 Internazionale.



La rivista è indicizzata da:  
[ACNP](#), [DOAJ](#), [Google Scholar](#)

Gli articoli pubblicati sono sottoposti a *double-blind peer review*.  
*Syzetesis* è rivista scientifica (aree IO, II e I2) secondo la classificazione dei periodici stabilita dall'ANVUR.

INDICE  
Anno IX – 2022 (Nuova Serie)

ARTICOLI

CHRISTIAN FRIGERIO, <i>Reconceptualizing the Debate over Internal and External Relations: Across the Continental-Analytic Divide</i>	7
VIVIANA GALLETTA, <i>Segni, ragione e libertà: Hemsterhuis e Herder sul problema dell'origine del linguaggio</i>	29
ELEONORA SEVERINI, <i>Moral Explanation and Evolutionary Explanation of Morality</i>	51
 <i>La dimensione filosofica del tempo in Hans Jonas</i> (a cura di STEFANO BANCALARI ed EMIDIO SPINELLI)	
STEFANO BANCALARI-EMIDIO SPINELLI, <i>Premessa</i>	77
EMIDIO SPINELLI, <i>Tempo antico: Hans Jonas e il Timeo di Platone</i>	81
IRENE KAJON, <i>Immortality in Hans Jonas' Thought: From Gnosis to Jewish Platonism</i>	97
STEFANO BANCALARI, <i>Tra tempo autentico e inautentico: Il corpo a corpo di Jonas con Sein und Zeit</i>	113
VALLORI RASINI, <i>Sulla possibilità del futuro: Hans Jonas e Günther Anders</i>	131
FABIO FOSSA, <i>Tra eternità e storia: L'immagine dell'essere umano nell'etica di Hans Jonas</i>	147
ROBERTO FRANZINI TIBALDEO, <i>The Transcendental Structure of Hans Jonas' Philosophy</i>	169
NATHALIE FROGNEUX, <i>The Imminence of the Future, the Time of the Living in Hans Jonas</i>	187
 <i>Filosofia ed economia</i> (a cura di GUIDO BAGGIO)	
GUIDO BAGGIO, <i>Filosofia ed economia. Un'introduzione</i>	211

GIUSEPPE DE RUVO, <i>La scienza impossibile: Adam Smith e la non totalizzabilità del mercato</i>	217
MATTEO SANTARELLI, <i>Interesse, self-interest e disinteresse</i>	237
MIRIAM AIELLO, <i>Dalle pratiche economiche all'economia delle pratiche: Ragion sufficiente e storicità nell'antropologia economica di Bourdieu</i>	259
GIORGIO BORRELLI, <i>Dalla moneta-segno alla moneta-semiosi: Proposte semiotiche per una teoria (marxiana) del circuito monetario</i>	285
YANNICK SLADE-CAFFAREL, <i>Economics and Social Ontology in Cambridge</i>	330
GUIDO BAGGIO, <i>Per una filosofia economica</i>	331

#### NOTE E DISCUSSIONI

MARKO ČERANIĆ, <i>Perché Progetto per un cervello è ancora così profondamente inattuale (e vale, quindi, la pena di essere riletto)</i>	357
---	-----

#### RECENSIONI

GIULIANA LEONE, P. Mitsis (ed.), <i>The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism</i>	375
FRANCESCA ALESSE, V. Laurand-E. Malaspina-F. Prost (eds.), <i>Lectures plurielles du «De ira» de Sénèque. Interprétations, contextes, enjeux</i>	387
GIULIA ECCA, C. Ampolo-F. Cordano (eds.), <i>Giovanni Pugliese Carratelli e la medicina antica</i>	395
LUCA TONETTI, C. Crignon-D. Lefebvre (eds.), <i>Médecins et philosophes: une histoire</i>	399
RENATA GAMBINO, G. Paolucci, «Vieni! Guarda e senti Dio»: <i>Teologia performativa in Herder</i>	405
YAMINA VENUTA, D. De Santis, <i>Husserl and the A Priori: Phenomenology and Rationality</i>	411
STEFANIA PIETROFORTE, C. Claverini, <i>La tradizione filosofica italiana</i>	417

ARTICOLI





## Reconceptualizing the Debate over Internal and External Relations: Across the Continental-Analytic Divide

di

CHRISTIAN FRIGERIO

**ABSTRACT:** The debate over internal and external relations was the first attempt in the history of Western thought to use the concept of relation to undermine the metaphysical throne of substance. One hundred and thirty years later, the debate is livelier than ever, both in its continental and analytic branches. This paper offers a conceptual groundwork for the reconstruction of the debate, focalizing on the insufficiency of the Manichean vocabulary of internal and external relations, and offering in its place a richer and more consistent taxonomy of models of relationality. This is done genealogically, through a critical examination of the way Russell posed the terms of the debate in his discussion of Leibniz: Russell's fallacious arguments are not amended by those who follow him, causing a growing confusion in the terms of the debate. This reconstructive work offers five different models of relationality – supervenient, external, constitutive, vicarious and structural relations – as a first attempt to a clearer conceptualization of the debate, hoping that this new vocabulary can also create a common ground of commensurability for a renewed dialogue between the continental and analytic debate.

**KEYWORDS:** internal and external relations, relations, Bertrand Russell, object-oriented philosophy, structural realism

**ABSTRACT:** Il dibattito sulle relazioni interne ed esterne è stato il primo tentativo nella storia del pensiero occidentale di utilizzare il concetto di relazione per scardinare il trono metafisico della sostanza. Centotrenta anni dopo, il dibattito è più vivo che mai, sia nel suo ramo continentale che in quello analitico. Questo articolo offre una base concettuale per la ricostruzione del dibattito, concentrandosi sull'insufficienza del vocabolario manicheo delle relazioni interne ed esterne e proponendo al suo posto una tassonomia più ricca e coerente dei modelli di relazionalità. Questo compito è portato a termine per via genealogica, attraverso un esame critico del modo in cui Russell chiarisce i termini del dibattito nella sua discussione di Leibniz: le argomentazioni fallaci di Russell non vengono emendate da coloro che lo seguono,

causando una crescente confusione dei termini del dibattito. Questo lavoro ricostruttivo offre cinque diversi modelli di relazionalità – relazioni supervenienti, esterne, costitutive, vicarie e strutturali – come primo tentativo di una più chiara concettualizzazione del dibattito, sperando che questo nuovo vocabolario possa anche creare un terreno comune di commensurabilità per un rinnovato dialogo tra il dibattito continentale e quello analitico.

KEYWORDS: relazioni interne ed esterne, relazioni, Bertrand Russell, filosofia orientata all'oggetto, realismo strutturale

## 1. Introduction

The debate over internal and external relations was the first serious attempt to overcome the strong «philosophic dislike of relations»<sup>1</sup>, which had characterized the history of Western thought since Aristotle, and «to base metaphysics on some notion other than that of substance – a task not yet accomplished»<sup>2</sup>.

We may try a periodization of the debate thus. The *seminal* phase begins with the publication, in 1893, of Francis Herbert Bradley's *Appearance and Reality*<sup>3</sup>, that postulates an Absolute whose unity is so steady that relations must be eliminated if the Absolute is not to be broken; his most interesting arguments remain however those directed against relations which are merely external, especially the notorious argument known as Bradley's regress<sup>4</sup>, which is meant to prove that, if there are to be relations, they can only be internal. At the opposite pole from Bradley<sup>5</sup>, Bertrand Russell argues for a «logical atomism» of sparse particulars, that claiming the «exteriority» of relations constitutes the first real affirmation of their irreducibility to substances. To the seminal phase we may ascribe philosophers from both parties, like Harold Joachim<sup>6</sup> on Bradley's side or G. E. Moore<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> B. Russell, *Principles of Mathematics*, Routledge, London 2009, p. 223.

<sup>2</sup> B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Routledge, London 2005, p. 148.

<sup>3</sup> F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, Allen & Unwin, London 1916; cf. id., *Relations*, in *Collected Essays*, vol. 2, Clarendon, Oxford 1935, pp. 628-675.

<sup>4</sup> Cf. K. Perovic, *Bradley's Regress*, 2017, <https://plato.stanford.edu/entries/bradley-regress/> [04.12.2021].

<sup>5</sup> Cf. S. Candlish, *The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth-Century Philosophy*, Palgrave Macmillan, London 2007.

<sup>6</sup> H. Joachim, *The Nature of Truth*, Clarendon, Oxford 1906.

<sup>7</sup> G. E. Moore, *External and Internal Relations*, «Proceedings of the Aristotelian



on Russell's, but also outsiders like William James<sup>8</sup>, who will defend a «pluralism» far more sophisticated than Russell's, admitting both «conjunctive» and «disjunctive» relations and attacking both monists' insensitivity for real separations in the world and classical empiricism's insensitivity to relations that are immediately experienced.

The seminal phase is overall transversal to the divide between continental and analytic philosophy, which was in part a byproduct of the debate itself<sup>9</sup>. After this first phase, the bifurcation of the two traditions forbids a single treatment, but in both areas the debate is still alive at the heart of metaphysical issues. Due to its micrologic attitude, an overall periodization of the analytic debate is almost impossible, but some fundamental steps may be traced<sup>10</sup>. The most important analytic philosopher to cope with internal and external relations was Ludwig Wittgenstein, who was obliged to refute his teacher, Russell, and to admit that philosophy could not proceed without admitting internal relations<sup>11</sup>. Discussions of the opposition between internal and external relations are found also in other classic exponents of the tradition such as Ayer<sup>12</sup> and Ryle<sup>13</sup>; Quine's semantic holism<sup>14</sup> can be almost read as a renewal of the idealist views on knowledge that Russell's external relations were meant to refute; Kit Fine's elaboration of "neutral relations"<sup>15</sup> will foster internalist attitudes; idiosyncratic uses of the distinction between internal and

---

Society» 20 (1919), pp. 40-62.

<sup>8</sup> W. James, *A Pluralistic Universe*, University of Nebraska Press, Lincoln 1996; id., *Essays in Radical Empiricism*, University of Nebraska Press, Lincoln 1996. Cf. L. McHenry, *Bradley, James, and Whitehead on Relations*, «The Journal of Speculative Philosophy» 3/3 (1989), pp. 149-169.

<sup>9</sup> Cf. P. Hylton, *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytical Philosophy*, Clarendon, Oxford 1990.

<sup>10</sup> For an overview of the analytic debate, cf. A. Marmodoro-D. Yates (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford 2015; F. MacBride, *Relations*, 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/relations/> [14.04.2021].

<sup>11</sup> Cf. J. Mácha, *Wittgenstein on Internal and External Relations: Tracing All the Connections*, Bloomsbury, London 2015.

<sup>12</sup> A. J. Ayer, *Internal Relations*, «Aristotelian Society Supplementary Volume» 14/1 (1935), pp. 173-85.

<sup>13</sup> G. Ryle, *Internal Relations*, «Aristotelian Society Supplementary Volume» 14/1 (1935), pp. 154-72.

<sup>14</sup> W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, «The Philosophical Review» 60/1 (1951), pp. 20-43.

<sup>15</sup> K. Fine, *Neutral Relations*, «The Philosophical Review» 109/1 (2000), pp. 1-33.

external relations – for instance David Lewis', whose effects, as we will see, reach the continental debate as well, or Ingvar Johansson's distinction between internal, external and *grounded* relations<sup>16</sup> – will help to clarify the implications of the debate.

The genealogy of the continental branch of the debate is more clear-cut. We may call the *classical* phase the one in which thinkers such as Bernard Bosanquet<sup>17</sup>, Brand Blanshard<sup>18</sup> and Alfred N. Whitehead<sup>19</sup> elaborated their systems. This phase went on, mainly in the English-speaking world, until the end of the sixties, with the last discussions between Blanshard and his critics on the *Review of Metaphysics*<sup>20</sup>.

The classical phase is followed by the *French conjunction*: starting from the twenties, Jean Wahl spreads in France both the verbs of Hegelianism (in an existential fashion that stressed the figure of unhappy consciousness) and of pluralism, insisting on the importance of the relations debate for any further development of philosophy<sup>21</sup>. Then, in a time when relations were used to deny the possibilities of a metaphysics rather than to build philosophical systems, Gilles Deleuze will retrieve from Hume and Russell the cry of external relations, in order to affirm the radical independence of relations and the end of the philosophy of substance in favor of a thought of difference in itself<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> I. Johansson, *Ontological Investigations: An Inquiry into the Categories of Nature, Man and Society*, De Gruyter, Berlin 2004.

<sup>17</sup> B. Bosanquet, *Logic, or The Morphology of Knowledge*, vol. 2, Clarendon, Oxford 1911.

<sup>18</sup> B. Blanshard, *The Nature of Thought*, vol. 2, Allen & Unwin, London 1939.

<sup>19</sup> A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge 1929; Id., *Process and Reality*, The Free Press, New York 1979; Id., *Adventures of Ideas*, The Free Press, New York 2010. Cf. J.-P. Alcantara, *On Internal Relations in Leibniz, British Neo-Realism and Whitehead*, «Logique et Analyse» 54/214 (2014), pp. 173-209; W. P. Alston, *Internal Relatedness and Pluralism in Whitehead*, «The Review of Metaphysics» 5/4 (1952), pp. 535-558; C. Frigerio, *Power, Possibility, and Agency: Speculative Realism and Whitehead's Theory of Relations*, «Eidos: A Journal for Philosophy of Culture» 4/3 (2020), pp. 5-22.

<sup>20</sup> B. Blanshard, *Internal Relations and their Importance to Philosophy*, «The Review of Metaphysics» 21/2 (1967), pp. 227-236; B. Aune, *Blanshard and Internal Relations*, «The Review of Metaphysics» 21/2 (1967), pp. 237-243; A. Lazerowitz, *Internal Relations*, «The Review of Metaphysics» 21/2 (1967), pp. 256-261.

<sup>21</sup> J. Wahl, *The Pluralist Philosophies of England & America* (Engl. transl. by Fred Rothwell), Open Court, Chicago 1925; Id., *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, PUF, Paris 1951. His most representative work remains *Vers le concret*, Vrin, Paris 2004.

<sup>22</sup> See especially G. Deleuze, *Empiricism and Subjectivity* (Engl. transl. by C. Boundas), Columbia University Press, New York 2001; Id., *Difference and Repetition* (Engl. transl.

Finally, the *contemporary* phase in the continental debate begins in 2002, with the publication of Manuel DeLanda's *Intensive Science and Virtual Philosophy*<sup>23</sup>, that recovers Deleuze's external relations, in which DeLanda's subsequent *assemblage theory* is grounded. The debate rapidly regains its importance, especially thanks to Graham Harman, the champion of *Object-Oriented Ontology* (OOO), which agrees «with those who accept nothing but external relations. Nothing is allowed to contain anything else; all objects are mutually external to other objects»<sup>24</sup>. Today, «speculative realism» – the heterogeneous movement that has given new life to metaphysics in the twenty-first century<sup>25</sup> – presents a «profound internal gulf» between «those who take individual entities as primary and those who view them as derivative»<sup>26</sup> – that means, between those who take relations to be external and those who take them to be internal. After almost one hundred and thirty years, the debate over internal and external relations is livelier than ever.

Now, whoever has a bit of familiarity with the debate knows that it has been much more articulated than the simple opposition between “internal” and “external” relations: it is almost impossible to find two philosophers who, by internal and external relations, mean exactly the same thing. Relations are the agents of the complexity of the world; as such, they are irreducible to any simplistic treatment that opposes two rival perspectives. Every history of the debate over internal and external relations should begin by admitting the inadequacy of the Manichean vocabulary of interiority and exteriority, and by providing a new vocabulary for a more consistent discussion.

Take for instance the literature about Deleuze. The latest works on Deleuze's theory of relations are Arjen Kleinherenbrink's *Against Continuity*<sup>27</sup>, and Laura Candiotta and Giacomo Pezzano's *Filosofia delle*

---

by P. Patton), University of Minnesota Press, Minneapolis 1995; G. Deleuze-C. Parnet, *Dialogues* (Engl. transl. by H. Tomlinson-B. Habberjam), Columbia University Press, New York 1987.

<sup>23</sup> M. DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Continuum, London 2002.

<sup>24</sup> G. Harman, *Prince of Networks. Bruno Latour and Metaphysics*, Re-Press, Melbourne 2009, p. 135.

<sup>25</sup> For an overview, see L. Bryant-N. Srnicek-G. Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Lightning Source Inc., La Vergne 2011.

<sup>26</sup> G. Harman, *Response to Shaviro*, in L. Bryant et al., *op. cit.*, pp. 291-303, p. 294.

<sup>27</sup> A. Kleinherenbrink, *Against Continuity: Deleuze's Speculative Realism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2019.

*relazioni*<sup>28</sup>, both from 2019. The first is a provocative reading that makes Deleuze adhere to OOO, thus eliminating relations; the second is an “interaction” between Deleuze and Ladyman and Ross’s (2007) *Ontic Structural Realism* (OSR)<sup>29</sup>, that argues that matter is *relations without relata*, relations being the only reality. What is disturbing is that both these diametrically conflicting interpretations – «Ladyman and Ross are perhaps the most anti-object-oriented philosophers one could imagine»<sup>30</sup> – claim to be loyal to Deleuze’s exteriority of relations.

The possibility of such divergent readings of a single thesis is explained by the conceptual drift that the distinction between internal and external relations undergoes after its initial elaboration. This plurivocity is reinforced both synchronically, with the breakup between analytic and continental philosophy, and diachronically, with a dialectical alternation of doctrines for which this paper will briefly account. The interiority and exteriority of relations are not well defined “axioms”; they are merely nominal groupings of intuitions and tendencies, that often share nothing and sometimes even contradict one another.

The aim of this paper is to offer a new conceptual framework to interpret this proliferation of meanings of the distinction between internal and external relations, through a genealogical inquiry into some fundamental joints of the debate<sup>31</sup>. It will focus especially on the continental branch because, as we will see, in the analytic field the use of the distinction between internal and external relations remains until recent years the same imposed by Russell at the beginning of the debate, whilst in the continental debate the question is much more complicated right from the start. However, the concepts

---

<sup>28</sup> L. Candiotti-G. Pezzano, *Filosofia delle relazioni: Il mondo sub specie transformatio-*  
*nis*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2019.

<sup>29</sup> J. Ladyman-D. Ross, *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*, Oxford University Press, Oxford 2007.

<sup>30</sup> G. Harman, *I Am Also of the Opinion that Materialism Must Be Destroyed*, «Environment and Planning D: Society and Space» 28 (2010), pp. 772-790, p. 773.

<sup>31</sup> This genealogical approach is what above all distinguishes this paper from other attempts to clarify the heterogeneity of the distinction between internal and external relations: cf. J. M. Dunn, *Relevant Predication 2: Intrinsic Properties and Internal Relations*, «Philosophical Studies» 60/3 (1990), pp. 177-206; J. Schaffer, *The Internal Relatedness of All Things*, «Mind» 119 (2010), pp. 341-376; F. Clémentz, *Internal, Formal and Thin Relations*, 2012, <http://www.unige.ch/lettres/philo/mulligan/festschrift/Clementz-paper.pdf> [08.03.2022]; P. Rojek, *Internalisation of Relations*, «Philosophia» 48 (2020), pp. 1575-1593.

that we will extract from the continental debate can be used to treat the analytic debate as well: one of the results of this investigation should be the construction of a common ground of commensurability between the two branches, so that the intuitions of thinkers from different traditions can interact once again.

Abandoning the polar opposition of internal and external relations, we will multiply the distinctions between various *models* of relationality. With «model» we mean a minimal grouping of features that defines a certain idea of what a relation is and what a relation does. No one in the debate displays a model in a pure form: models are specified, declined in heterogeneous manners, melted and superimposed; models must be treated as archetypes, of which the effective theories of relations participate more or less. The minimal features defining them will be expressed as *theses*, assumptions around which the whole debate revolves. This proliferation of models and theses aims to “deconstruct” the oppositional vocabulary of internal and external relations: we will find only one model (Russell’s model of external relations) which is uniquely associated to one of the two parties. Depending on the phase of the debate, on the continental or analytic context and on the philosophical idiosyncrasies of the authors, the same model may be grouped now on the side of interiority, now on that of exteriority, and the participants to the debate themselves tend to use internal and external relations more as banners, a symbol of certain intuitions or philosophical temperaments than as defined concepts. The following genealogy aims to furnish a conceptual vocabulary that may be used as a base vocabulary for any further discourse around relations.

## 2. A Drift of Relations

In the oldest use of the distinction, internal relations are meant as those between the components of an entity, and external relations as those between that entity and what surrounds it<sup>32</sup>. With Levi Bryant<sup>33</sup>, we will refer to this difference as that between *endo-relations* and *eso-relations*:

ENDO-RELATIONS: the relations between the components of an entity, the relations that compose it.

---

<sup>32</sup> Cf. F. H. Bradley, *Ethical Studies*, King & Co., London 1876; H. Spencer, *The Principles of Psychology*, vol. I, Appleton, New York 1896, p. 387.

<sup>33</sup> L. Bryant, *The Democracy of Objects*, Open Humanities, London 2011, p. 68.

ESO-RELATIONS: the relations between an entity and its environment.

For instance, the endo-relations of an organism are those between its organs, its eso-relations are those with its environment; the endo-relations of a state are those constituting its structure, its eso-relations are the international ones. The problem animating the debate is transversal to this distinction: to ask if relations are internal or external will mean to ask simultaneously which is the nature of the endo-relations constituting an entity and of the eso-relations that link it to the other elements of the world.

It is with this question that the conceptual plurivocity of relations explodes. In a classic examination of idealism, A. C. Ewing<sup>34</sup> distinguished ten different meanings of internal relations, and according to someone this is an understatement<sup>35</sup>. Without exceeding in analytical zeal, in the first instance we will stick to the distinctions which are necessary to the elaboration of a functional vocabulary for the exploration of the debate.

Let us consider the core thesis of the main traditional theories of relations:

REDUCIBILITY THESIS: relations are reducible to monadic properties of substances, and relational statements are rewritable as statements including only non-relational properties.

Russell defined the axiom of internal relations that according to which «Every relation is grounded in the nature of the related terms»<sup>36</sup>. Thus, according to Russell, the models of internal relationality are those that accept the reducibility thesis. We will call this meaning of interiority the model of *supervenient* relations:

SUPERVENIENT RELATIONS: relations supervene on non-relational properties that inhere in some kind of substance – analytically speaking, relational statements have non-relational truthmakers – and are thus *reducible* to those properties.

---

<sup>34</sup> A. C. Ewing, *Idealism: A Critical Survey*, Methuen & Co., London 1934.

<sup>35</sup> Cf. J. Schaffer, *op. cit.*

<sup>36</sup> B. Russell, *The Monistic Theory of Truth*, in *Philosophical Essays*, Longmans, Green & co., London 1910, pp. 150-169, p. 160.

For instance, in the statement *Paris loves Helen*, there is actually no relation called *love* that lies *between* the two terms. The relational statement is a shortened way of expressing two statements indicating monadic properties of the terms: Paris's *love for Helen* and Helen's *being loved by Paris*. Identically, on A's property of *being blue* and B's property of *being black* the relational statement *B is darker than A* supervenes.

The model of supervenient relations is typical of the ontologies based on the inherence of properties in a substance. Thus, it is tied to the subject-predicate form in logic:

This claim that relations are to be grounded in the natures of their terms is really a claim that all propositions are to be of the subject-predicate form, so that instead of saying 'A and B have such-and-such a relation', we should say 'A has such-and-such a property and B has such-and-such another; these properties being part of the natures of A and B'<sup>37</sup>.

Relations according to this meaning are a sort of ontological holograms: they «are not an ontological addiction», «They are an ontological free lunch»<sup>38</sup>. From the reducibility thesis we may get a supplementary thesis, one of the reasons of the traditional subordination of relations to substances<sup>39</sup>:

DEPENDENCY THESIS: relations can change only if the terms change.

Given their lack of autonomy, with supervenient relations «when you are given the terms of the relation, you are given the relation»<sup>40</sup>.

The extreme instance of this model is represented by Leibniz's denial of «extrinsic denominations»: according to Leibniz, every extrinsic denomination – that is, every relational property – is grounded in an intrinsic denomination – that is, a non-relational property<sup>41</sup>. The terms of the debate are defined precisely by the publication, in 1900, of

---

<sup>37</sup> Id., *The Nature of Truth*, «Mind» 15/60 (1906), pp. 528-533, p. 530.

<sup>38</sup> D. Armstrong, *Sketch for a Systematic Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2010, p. 25.

<sup>39</sup> For Aristotle (*Met.* 1088a 30-1) only relative terms have no form of movement which is their own.

<sup>40</sup> D. Armstrong, *Sketch for a Systematic Metaphysics*, cit., p. 25.

<sup>41</sup> Cf. A. Jauernig, *Disentangling Leibniz's Views on Relations and Extrinsic Denominations*, «Journal of the History of Philosophy» 48/2 (2010), pp. 171-205.



Russell's *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, that restates the reducibility thesis as the thesis that «no relation is purely external»<sup>42</sup>. Exploiting the resources offered by Frege's renewal of logic<sup>43</sup>, Russell develops his model of *external* relations – we will retain this name since in this model relations are *literally* external to terms – in order to refute this thesis, affirming the «independent reality of relations»<sup>44</sup>:

EXTERNAL RELATIONS: relations are ontologically fundamental; the truthmakers of relational statements are relational themselves. Relation is a *third* entity that lies *between* the terms and is ontologically autonomous; it can therefore change without the terms changing, just as terms may change without relations changing.

Here begins the semantic slipping that immediately gives to the interiority of relations a meaning which is different from the supervenient one. The confrontation with Leibniz hides a deeper controversy with idealistic monism, represented in the anglophone world by Bradley. Russell's critique aims to show that «Leibniz fell into Spinozism whenever he allowed himself to be logical»<sup>45</sup>, that monadology and monism share the same theory of internal relations, allowing Russell to attack with the same arguments two apparently irreducible perspectives.

Let us consider the relation of *diversity*, which should ground pluralism. Admitting external relations, diversity may be accounted for as a single relation *between* the terms. But the supervenient model must explain it using only the attributes of the different entities. However:

if there really are two things, A and B, which are diverse, it is

---

<sup>42</sup> B. Russell, *A Critical Exposition*, cit., p. 45.

<sup>43</sup> «The dominance of the Aristotelian logic of terms was a very strong supplementary reason for the attractiveness of the supervenience-thesis. In the frame of this logic there was no easy and natural way to express a relation that would not reduce to certain monadic properties of its terms and thus it was a very natural tendency to interpret all relations as so reducible. Frege's notation, operating with quantifiers, individual terms and n-adic predicate symbols of the arbitrary adicity, changed this picture dramatically. In the frame of this notation there is indeed nothing easier than to concatenate an n-adic predicate-symbol with n individual terms. Since Frege there was therefore nothing in the logic itself which could support the supervenience-thesis» (A. Chrudzimski, *Internal, External and Intra-Individual Relations*, «Axiomathes» 15 (2005), pp. 487-512, p. 489).

<sup>44</sup> B. Russell, *A Critical Exposition*, cit., p. 17.

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



impossible to reduce this diversity wholly to adjectives of A and B. It will be necessary that A and B should have *different* adjectives, and the diversity of these adjectives cannot, on pain of an endless regress, be interpreted as *meaning* that they in turn have different adjectives<sup>46</sup>.

If this were the case, «different from A» should bear the adjective «different from (different from B)», that should be different from «different from (different from A)», in an infinite regress. This is why,

if there is to be any diversity, there must be a diversity not reducible to difference of adjectives, i.e. not grounded in the “natures” of the diverse terms. Consequently, if the axiom of internal relations is true, it follows that there is no diversity, and that there is only one thing. Thus the axiom of internal relations is equivalent to the assumption of ontological monism and to the denial that there are any relations. Wherever we seem to have a relation, this is really an adjective of the whole composed of the terms of the supposed relation<sup>47</sup>.

Russell’s argument allows him to group monism and monadism under a single label, that of internal relations, attributing to monism the reducibility thesis, the subject-predicate form in logic and thus the model of supervenient relations<sup>48</sup>. We may formalize the argument starting from these premises:

1. pluralism requires a strong concept of diversity;
2. diversity is a relation;
3. the model of supervenient relations reduces every relation to the properties of its relata.

From these premises, Russell makes the following inferences:

---

<sup>46</sup> B. Russell, *The Monistic Theory of Truth*, cit., p. 163.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Otherwhere Russell gives the same argument starting from the end: when the subject-predicate point of view «is confronted by a relational proposition, it has two ways of dealing with it, of which the one may be called monadistic, the other monistic. Given, say, the proposition  $aRb$ , where  $R$  is some relation, the monadistic view will analyse this into two propositions, which we may call  $ar_1$  and  $br_2$ , which give to  $a$  and  $b$  respectively adjectives supposed to be together equivalent to  $R$ . The monistic view, on the contrary, regards the relation as a property of the whole composed of  $a$  and  $b$ » (B. Russell, *Principles of Mathematics*, cit., p. 223).

4. in order to account for the relation of diversity, the model of supervenient relations must reduce it to a diversity between the attributes of the terms;
5. thus, we find a new relation of diversity asking to be grounded, generating an infinite regress;
6. therefore, if the model of supervenient relations is true, no genuine relation of diversity can exist;
7. monadism, adopting this model, cannot include diversity and is brought back to a monism of the universal substance.

Up to here, the argument has a certain plausibility, even if premise (2) may be discussed<sup>49</sup>. But Russell makes two further steps:

8. monism and monadism share the model of supervenient relations;
9. monism, like monadism, denies the irreducible reality of relations.

The last two steps are evidently fallacious. The argument can demonstrate that the supervenient model reduces to monism, but in no way it demonstrates, as Russell seems to assume, that in turn every monism shares the supervenient model and the reducibility thesis<sup>50</sup>. It is true that Russell can corroborate his thesis with Bradley's denial of the reality of relations; but this is an idiosyncrasy of Bradley's rather than a general feature of monism. The «axiom of interiority» attacked

---

<sup>49</sup> From the perspective of substance ontology, the major view is on the contrary that relations *presuppose* numeric difference rather than producing it, that an ontology of bare particulars can include irreducible substances with no need for any relation (cf. E. Allaire, *Another Look at Bare Particulars*, «Philosophical Studies» 16/1 (1965), pp. 16-21). In fact, a possible reading of Aristotle's foundation of substantialism in the *Categories* is that he was defending the priority of substance over relation because any relation presupposes an initial difference, irreducible to its relata (cf. F. Morales, *Relational Attributes in Aristotle*, «Phronesis» 39/3 (1994), pp. 255-274; R. Dipert, *op. cit.*).

<sup>50</sup> Russell only once tries to distinguish in the interiority axiom «two possible meanings, according as it is held that every relation is really constituted by the natures of the terms or of the whole which they compose, or merely that every relation has a ground in these nature» (*The Monistic Theory of Truth*, cit., p. 162). It may be that Russell was here referring to something similar to the distinction between supervenient and constitutive relations, but he immediately drops it, so that it is not clear how he can assume that both the supervenient model and the constitutive one eliminate relations: «that would be the case only if relations were not simply grounded in the intrinsic properties of their terms but completely reducible to them» (N. Griffin, *Bertrand Russell et Harold Joachim*, «Philosophiques» 36/1 (2009), pp. 109-130, p. 124).

by Russell is thus purely nominal, an arbitrary grouping of monism, supervenience and elimination of relations, without there being any necessary link between these elements and the thinkers embracing them.

The confusion will be reinforced by the monist thinkers that, polemicizing with Russell's external relations, will adopt the banner of internal relations, with a meaning that is however very different from that of the supervenient model. To the reducibility thesis they will substitute this one<sup>51</sup>:

RELEVANCE THESIS: if the relation changes, the terms change.

This thesis can be expressed in various ways: we may say that relations modify the nature of their terms, or that they "make a difference" for the terms, or that the terms do not exist independently of their relations. Analytically speaking, this is the view that, if  $a$  and  $b$  are related by  $R$ , whereas  $c$  and  $d$  are not thus related, then  $(c, d)$  cannot be identical with  $(a, b)$ . Relations affect their terms so intimately that when they are modified, the terms themselves are modified in some essential way<sup>52</sup>.

This thesis was explicitly denied by Aristotle and substantialism, for which there was no movement according to relation since the relation could change without the terms changing<sup>53</sup>. But it was also refuted by Russell, whose relations were *literally* external, so that they could not affect the identity of the terms:

no relation ever modifies either of its terms. For if it holds between A and B, then it is between A and B that it holds, and to say that it modifies A and B is to say that it really holds between different terms C and D. To say that two terms which are different if they were not related, is to say something perfectly barren; for if they were different, they would be other, and it would not be the terms in question, but a different pair, that would be

---

<sup>51</sup> The expression «relevant relations» comes from B. Bosanquet (*op. cit.*), the first to understand that the "interiority axiom" was not as univocal as its critics thought.

<sup>52</sup> For instance, one of the sources of the debate was T. H. Green's thesis that, against Hume's atomic view of ideas, «on the recognition of relations as constituting the nature of ideas rests the possibility of any tenable theory of their reality» (T. H. Green, *Introduction*, in D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Longmans, Harlow 1874, p. 153).

<sup>53</sup> Aristotle, *Phys.* 225b11-14.

unrelated. The notion that a term can be modified arises from neglect to observe the eternal self-identity of all terms and all logical concepts, which alone form the constituents of propositions. What is called modification consists merely in having at one time, but not at another, some specific relation to some specific term; but the term which sometimes has and sometimes has not the relation in question must be unchanged, otherwise it would not be *that* term which has ceased to have the relation<sup>54</sup>.

The defenders of relevance talk about their thesis as that of the “interiority” of relations, not because relations are internal attributes of a substance (this was true for the reducibility thesis and the supervenient model); but because relations penetrate the terms, affecting their constitution and modifying their identity. From the relevance thesis comes the model that, in the continental debate, is what is usually meant talking about internal relations; we may name it the model of *constitutive* relations<sup>55</sup>:

CONSTITUTIVE RELATIONS: just like the model of external relations, it refutes the reducibility thesis; but, contrary to external relations, the relevance thesis is here accepted. If relations are constitutive, terms depend on them in such a way that to modify the relation means to modify the nature of the terms. This dependence is bilateral: relations change when the terms change, and terms change when relations change.

The constitutive model shares with the external one the refusal of the reducibility thesis: for both, relations have an ontological consistence which is their own, irreducible to monadic properties. The difference between the two consists in the effect that relations have on terms. External relations deny the relevance thesis: terms are not essentially dependent on the relations they bear to other entities, they subsist independently one from another. Russell retains the traditional meaning of substance as independent of relations, while refuting its role of *hypokeimenon*, of substratum of accidents and subject of predications: the external model is thus well summarized by Spaulding saying that «*relationality and independence are compatible*»<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> B. Russell, *The Principles of Mathematics*, cit., pp. 454-5.

<sup>55</sup> The expression comes from G. Stout, *Things, Predicates and Relations*, «Australasian Journal of Psychology and Philosophy» 18/2 (1940), pp. 117-130.

<sup>56</sup> E. G. Spaulding, *The New Rationalism*, Holt, New York 1918, p. 177.

On the contrary, the terms of a constitutive relation bear with one another, if not an «existential dependence» for which they would not exist without the others, at least an «essential dependence»<sup>57</sup>: they would not be what they are outside of the relations in which they are included. This is why an internal relation, when meant thus, is above all an *essential* relation, without which the nature of the terms themselves is lost.

The choice between external and constitutive relations has radical metaphysical consequences. Just consider the issue of modalities. In his reworking of the terms of the debate, J. Michael Dunn<sup>58</sup> has distinguished under the labels of «reductionist account» and «intimate account» what we are distinguishing as the models of supervenient and constitutive relations. He adds a third account, the «modal» one: internal relations are often said to be *necessary* relations, at least since Moore<sup>59</sup> posed the problem in these terms. A more moderate classification is proposed by Jonathan Schaffer<sup>60</sup>, who distinguishes as «internal (intrinsic)» and «internal (essential)» our supervenient and constitutive relations, adding then «internal (constraining)» relations, relations which preclude the free recombination of their relata. We will not take the modal account as a distinct one. The modal question is a fundamental one in the debate, but it seems to supervene on the question of relevance: if relations are not relevant to their terms they can be freely changed, while if they compenetrates the nature of their terms there is a friction that forbids free recombination. Contingency is the modal mark of non-constitutive relations, while the constitutive model, even if it does not imply a strict necessity of relations, should embrace at least the concept of “constraint” used by Schaffer. Thus, we may list three theses that derive from the refusal of the relevance thesis:

SEPARABILITY THESIS: a compound is separable in its parts without these parts losing any essential feature.

DISLOCATION THESIS: relations between things have no intrinsic necessity; a thing may be moved from a set of relations to another without modifying its identity.

---

<sup>57</sup> S. French, *The Structure of the World*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 165.

<sup>58</sup> J. M. Dunn, *op. cit.*

<sup>59</sup> G. E. Moore, *op. cit.*

<sup>60</sup> J. Schaffer, *op. cit.*

RECOMBINATION THESIS: generalizing the dislocation thesis, the elements of the world may be taken apart and rearranged at will, without violating any fundamental law.

«*A disconnected pluralistic heap should be amenable to free recombination*»<sup>61</sup>: thus, the impossibility of free recombination – *pace* David Lewis<sup>62</sup> on the analytical side or Quentin Meillassoux<sup>63</sup> on the continental one – should be enough to refute a world of merely irrelevant relations.

On the contrary, for a thinker of constitutive relations, «just as the relations modify the natures of the relata, so the relata modify the nature of the relation»<sup>64</sup>. Differently from the supervenient model, here the dependence is reciprocal, not only of relations on terms. If a relation is relevant, it changes when its terms change, and the other way around. Then, modifying A, its relation R to B changes, and if R changes B itself changes. Therefore, constitutive relations hint towards a world as a whole in which parts are interconnected and cannot subsist independently:

INTERCONNECTION THESIS: given the relevance of relations, when an entity changes, the entities related to – virtually, the whole universe – change too: as Blanshard said<sup>65</sup>, difference anywhere means difference everywhere.

The difference between external and constitutive relations is thus first of all that between pluralism and monism. It is on this opposition that much of the continental debate will revolve: born as a fight around the question of *reducibility*, the debate over internal and external relations becomes within a few years a debate around the *relevance* of relations. The affirmation of irreducibility, that had caused Russell's attack on tradition, becomes for continental philosophy almost trivial after his work, so that thinkers begin to tussle on how deep the effect of these irreducible relations is on the entities of the world. Russell was the major responsible for this shift, but he was the last to realize it happened, and he was never able to distinguish

---

<sup>61</sup> Ivi, p. 351.

<sup>62</sup> D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2001.

<sup>63</sup> Q. Meillassoux, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency* (Engl. transl. by R. Brassier), Continuum, London 2009.

<sup>64</sup> A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, cit., p. 157.

<sup>65</sup> B. Blanshard, *The Nature of Thought*, cit., p. 292.

the two questions of reducibility and relevance, just like he was never able to discern the supervenient and the constitutive model.

It should be noted that the supervenient model remains quite neutral about many questions that oppose exteriority and relevance. For instance, Aristotle and Leibniz share the supervenient model; but while Aristotelian essentialism makes some properties intrinsic to a substance and anticipates externalism in the refusal of the relevance thesis<sup>66</sup>, Leibniz combines the most radical supervenience with the most radical relevance of relations, accepting the interconnection thesis. The various models may be summarized with respect to the two main theses in a table that shows how Russell's «interiority axiom» has no real unity, grouping thinkers (monists, monadists, essentialists) that disagree on both reducibility and relevance:

	REDUCIBILITY	IRREDUCIBILITY
RELEVANCE	Monadology (Leibniz)	Monism
IRRELEVANCE	Essentialism (Aristotle)	Logical atomism (Russell)

### 3. *Objects and Structures*

In the contemporary continental debate, internal relation still means constitutive relation. The conceptual drift has favored the meaning that for Russell was derivative. But this has the curious consequence of overturning the terms of the polarity. Interiority meant for Russell the denial of any form of relationality; on the contrary, his exteriority axiom was meant to affirm the reality of relations. But refuting the relevance thesis, exteriority gives to relations a less important status than internal (constitutive) relations do: once the supervenient option is overcome, the external model becomes, compared to the constitutive one, a way of weakening the ontological consistence of relations. We get to the point that, in the contemporary phase of the debate, *external relationality means non-relationality*. This is especially the case of Graham Harman's Object-Oriented Ontology, for which the exteriority of relations means that, concretely, *relations do not exist*. What we usually call a relation is just the effect of the *inclusion* of

<sup>66</sup> Cf. R. Gupta, *The Doctrine of Internal Relations with Reference to Some of the Main Historical Treatments*, 1966, <https://core.ac.uk/download/pdf/78865378.pdf> [07.04.2021].

smaller objects in larger objects. We may call this model of exteriority – recalling Harman’s theory of «vicarious causation» – the model of vicarious relations:

VICARIOUS RELATIONS: relations do not exist. What we usually call a relation between two objects is just the *inclusion* of both objects in a third, larger object that does not exhaust their being, leaving them substantially free and autonomous. The supposed movement of relations is just the internal movement of this larger object.

Even if we lack the space to inquire more thoroughly into Harman’s object-oriented philosophy<sup>67</sup>, these hints should be enough to show how a centenarian conceptual twist brings this heir to Aristotelian substantialism<sup>68</sup> to embrace the «axiom» of «external relations» that was initially designed to fight substantialism.

This explains the contradictory interpretations of relationality in Deleuze: the breakup between analytic and continental philosophy produces two incommensurable meanings of the internal-external opposition. The continental tradition still talks about internal relations meaning constitutive relations: Kleinherenbrink’s book, adopting Harman’s object-oriented perspective, is the extreme fruit of the assumption of exteriority as the negation of the relevance of relations.

The analytic tradition has instead held to the meaning of interiority as *supervenience* with which the debate had started: in the analytic field, to oppose internal and external relations still means to ask if the truthmakers of relational statements are themselves relational. Candiotta and Pezzano take up the debate where it had been left by Ladyman and Ross, which had in turn defined structural realism in opposition to David Lewis. In the analytical vocabulary of *On the Plurality of Worlds*, internal relation means supervenient relation; the definition of external relations is instead original: relations are external when «they do not supervene on the intrinsic natures of the rela

---

<sup>67</sup> For a self-presentation, see G. Harman, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Pelican Books, New York 2018. For a critique of his radical externalism, cf. P. Wolfendale, *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon’s New Clothes*, Urbanomic, London 2014.

<sup>68</sup> Cf. E. Salem, *Object and Οὐσία: Harman and Aristotle on the Being of Things*, in A. Greenstone-R. Johnson (eds.), *Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017, pp. 224-242.



taken separately, but only on the intrinsic character of the composite of the relata»<sup>69</sup>. For instance, the distance between a proton and an electron is an external relation because it does not analytically supervene on the natures of the terms in isolation, but it will once they are joint in an atom, in which the distance between proton and electron is necessary. In Lewis's terminology, an external relation is just a higher order supervenient relation.

Adopting Lewis's vocabulary, but accepting the evidence of quantum mechanics, Ladyman and Ross define their ontic structural realism as the discovery of a relationality *even more external* than the one Lewis called external. Thus, they arrive at the real emancipation of relations from substances, in the shape of *structure*:

unlike external relations, the non-supervenient relations into which several quantum particles may enter are not even supervenient on the relational properties which their relata possess independently of each other. They are much more independent of the properties of the individual particles than spatio-temporal relations between classical objects<sup>70</sup>.

The relevance thesis tends to make relation a metaphysically primitive element with a *physis* and a *dynamis* that are its own and that free it from the subordination to substance. However, there are many possible versions of the relevance thesis. There are cases in which objects and relations have the same ontological dignity: objects do not exist outside of relations, but relations are always relations between objects<sup>71</sup>. But it is also possible to defend the idea that rela-

---

<sup>69</sup> D. Lewis, *op. cit.*, p. 76.

<sup>70</sup> J. Ladyman-D. Ross, *op. cit.*, p. 150.

<sup>71</sup> Instances are Whitehead's dialectical relation between entities and prehensions, or *moderate structural realism*: «neither objects nor relations (structure) have an ontological priority with respect to the physical world: they are both on the same footing, belonging both to the ontological ground floor. It makes no sense to assign an ontological priority to objects, because instead of having fundamental intrinsic properties, there are only the relations in which they stand. In other words, an object as such is nothing but that what bears the relations. As regards the relations, it makes no sense to attribute an ontological priority to them, for at least insofar as they exist in the physical world, they exist as relations between objects. In sum, as far as the physical world is concerned, there is a mutual ontological as well as conceptual dependence between objects and structure (relations)» (M. Esfeld-V. Lam, *Moderate Structural Realism about Space-Time*, «Synthese» 160/1 (2006), pp. 27-46, pp. 31-32).

tions are *even more fundamental* than objects, that objects are not just affected by relations but *generated* by them. We may formalize this idea as a thesis:

GENERATIVITY THESIS: relations are not just fundamental in defining the essence of their terms: concretely speaking, relations *generate* their terms.

The possibility of *relations without relata* is strongly counterintuitive for the heirs of a tradition which has given absolute preeminence to independent substances on which relations supervene. In the classical phase of the debate this idea is still evoked only to ridicule it<sup>72</sup>. But the idea of relation as the first ontological category is not contradictory. Structural realism is one way of incarnating the generativity thesis. Modern science suggests that «the world is structure and relations. Individual things are locally focused abstractions from modal structure»<sup>73</sup>. This is how Candiotta and Pezzano assume the exteriority of relations. We will define it as a model:

STRUCTURAL RELATIONS: relations are not only real, but the structure they interweave is ultimately the only reality. Terms are *knots* of relations that subsist momentarily, pragmatic devices that we find useful for our aims. The subject-predicate statements should be rewritten in an entirely relational form.

Structural realism tends to be deflationist towards objects: the identity of fixed entities *supervenies* on the relational structure, and objects are reduced to *pragmatic devices* that allow us to handle the structure spotting some regularities. The accusation of absurdity to the generativity thesis may derive from an incapacity to get out of the substantialist point of view and to think relations in themselves – that is to say, from the flattening of relations on *relational properties* attributed to substance: «relational properties *presuppose* the existence of the

---

<sup>72</sup> It is considered absurd from both defenders of relevance and exteriority, even if, for instance, Russell (quoted in F. H. Bradley, *Selected Correspondence: January 1905-June 1924*, Thoemmes, Bristol 1999, pp. 67-68) and G. Stout (*op. cit.*, p. 124) attribute it to T. H. Green. Bradley, while denying its intelligibility, once contemplates (against Russell) the hypothetical possibility of a reality made entirely of relations, of «pure relations without terms», capable of generating their terms (F. H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Clarendon, Oxford 1914, p. 305).

<sup>73</sup> J. Ladyman-D. Ross, *op. cit.*, p. 153.

individuals that are their owners, whilst relations may be conceived as *first of all* owned by the *whole* composed by the correlated entities<sup>74</sup>. Individuals are ultimately knots of relationality; they result from a process of *refraction* of relations, they are singular points in an open infinity of relations.

#### 4. Conclusion

In the analytical debate, the model of structural relations is synonym of the strongest exteriority not because it is opposed to the relevance thesis, but on the contrary because it is the perfect inversion of the reducibility thesis and of the supervenient model: non-relational statements are now thought to have relational truthmakers. It is this meaning of exteriority, characterized by an assumption of relevance so strong that relations are given a *genetic* role, the one vindicated by Candiotta and Pezzano. On the contrary, the one vindicated by Kleinherenbrink is the continental meaning of exteriority as irrelevance, if not inexistence, of relations.

We may represent in a table this explosion of meanings, distinguishing the classical or contemporary phase of the debate and the continental or analytic context. The models usually said to be of “external relations” are colored in green, whilst the “internal” ones are colored in orange:

	CONTINENTAL		ANALYTIC		
CLASSICAL	EXTERNAL non-reducibility non-relevance	CONSTITUTIVE non-reducibility relevance	EXTERNAL non-reducibility		SUPERVENIENT reducibility non-relevance
CONTEMP.	VICARIOUS reducibility non-relevance	CONSTITUTIVE non-reducibility relevance	STRUCTURAL generativity	EXTERNAL non-reducibility non-generativity	SUPERVENIENT reducibility non-relevance

This table must not be taken as absolute: for instance, Gilles Deleuze

<sup>74</sup> M. Morganti, *Che cos'è un oggetto*, Carocci, Rome 2010, pp. 59-60.

belongs to the continental tradition, but his defense of external relations reminds more of structural realism than of vicarious relations (Candiotta and Pezzano's reading appears more grounded than Kleinherenbrink's); Bertrand Russell, being the point of diffraction between the two traditions, displays both the analytic and continental ways of understanding the internal-external divide in the classical phase. The table however shows how the same battle cry is used by divergent and even contradictory positions: it is in order to avoid this risk that we should overcome the vocabulary of the opposition of internal and external relations, trying to distinguish more specific models of relations. A serious treatment of the relations debate should study how the questions of reducibility and relevance have been considered by the various thinkers, and how they generated the proliferation of models we have sketched.

This paper has laid some concepts that should help any further reconstruction of the debate. It has focused on the continental branch both because its genealogy is more clear-cut, and because its use of the distinction between internal and external relations is more divergent from Russell's original distinction than the analytic use; however, the five models we have distinguished can be used to treat the analytic branch as well. The conceptual framework offered by this paper should help to build a common ground of commensurability between the two traditions, in order to renew the possibility of a dialogue between them. This could bring to interesting speculations, for instance regarding the reasons why today it is difficult to find a defender of the supervenient model in continental philosophy, whereas Harman's model of vicarious relations does not seem to have a specular option in the analytic field: is this just a historical accident? Or are there specific differences in mentality between the two traditions that encourage certain views of relations? Either way, there are friends and foes of relations on both sides: the relevance thesis is radically refuted by both Lewis and Meillassoux; the constitutive model is shared by continental monists and analytic philosophers such as J. Schaffer, just like the structural one is shared by Deleuze and structural realism. This shows that the distance is not insuperable, that a common ground for discussion may still be built.



## Segni, ragione e libertà: Hemsterhuis e Herder sul problema dell'origine del linguaggio

di

VIVIANA GALLETTA

**ABSTRACT:** *Signs, Reason and Freedom: Hemsterhuis and Herder on the Origin of Language.* This paper analyses Herder and Hemsterhuis' philosophy of language, respectively contained in the *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) and in the *Lettre sur l'Homme et ses Rapports* (1772). The aim of the article is to show the strong similarity between the two authors and their perspectives on the language and its origin. Indeed, their philosophical perspectives, equally based on the centrality of man, represent a break with the theological paradigm still active in the eighteenth century. In contrast with this traditional paradigm, they both examine the language from an immanent and anthropological point of view. According with this new perspective, language is presented as a peculiar trait of man considered in his entirety, that is as a being who feels, thinks and desires.

**KEYWORDS:** Origin of language, Sign, Knowledge, Reason, Freedom

**ABSTRACT:** Questo articolo prende in esame le riflessioni sul linguaggio elaborate da Herder e da Hemsterhuis, e rispettivamente contenute nel *Saggio sull'origine del linguaggio* (1772) e nella *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti* (1772). Quanto si tenta di dimostrare è la stretta affinità di impostazione tra le due trattazioni, con specifico riguardo all'adozione, da parte dei due autori, di una medesima prospettiva interpretativa sul linguaggio e sulla sua origine. Siffatta prospettiva, centrata sull'uomo e sulla sua specificità ontologica, configura una rottura netta con il paradigma ancora attivo nel XVIII secolo, che riconduce l'origine del linguaggio a una spiegazione teologica. Difatti, i due autori riportano la genesi del fatto linguistico all'interno di una cornice interpretativa immanentistica, antropologica e gnoseologica. In definitiva, il linguaggio viene presentato come cifra distintiva dell'uomo nella sua interezza, vale a dire in quanto essere senziente, razionale e volitivo.

**KEYWORDS:** origine del linguaggio, segno, conoscenza, ragione, libertà

## 1. Introduzione

Il tema dell'origine del linguaggio segna in maniera decisiva il dibattito culturale europeo del XVIII secolo ponendo, di fatto, le basi teoriche e concettuali della moderna filosofia del linguaggio. Alcune trattazioni settecentesche propongono, in linea con una prospettiva ancora tradizionale, un'interpretazione teologica circa il fatto linguistico, sostenendone l'origine divina e sciogliendo, in tal modo, ogni ulteriore approfondimento sul tema dell'origine. Il racconto di Babele e quello della Pentecoste sono soltanto alcuni dei motivi biblici implicati nella costruzione di una teoria del linguaggio di tal genere. Siffatta prospettiva riconduce l'origine della diversificazione delle lingue ad una punizione divina ed individua, invece, il ristabilimento di una loro pacifica coesistenza nella revoca di tale punizione<sup>1</sup>.

Le riflessioni sul tema dell'origine del linguaggio sviluppate da Herder – in risposta al concorso bandito dall'Accademia delle Scienze di Berlino nel 1769<sup>2</sup> – e da Hemsterhuis<sup>3</sup>, e rispettivamente contenute

<sup>1</sup> Cfr. A. Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 4 Bände, Hiersemann, Stuttgart 1957-1963, nuova ed., dtv, München 1995; K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn 1963 (trad. it. di L. Tosti, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna 1975); S. Vecchio, *Gli sconfinamenti di Babele*, in F. Giuliani-M. Barni (eds.), *Il logos nella polis. La diversità delle lingue e delle culture, le nostre identità*, atti del XIV Congresso Nazionale della Società di Filosofia del Linguaggio, Aracne, Roma 2008, pp. 129-145; S. Gensini, *Apogeo e fine di Babele. Linguaggi e lingue nella prima modernità*, ETS, Pisa 2016.

<sup>2</sup> Il grande dibattito attorno ai problemi del linguaggio attraversa, nella seconda metà del Settecento, l'Accademia delle Scienze di Berlino. Tale discussione si era aperta molto tempo prima dell'intervento di Herder ed era stata determinante, in tal senso, l'influenza delle concezioni di Condillac, già membro dell'Accademia dal 1749, su Maupertuis. Proprio la dissertazione di Maupertuis (*Dissertation sur les différents moyens dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées*), presentata all'Accademia di Berlino nel 1756, aveva dato l'avvio, in Germania, alla discussione sull'origine del linguaggio. Per un approfondimento del dibattito in questione rimando a A. Lifschitz, *Language & Enlightenment. The Berlin Debates of the Eighteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2012.

<sup>3</sup> Filosofo olandese attivo nella seconda metà del Settecento, Franciscus Hemsterhuis (1721-1790) fu apprezzato soprattutto nel contesto culturale tedesco, grazie alla funzione di mediazione svolta dalla principessa Amelie von Gallitzin, alle traduzioni di Jacobi e alle opere di recensione, traduzione e commento da parte di Herder. Per una ricostruzione dettagliata degli studi critici sull'autore (limitatamente al Novecento) rinvio a R. Parigi, *Frans Hemsterhuis nella storiografia del Novecento*, «Cultura e scuola» 24 (1985), pp. 113-119. Tra i lavori monografici dedicati all'autore olandese segnalo

nel *Saggio sull'origine del linguaggio*<sup>4</sup> (1772) e nella *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*<sup>5</sup> (1772), costituiscono un interessante esempio di rottura rispetto al paradigma tradizionale – ancora sostenuto, per esempio, da Hamann –, poiché propongono, in luogo di una spiegazione teologica, un'interpretazione laica ed immanentistica<sup>6</sup>. Trattando la questione all'interno della più ampia tematica antropologica, i due autori riconducono il fatto linguistico proprio alla condizione ontologica dell'uomo, ora considerato nella sua differenza specifica rispetto agli altri animali.

Il rapporto tra Hemsterhuis e Herder è stato oggetto di studio specialmente in merito alla funzione svolta da quest'ultimo nel processo di ricezione della filosofia hemsterhuisiana nel contesto tedesco<sup>7</sup>. Le

K. Hammacher, *Unmittelbarkeit und Kritik bei Hemsterhuis*, Wilhelm Fink, München 1971; H. Moenkemeyer, *François Hemsterhuis*, Twayne, Boston 1975; E. Matassi, *Hemsterhuis. Istanza critica e filosofia della storia*, Guida, Napoli 1983. Per quanto concerne gli studi più recenti, segnalo L. Illetterati-A. Moretto (eds.), *Frans Hemsterhuis e la cultura filosofica Europea fra Settecento e Ottocento*, Verifiche, Trento 2004; C. Melica (ed.), *Hemsterhuis: a European Philosopher rediscovered*, Vivarium, Napoli 2005.  
<sup>4</sup> J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in Id., *Sämmtliche Werke*, V, Weidmann, Berlin 1877-1913 (trad. it. di A. P. Amicone, *Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche, Parma 1995).

<sup>5</sup> F. Hemsterhuis, *Lettre sur l'Homme et ses Rapports*, in Id., *Wijsgerige Werken Frans Hemsterhuis*, redactie M.J. Petry, Damon, Budel 2001, pp. 12-117 (trad. it. di C. Melica, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, in F. Hemsterhuis, *Opere*, Vivarium, Napoli 2001, pp. 12-86).

<sup>6</sup> Per quanto concerne la tradizione di "rottura" rispetto al paradigma tradizionale circa l'origine del linguaggio, rimando a J. Gessinger-W. v. Rahden (Hg.), *Theorien vom Ursprung der Sprache*, vol. 1, W. de Gruyter, Berlin-New York 1988; S. Gensini, *Linguaggio e natura umana: Vico, Herder e la sfida di Cartesio*, in G. Cacciatore et al. (eds.), *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, «Laboratorio dell'ISPF» 2/1 (2005), pp. 56-78.

<sup>7</sup> Cfr. C. Melica, *Alle origini dell'estetica romantica. La fortuna delle idee di Hemsterhuis nella Germania di fine Settecento*, «Intersezioni» 25 (2005), pp. 5-32. Sull'impatto dell'interpretazione herderiana nella ricezione tedesca della filosofia di Hemsterhuis, si veda H. Moenkemeyer, *François Hemsterhuis. Admirers, Critics, Scholars*, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte» 51 (1977), pp. 502-525. Inoltre, per un approfondimento della ricezione di Hemsterhuis in Herder si veda: M. Heinz, *Genuß, Liebe und Erkenntnis. Zur frühen Hemsterhuis-Rezeption Herders*, in L. Geeraedts-M. F. Fresco-K. Hammacher (eds.), *Frans Hemsterhuis (1721-1790), Quellen, Philosophie und Rezeption. Symposia in Leiden und Münster zum 200. Todestag des niederländischen Philosophen*, Lit, Münster-Hamburg 1995, pp. 433-444; H. Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Bd. I: *Die Spinozarenaissance*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1974; K. Hammacher, *Hemsterhuis und seine Rezeption in der deutschen Philosophie und Literatur des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts*, in *Frans Hemsterhuis (1721-1790)*, cit., pp. 405-432;



due recensioni anonime, nelle quali gli studiosi individuano un'attezzazione fondamentale della prima fase di tale ricezione, sarebbero riconducibili, almeno secondo alcuni interpreti, proprio a Herder (si tratta delle recensioni alla *Lettera sui desideri* e alla *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti* pubblicate, nel numero di novembre del 1772, nella rivista *Frankfurter Gelehrte Anzeigen*<sup>8</sup>). Tale ipotesi trova un ulteriore riscontro nel fatto che Herder cominciò a conoscere la filosofia hemsterhuisiana proprio in quegli anni, vale a dire tra il 1770 e il 1772, a seguito del suo soggiorno a Leida e ad Amsterdam. A partire da quel periodo, l'autore della *Plastik* svolse un ruolo cruciale per la divulgazione degli scritti di Hemsterhuis, non soltanto sollecitandone la traduzione, ma anche curando personalmente la prima versione in lingua tedesca della *Lettera sui desideri*, alla quale aggiunse un saggio di commento intitolato *Liebe und Selbstheit*<sup>9</sup>. Quest'ultimo testo propone un'interpretazione in chiave preromantica di alcuni temi hemsterhuisiani (come per esempio, tra gli altri, quello del desiderio), influenzando in tal senso la ricezione di una delle opere dell'autore olandese più studiate nel contesto tedesco di fine Settecento<sup>10</sup>. Come ulteriore documento dell'interesse herderiano, maturato in quegli anni, per le opere di Hemsterhuis, vi è una lettera del 6 ottobre del 1772 indirizzata all'amico Heinrich Christian Boie, al quale egli proponeva, tra

---

P. Kluckhohn, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*, Niemeyer, Tübingen 1963.

<sup>8</sup> Max Morris, in un primo momento, attribuisce entrambe le recensioni a Herder e le pubblica in *Goethes und Herders Anteil an den Jahrgang 1772 der Frankfurter Gelehrten Anzeigen*, hrsg. M. Morris, Stuttgart-Berlin 1909, pp. 128-132; pp. 282-285. Nella successiva edizione del suo volume, nel 1915, Morris cambia parere e identifica l'autore dei due resoconti in Johann Heinrich Merck. Cfr. Anonymus, *Rezension der Lettre sur l'homme et ses rapports*, «Frankfurter Gelehrte Anzeigen» (nov. 1772), pp. 721-726.

<sup>9</sup> Cfr. J. G. Herder, *Über das Verlangen*, «Der Teutscher Merkur» 4 (1781), pp. 97-122; Id., *Liebe und Selbstheit*, «Der Teutscher Merkur» 4 (1781), pp. 211-235; ora in Id., *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1994, pp. 405-424 (trad. it. a cura di S. Tedesco, *Amore ed egoità*, «Aisthesis» 1 (2009), pp. 81-93). Per un approfondimento circa il significato del saggio herderiano si rimanda a M. C. Barbetta, *Amore e coscienza di sé. Una lettura del testo di J. G. Herder*, in G. Erle (ed.), *La valenza ethica del cosmo*, Il Poligrafo, Padova 2008, pp. 171-198; S. Tedesco, *Economia del desiderio: piacere e conoscenza nella prima estetica di Herder*, «Aisthesis» 1 (2009), pp. 131-140.

<sup>10</sup> Per quanto concerne la traduzione herderiana, che utilizza il singolare *Das Verlangen* in luogo del plurale corrispondente a *les désirs*, si veda l'analisi di E. Trunz, *Hemsterhuis' Reise nach Weimar 1785 und die Klauersche Hemsterhuis-Büste*, «Duitse Kroniek» 22 (1970), pp. 81-111.



l'altro, di tradurre gli scritti hemsterhuisiani in lingua inglese. In un passaggio della missiva, si legge:

Ho sollecitato presso Dieterich l'*Essays sur l'homme et ses rapports* e la *Lettre sur la sculpture* di Hemsterhuis: ma non ho ricevuto nessuna delle due, sebbene l'ultima si trova nel catalogo e la prima è stata recensita nel giornale *Federisch*. Aiutatemi perciò a trovarle! Tutti mi dicono che ho molto in comune con quest'uomo. Questo libro ha ancora centinaia delle mie idee preferite – saremmo stati seduti nell'anticamera della vita al banco dello stesso maestro!<sup>11</sup>.

Sebbene tra gli interpreti ci sia ormai un sostanziale accordo nel ritenere il periodo compreso tra il 1770 e il 1772 come un momento cruciale per la ricostruzione dei rapporti tra Herder e Hemsterhuis, rimane ancora problematica l'individuazione delle opere effettivamente conosciute dall'autore della *Plastik*, soprattutto alla luce della loro scarsa reperibilità all'epoca<sup>12</sup>. Secondo la ricostruzione di Peter Sondereren, uno dei primi canali di ricezione, seppur indiretta, della filosofia hemsterhuisiana nel contesto tedesco, specie per quanto concerne la diffusione delle sue idee sull'arte, è rappresentato dalla recensione di Christian Garve alla *Lettera sulla scultura*<sup>13</sup>. Di fatto, l'impatto di tale resoconto su Herder è documentato nella già citata lettera a Boie del 1772, laddove egli riferisce all'amico di aver sollecitato, presso l'editore Dieterich, proprio una copia della *Lettera sulla*

---

<sup>11</sup> Cfr. J. G. Herder, *Briefe*, Bd. II: Mai 1771-April 1773, hrsg. W. Dobbek-G. Arnold, Böhlau, Weimar 1977, p. 240, nr. 118; Bd. IX, *Nachträge und Ergänzungen*, Weimar 1988, p. 158, nr. 118.

<sup>12</sup> Le opere di Franciscus Hemsterhuis cominciarono a circolare in pochissime copie entro una ristretta cerchia di amici del filosofo. Soltanto nel 1782 apparve la prima edizione delle opere hemsterhuisiane in lingua tedesca, a cura di Christian Friedrich von Blanckenburg (F. Hemsterhuis, *Vermischte Philosophische Schriften des H. Hemsterhuis: Aus dem Französischen übersetzt*, hrsg. Christian Friedrich von Blanckenburg, Weidmann und Reich, Leipzig 1782). Per un approfondimento circa la vicenda editoriale degli scritti di Hemsterhuis rimando a C. Melica, *Introduzione*, in F. Hemsterhuis, *Opere*, cit., pp. XI-XXXIII.

<sup>13</sup> Ch. Garve, *Rezension der Lettre sur la sculpture*, «Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste» (1771), pp. 296-329. Cfr. P. C. Sondereren, *Het sculpturale denken. De esthetica van Frans Hemsterhuis*, Uitgeverij Damon, Leende 2000, pp. 139-140. Per quanto concerne il ruolo della *Lettera sulla scultura* – conosciuta indirettamente tramite il resoconto di Garve – nella revisione della *Plastik* da parte di Herder, si rimanda a C. Melica, *Alle origini dell'estetica romantica*, cit., pp. 10-12.

*scultura*, insieme con quella della *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, di cui un mese dopo sarebbe uscita la recensione anonima nella rivista *Frankfurter Gelehrte Anzeigen*.

Una seconda recensione anonima alla *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti* era apparsa, nel settembre del 1772, nella rivista *Journal Encyclopédique*<sup>14</sup>. Probabilmente, come nel caso della *Lettera sulla scultura* recensita da Garve, fu proprio attraverso tale recensione che Herder ebbe l'occasione di conoscere, dapprima soltanto indirettamente, quell'opera (nella quale sono esposte, tra l'altro, alcune riflessioni importanti sul linguaggio e la sua origine).

Con buona probabilità, si può escludere, dunque, un'influenza diretta di Hemsterhuis su Herder per quanto concerne le tesi presentate nel *Saggio sull'origine del linguaggio*, la cui ideazione e stesura rimonta agli anni precedenti la conoscenza e la lettura delle opere dell'autore olandese (soprattutto se si considera che, soltanto negli ultimi mesi del 1772, Herder ebbe l'opportunità di leggere le considerazioni hemsterhuisiane intorno al linguaggio)<sup>15</sup>. È comunque documentato il suo interesse a reperire gli scritti hemsterhuisiani, stimolato anche dal fatto che i suoi contemporanei ne ravvisavano l'affinità di impostazione – «Tutti mi dicono che ho molto in comune con quest'uomo»<sup>16</sup> –. Inoltre, l'apprezzamento per i passaggi dedicati alla questione del linguaggio, che probabilmente gli apparivano affini al suo modo di intendere il fatto linguistico, risulta comprovato se accettiamo la tesi che individua in Herder l'autore della già citata recensione anonima alla *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti* apparsa, nel 1772, nella rivista *Frankfurter Gelehrte Anzeigen*, e nella quale, in un breve passaggio, si invita il lettore a studiare anche quelle parti dedicate al linguaggio e alla religione<sup>17</sup>.

Per quanto concerne il punto di vista di Hemsterhuis, la corrispondenza con la principessa Amelie von Gallitzin documenta il fatto che l'autore olandese conoscesse, della produzione filosofica her-

<sup>14</sup> Cfr. Anonymus, *Lettre sur l'homme et ses rapports*, «Journal Encyclopédique» 6/3 (1772), pp. 359-371.

<sup>15</sup> Sottolineo, inoltre, che Herder aveva finito di scrivere il *Saggio*, «in gran fretta», già nei primi mesi del 1772, come egli stesso afferma in una lettera a Christoph Friedrich Nicolai (Br. II:130 – a Nicolai, febbraio 1772). Per un approfondimento sulla vicenda relativa alla stesura del *Saggio*, rimando a A. P. Amicone, *Introduzione*, in J. G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., pp. 7-8.

<sup>16</sup> Cfr. J. G. Herder, *Briefe*, Bd. II: Mai 1771-April 1773, cit., p. 240.

<sup>17</sup> Cfr. Anonymus, *Rezension der Lettre sur l'homme et ses rapports*, cit., p. 725.

deriana, soltanto le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* e il *Gott*. Non c'è alcun riferimento, invece, al *Saggio sull'origine del linguaggio*. Anzi, lo stesso Hemsterhuis confessa, ancora nel 1787, di aver letto ben poco degli scritti herderiani, la cui comprensione gli era ostacolata, tra l'altro, dalle sue scarse conoscenze della lingua tedesca<sup>18</sup>. A tal proposito, egli, così, scrive:

Que Harder est un fort bel esprit, c'est ce que personne ne s'aviser de contredire. [...] Je ne suis pas homme à juger d'un Harder, et d'ailleurs j'ai trop peu lu de ses ouvrages. On m'a envoyé jusqu'ici que le second volume de ses *Ideen zur Phil.* J'attends les autres à chaque jour, et alors j'en parlerai du moins<sup>19</sup>.

I riferimenti a Herder presenti nel carteggio con la Gallitzin confermerebbero, dunque, l'autonomia delle riflessioni hemsterhuisiane intorno al linguaggio rispetto alle considerazioni herderiane espresse sul medesimo tema.

Alla luce di questo breve *excursus* a proposito dei rapporti intellettuali tra Herder e Hemsterhuis, emerge, quindi, che i due autori presentano, come acutamente rilevato anche dai loro contemporanei, una forte affinità di impostazione, sebbene non sia rintracciabile un'influenza diretta, nell'una o nell'altra direzione, a proposito della questione del linguaggio e della sua origine. Fatte salve queste precisazioni di ordine filologico, l'intento dei prossimi paragrafi è quello di mettere a fuoco i punti di contatto più significativi tra i due autori, con specifico riguardo alla formulazione di una prospettiva antropologica sul linguaggio.

## 2. *Conoscere e riconoscere: l'atto linguistico nel Saggio sull'origine del linguaggio di Herder*

Nel *Saggio sull'origine del linguaggio* Herder presenta una tesi originale rispetto ai suoi maestri. Difatti, le considerazioni lì espresse lo collocano in una posizione di rottura sia con Hamann, il quale inquadrava

---

<sup>18</sup> Per quanto concerne, per quel che riguarda Hemsterhuis, la scarsa conoscenza della lingua tedesca, si veda C. Melica, *Introduzione*, cit., p. LIII.

<sup>19</sup> F. Hemsterhuis, *Lettres de Socrate à Diotime: Cent cinquante lettres du philosophe néerlandais Frans Hemsterhuis à la princesse Gallitzin*, ed. Marcel Franz Fresco, Hänsel-Hohenhausen, Frankfurt a.M. 2007, pp. 464-465.

il fatto linguistico entro una cornice teologica, sia con Kant, che aveva ignorato – almeno secondo alcuni interpreti – il problema del linguaggio all'interno della questione della conoscenza<sup>20</sup>.

Nella prima parte del saggio si profila una trattazione laica circa la problematica linguistica, con specifico riguardo all'origine naturale del linguaggio umano<sup>21</sup>. Secondo l'argomentazione herderiana, quello che, più propriamente, andrebbe designato come una sorta di protolinguaggio viene assegnato da parte della natura a ciascun essere senziente, costringendolo ad esternare, tramite suoni inarticolati, le sensazioni fisiche esperite. Tale linguaggio primitivo, sorto come reazione agli stimoli ricevuti dall'ambiente esterno, configura la «voce del sentire», vale a dire l'espressione necessaria di una sensazione fisica che l'animale ha necessità di comunicare ai suoi simili. Il linguaggio primitivo o protolinguaggio, e cioè la lingua materna dettata dalla natura a tutti gli esseri senzienti, non può essere, però, oggetto di un'osservazione diretta, sebbene rimangano talune sopravvivenze di "animalità" anche nell'uomo civilizzato. Le passioni forti, per esempio, come pure i sentimenti umani, trovano espressione in certi suoni che lasciano trapelare le tracce dell'antica lingua materna: «Per quanto il nostro linguaggio artefatto possa avere spodestato quello naturale, [...] il momento più intenso di un sentimento, laddove e sebbene di rado lo si raggiunga, riafferma sempre i suoi diritti e vibra negli accenti immediati della lingua materna»<sup>22</sup>. Sulla scorta del binomio arte-natura, Hemsterhuis formula, all'interno della *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, una considerazione analoga in ordine all'impossibilità di osservare direttamente l'atto di nascita del linguaggio: «Confesso che la nostra educazione e la modificazione attuale della

<sup>20</sup> Cfr. R. Pititto, *Herder o la ragione umana come linguaggio*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università della Basilicata» 8 (1998), pp. 189-190. Sul "silenzio di Kant" in merito al problema del linguaggio, è bene ricordare che vi sono studi recenti dedicati al significativo ripensamento di questa tesi e nei quali si dà prova, invece, della stretta interconnessione tra linguaggio e soggettività kantiana. Rimando, a tal proposito, a C. La Rocca, *Esperienza e Giudizio. Linguaggio e Ontologia in Kant*, ETS, Pisa 1999; G. L. Paltrinieri, *Kant e il linguaggio. Autocritica e immaginazione*, Cafoscarina, Venezia 2009. Alla luce degli avanzamenti della ricerca, la tesi del "silenzio di Kant" risulta evidentemente superata.

<sup>21</sup> Per un approfondimento in merito alla laicizzazione dell'atto linguistico e della sua origine rinvio a S. Gensini, *Secolarizzare le origini: Leibniz e il dibattito linguistico seicentesco*, in F. Amerini-R. Messori (eds.), *Sulle origini del linguaggio. Immaginazione, Espressione, Simbolo*, ETS, Pisa 2012, pp. 173-190.

<sup>22</sup> J. G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., p. 32.

società, così finemente elaborata, ci hanno talmente allontanato dallo stato di natura che non si può constatare questo sistema attraverso un numero sufficiente di esperienze come, invece, meriterebbe la cosa, vista la sua importanza»<sup>23</sup>.

Nella prospettiva teorica herderiana, il protolinguaggio animale non configura ancora il luogo di comprensione dell'origine del linguaggio umano (considerato come un sistema di parole), ma si limita ad indicare soltanto un sistema di suoni inarticolati e privi del carattere dell'intenzionalità<sup>24</sup>. Quella delle origini, dunque, non è ancora una comunicazione effettivamente verbale, e cioè espressa per mezzo dei *verba*. Essa configura, al contrario, un sistema sonoro ed affettivo, vale a dire una concordanza di sofferenze e di gioie realizzata per mezzo di suoni inarticolati e comuni agli individui della stessa specie.

Appurata l'origine naturale del linguaggio, Herder passa a considerare, dunque, la specificità della comunicazione umana rispetto a quella animale<sup>25</sup>. Nell'uomo, a differenza dell'animale, nel quale predomina l'istinto e la sensibilità, interviene un principio di organizzazione intenzionale dei suoni, l'intelletto o riflessione (*Besonnenheit*), che consente l'articolazione di un concetto tramite la parola<sup>26</sup>. Ragionando sul medesimo confronto tra l'uomo e l'animale,

---

<sup>23</sup> F. Hemsterhuis, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, in Id., *Opere*, cit., p. 45.

<sup>24</sup> Sul concetto di intenzionalità in riferimento alla problematica del linguaggio si rimanda a G. Palazzolo, *L'intenzionalità. Breve storia di un concetto filosofico*, in S. Gensini (ed.), *La voce e il logos. Filosofie dell'animalità nella storia delle idee*, ETS, Pisa 2020, pp. 420-451.

<sup>25</sup> Per quanto concerne il rapporto tra linguaggio umano e linguaggio animale rimando a S. Gensini, *Comunicazione animale e "soglia" semiotica: un tema da ripensare?*, «Syzetesis – Rivista di Filosofia» 6/2 (2019), pp. 341-362; Id. (ed.), *La voce e il logos. Filosofie dell'animalità nella storia delle idee*, cit.; S. Gensini-G. Palazzolo, *Simbolicità e emotività negli animali non umani; un tema attuale con radici lontane*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio» (2020), pp. 230-241.

<sup>26</sup> Sulla novità della prospettiva herderiana, specie per quanto concerne il nesso tra linguaggio e processi razionali, è utile richiamare le considerazioni espresse da Cassirer: «Il primo pensatore che ebbe una visione chiara di questo problema fu Herder. Egli lo considerò come un filosofo della civiltà e volle porlo in termini puramente 'umani'. Respinse la teoria metafisica e teologica delle origini divine e sovrannaturali del linguaggio e procedette anzitutto ad una revisione critica del problema. Rilevò che il linguaggio non è un oggetto, una realtà fisica di cui si debba cercare una causa naturale o sovranaturale. È un processo, una funzione generale dello spirito. [...] Nel suo tentativo di chiarire la natura del linguaggio Herder fece cadere l'accento su ciò che chiamò la 'riflessione'. La riflessione, o pensiero che riflette, sarebbe la capacità di scegliere nella corrente costituita dalla massa confusa

Hemsterhuis introduce, per segnalare la differenza antropologica, la nozione di *segno arbitrario*. La «facoltà intuitiva» di cui dispongono anche gli animali, vale a dire la capacità di acquisire le idee, si tramuta in ragione soltanto nell'uomo. Egli, infatti, in virtù della possibilità di rievocare a suo piacimento (arbitrariamente) le idee per mezzo dei segni, è in grado di operare ragionamenti, poiché può applicare la «facoltà intuitiva» su più oggetti contemporaneamente, anche se essi non sono attualmente presenti<sup>27</sup>.

L'origine del linguaggio umano non può darsi, in definitiva, come un potenziamento dei versi inarticolati prodotti dagli animali ma soltanto come espressione o «organo» della ragione umana. Secondo l'opinione di Herder, proprio per non aver saputo pensare adeguatamente siffatta differenza antropologica, Condillac e Rousseau si sarebbero sbagliati, «il primo trattando le bestie da uomini, il secondo gli uomini da bestie»<sup>28</sup>.

I motivi della discontinuità tra l'uomo e l'animale, sui quali si gioca la comprensione del fatto linguistico, rimontano, nel *Saggio herderiano*, alla questione relativa alla «sfera di attività». A differenza dell'uomo, gli animali presentano una «sfera di attività» ristretta e limitata, alla quale si associa una straordinaria finezza degli istinti o capacità sensoriale<sup>29</sup>. Ne sono validi esempi la tela per il ragno o la cella per l'ape: ambienti limitati nei quali l'animale esercita, per tutta la durata della sua esistenza, una sola e specifica attività di produzione. Quanto più i compiti si differenziano e tale sfera si amplia, tanto più l'animale perde in finezza e capacità sensoriale. Ora, poiché la «sfera di attività» dell'uomo non è limitata ad un solo compito o ad un solo fine, ed è quindi in questo senso indeterminata, egli non possiede la medesima forza di istinti né può limitarsi ad adoperare il linguaggio animale. A onor del vero, quello animale non è neppure un vero e proprio linguaggio poiché, quanto più è ristretta la sfera di attività e quanto più è specifico il compito da eseguire, tanto meno

---

dei fenomeni sensoriali certi elementi fissi per isolarli e per concentrare l'attenzione su di essi» (E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, Armando Editore, Roma 2009, p. 101).

<sup>27</sup> Cfr. F. Hemsterhuis, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, cit., pp. 15-19.

<sup>28</sup> J. G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., p. 46.

<sup>29</sup> Per quanto concerne la nozione di istinto, centrale nel ragionamento intorno ai confini tra umano e animale, si rimanda a G. Bartolomei, *L'istinto tra animali umani e non umani. Breve storia di un concetto*, in S. Gensini (ed.), *La voce e il logos*, cit., pp. 398-419.

l'animale ha l'esigenza di servirsi di parole, cioè di una comunicazione *verbale*, poiché riesce ad esprimersi con maggiore facilità tramite «segnali acustici, mimici ed espressivi»<sup>30</sup>. È interessante sottolineare il fatto che, anche nella trattazione hemsterhuisiana, il linguaggio, ora inteso come un sistema di segni arbitrari, realizza il passaggio dal meccanismo istintuale del sentire a quello razionale e volitivo del pensiero e dei desideri, e, quindi, dalla condizione limitata e determinata dell'animale a quella illimitata e indefinita propria dell'uomo e della sua condizione di perfettibilità<sup>31</sup>. Per riprendere la terminologia herderiana, la «sfera di attività» dell'uomo risulta indeterminata e perfettibile proprio poiché l'uomo possiede un linguaggio ed è quindi capace di proiettarsi indefinitamente oltre i bisogni immediati e le urgenze del momento.

Mentre l'animale possiede un linguaggio «innato» e «connaturale», l'uomo, secondo Herder, nasce muto, ad eccezione dell'emissione dei suoni legati al meccanismo istintuale. Egli, cioè, non viene al mondo dotato di un linguaggio adatto alla sua «sfera di attività» e ai suoi bisogni, una sfera di azione che è certamente più ampia e meno determinata, sotto il profilo degli obiettivi e dei compiti, rispetto a quella animale. Per tale ragione, l'autore della *Plastik* introduce la tesi di un elemento «compensatore» fornito all'uomo da parte della natura ed associato alla sua capacità di perfezionarsi indefinitamente. Egli, così, scrive:

Se l'uomo ha forze di rappresentazione non circoscritte alla costruzione di una celletta di miele o di una ragnatela e che risultano, quindi, senz'altro inferiori alle attitudini tecniche degli animali di quell'ambiente, è proprio in grazia di ciò che esse acquistano un più ampio orizzonte. L'uomo non ha un lavoro unico eseguibile, dunque, in maniera perfetta; in compenso ha spazio a volontà per attendere a molte cose e così continuare a perfezionarsi<sup>32</sup>.

In altri termini, nell'orizzonte herderiano, il linguaggio costituisce una specie di risarcimento alla carenza biologica dell'uomo, inteso come un essere manchevole e debole rispetto agli altri animali, ma comunque capace di elevarsi, per mezzo dell'atto linguistico, al di sopra della sfera istintuale:

---

<sup>30</sup> J. G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., p. 48.

<sup>31</sup> Sul principio di perfettibilità nell'opera hemsterhuisiana si veda E. Matassi, *Hemsterhuis. Istanza critica e filosofia della storia*, Guida, Napoli 1983, pp. 145-153.

<sup>32</sup> J. G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., p. 52.



Esposto alle bestie feroci esso è, dunque, fra tutti i cuccioli della natura, il più derelitto. Spoglio e indifeso, debole e bisognoso, timido ed inerme e, per colmo di sventura, defraudato di tutte le guide dell'esistenza. Nato con una capacità sensoriale così disorientata e fiacca, attitudini così generiche e sonnolente, impulsi così discordi e tremanti, visibilmente esposto a mille bisogni, destinato a un vasto spazio, eppure abbandonato a tal punto da non disporre nemmeno di un linguaggio per denunciare le sue carenze... No, una tale incongruenza non è nell'economia della natura. Invece degli istinti, devono celarsi in lui altre forze in letargo<sup>33</sup>.

In questa prospettiva, la ragione, intesa come la disposizione complessiva di tutte le energie dell'uomo (della sua natura sensitiva, cognitiva e volitiva), non rappresenta un mero potenziamento degli istinti animali ma un *quid* di assolutamente umano, connesso alle prerogative di possibilità e di libertà di cui l'uomo gode. Nell'animale, in luogo di ragione e di libertà, vi sono attitudine tecnica e istinto: «Un essere indipendente e libero, il quale non solo conosce, vuole e opera, ma sa pure di conoscere, volere e operare. Questa creatura è l'uomo; e tutta questa disposizione della sua indole, onde evitare confusione con le sue facoltà intellettive, la chiameremo *sensatezza*»<sup>34</sup>. Ora, poiché la «sensatezza» o ragione è un tutt'uno con l'essere uomo, anche il linguaggio, la cui invenzione rimonta alla libera attività della riflessione, configura qualcosa di specificatamente umano:

L'uomo dimostra riflessione quando la forza della sua anima opera con tale libertà che, nella piena di sensazioni che lo stordisce investendo tutti i sensi, è in grado di isolare – se così si può dire – un'onda unica, fermarla, rivolgere su di essa l'attenzione, nella consapevolezza di farlo. Egli dimostra riflessione quando, dall'intero flusso onirico di immagini che sfiorano fuggevolmente i suoi sensi, sa raccogliersi in un attimo di veglia, indugiare deliberatamente su una sola immagine, considerarla con pacata lucidità, isolando per sé quei contrassegni che rendono inconfondibile l'oggetto. Egli, dunque, dimostra riflessione quando non solamente è in grado di conoscere prontamente e con chiarezza le proprietà tutte, ma anche di riconoscere dentro di sé una o più di esse come proprietà differenzianti. Il pri-

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 49.

<sup>34</sup> Ivi, p. 55.



mo atto di questo riconoscimento produce un concetto chiaro: è il primo giudizio dell'anima<sup>35</sup>.

In questo passaggio, il conoscere e il riconoscere indicano i processi della percezione e dell'appercezione in virtù dei quali i dati sensoriali percepiti dal soggetto vengono riportati alla coscienza tramite un *segno* caratteristico. Dunque, l'uomo non soltanto conosce e sa di conoscere, ma è anche in grado di riconoscere un oggetto tramite un contrassegno che gliene indica la differenza rispetto a tutti gli altri. L'invenzione del linguaggio umano è iscritta, quindi, nel processo del riconoscimento, poiché il contrassegno isolato è «parola dell'anima». La riflessione, qui intesa come un processo di riconoscimento dell'oggetto tramite un «concetto chiaro», implica, dunque, l'originarsi della parola come contrassegno, oltretutto come l'indicazione dell'elemento differenziante isolato da tutti gli altri elementi percepiti.

Per spiegare l'origine del linguaggio umano nella sua assoluta peculiarità rispetto alle forme di espressione e di comunicazione proprie degli animali, Herder espone il noto esempio dell'agnella. Se gli altri animali, dinanzi a un'agnella, reagiscono sulla base di un meccanismo istintuale, perché sopraffatti dalle sensazioni immediate, e si avventano su di essa oppure rimangono indifferenti in base ad un qualche istinto, l'uomo reagisce a quella stessa immagine sulla base di un bisogno di conoscenza<sup>36</sup>. In lui si innesca, dunque, un processo

---

<sup>35</sup> Ivi, pp. 58-59.

<sup>36</sup> Per quanto riguarda la specificità umana del linguaggio e il tema dell'uomo come essere manchevole è opportuno segnalare la teoria di Arnold Gehlen, che trova proprio in Herder una delle sue principali fonti di ispirazione. È di particolare interesse la sua riflessione intorno al «processo di esonerazione», secondo la quale l'uomo attiverebbe alcuni meccanismi di allontanamento dalla pressione degli istinti e dal continuo contatto con la realtà sensoriale per mezzo dell'attività linguistica e del pensiero rappresentativo. In tal senso, il linguaggio costituirebbe un modello fondamentale del rapporto che l'uomo stabilisce con il mondo al fine di padroneggiarlo: «L'esposizione a un profluvio di impressioni, non delimitato dall'opportunità biologica, pone l'uomo – già nella primissima infanzia – dinanzi al compito di padroneggiarlo, di esonerarsene, di passare cioè a un intervento attivo nei rispetti del mondo che invade i suoi sensi; quest'intervento consiste in attività *comunicative*, di maneggio, dischiudenti l'esperienza ed *esaurienti*, senza che ciò rivesta un *valore di diretto appagamento*» (A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden 1978 [trad. it., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 66]). Per un approfondimento si rimanda a M. T. Pansera, *La teoria dell'origine del linguaggio in Arnold Gehlen*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio» 7/2 (2013), pp. 96-110.

riflessivo che è anche linguistico, poiché il bisogno di conoscere è associato, al contempo, all'esigenza di riconoscere l'oggetto tramite un contrassegno, cioè per mezzo dei *verba*. L'uomo conosce che l'agnella bela e la riconosce in quanto ha isolato il belare come sua cifra di distinzione e di identificazione<sup>37</sup>.

L'attività linguistica si salda strettamente con quella rappresentativa ed intenzionale, poiché è tramite il linguaggio che si rende possibile non soltanto la concettualizzazione della realtà, ma anche la possibilità di *riferirsi a* qualcosa come ad un obiettivo da conseguire. Sul nesso tra intenzionalità e linguaggio, il filosofo ed antropologo Arnold Gehlen, che trova proprio in Herder una delle sue fonti di ispirazione, scrive:

Tutti i movimenti fonetici sono disponibili e riproducibili a piacere. In quanto, dunque, un'intenzione può in essi dirigersi sulle cose, tali intenzioni sono possibili *indipendentemente dalla presenza reale* delle cose o situazioni intenzionate in tali simboli. Il simbolo fonetico relativo a una cosa e percepito in base ad essa è staccabile dalla cosa: la rappresenta perciò anche "in absentia". È questo il fondamento di ogni "rappresentare". È quindi possibile dirigersi illimitatamente, *di là* della situazione effettivamente data, su fattispecie e su realtà che *non* sono presenti<sup>38</sup>.

In definitiva, la prospettiva herderiana circa il linguaggio ne esclude l'origine divina, la genesi convenzionale o sociale (poiché anche un individuo isolato avrebbe dovuto inventarlo, pur senza parlarlo) e quella animale (poiché il linguaggio non è mero grido che scaturisce dalla sensazione ma espressione di una creatura cosciente e libera). L'origine del linguaggio è, dunque, naturale: il sistema intenzionale dei *verba* configura un elemento compensatore che la natura concede all'uomo perché egli possa operare nella sua sfera di attività, conformemente alla sua natura razionale. Inoltre, il linguaggio non soltanto entra nel processo conoscitivo, ma è anche, fin dall'origine, uno strumento di comunicazione, in primo luogo dell'anima con se stessa e, poi, della creatura libera ed indipendente con le altre creature libere ed indipendenti. Il contrassegno è, quindi, «vocabolo caratteristico», atto a conoscere e a riconoscere un oggetto, e «parola di comunicazione», atta a dialogare con gli altri.

---

<sup>37</sup> J. G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., pp. 59-60.

<sup>38</sup> A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., pp. 76-77.

3. *Linguaggio e conoscenza nella Lettera sull'uomo e i suoi rapporti di Franciscus Hemsterhuis*

Il problema del linguaggio nell'opera filosofica hemsterhuisiana trova spazio all'interno della *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*. Tale opera, come enuncia il suo stesso autore, rappresenta il tentativo di dare «un certo ordine» alle ricerche intorno alla natura dell'uomo, delle cose esteriori e dei rapporti tra l'uomo e tali cose<sup>39</sup>. Non è trascurabile, quindi, che il fatto linguistico venga tematizzato all'interno di una trattazione che verte innanzitutto sul problema antropologico e gnoseologico, escludendo così, fin da principio, ogni derivazione teologica.

La teoria hemsterhuisiana della conoscenza, implicata nella questione dei rapporti tra l'uomo e le cose esteriori, fa perno proprio sulla dimensione della relazionalità (segnalata dalla nozione di «*rappports*»), scostandosi evidentemente da ogni concezione che intende il processo conoscitivo come una mera rappresentazione della realtà esterna:

L'oggetto [...] esiste realmente al di fuori di tale essere, ma poiché l'idea è il prodotto dei rapporti che intercorrono tra l'oggetto e la modificazione degli organi, si può concluderne che, tra tutti i modi d'essere dell'oggetto, c'è soprattutto quello per cui esso ha la sensazione attraverso l'idea; in altre parole, l'oggetto rispetto a tale essere e ai suoi organi esiste realmente così come appare ad esso<sup>40</sup>.

È proprio nella relazione tra il soggetto e le «cose fuori di lui» che il segno gioca un ruolo decisivo, dal momento che esso consente non soltanto di conoscere l'oggetto percepito, ma anche di trattenerlo nella mente e di rievocarlo, poi, attraverso i processi riflessivi e volitivi. Il segno artificiale, proprio perché rievoca l'oggetto dapprima esperito per mezzo degli organi di senso, consente all'uomo la progettualità, e ciò avviene, principalmente, in virtù della possibilità di sganciarsi dal dato immediato offerto dalla sensazione di un oggetto presente per padroneggiare e confrontare tra loro le idee anche in assenza degli oggetti: «Così, affinché un essere, che ha la facoltà di ricevere delle idee, pensi, ragioni o progetti, è necessario che abbia dei segni che non siano gli oggetti ma che corrispondano agli oggetti,

---

<sup>39</sup> Cfr. F. Hemsterhuis, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, cit., p. 12.

<sup>40</sup> Ivi, p. 13.

e che egli sappia perfettamente padroneggiarli»<sup>41</sup>.

L'analisi del problema del linguaggio nel contesto della filosofia hemsterhuisiana, sul quale fino ad ora non ci sono studi monografici specifici ed esaustivi<sup>42</sup>, pare quindi funzionale ad aggiungere un ulteriore tassello alla comprensione della riflessione antropologica tanto centrale nell'opera dell'autore olandese. Come per Herder, anche per Hemsterhuis l'uomo è un essere caratterizzato da un complesso di «facoltà»<sup>43</sup>. Difatti, egli non soltanto sente, al pari di qualsiasi altro animale, ma ragiona e progetta proprio per mezzo della logica artificiale, di cui l'animale risulta privo<sup>44</sup>.

La funzione generale svolta dal segno è quella di «fissare le idee» e di consentire, in tal modo, il passaggio dalla sensazione al pensiero: poiché, infatti, le idee svaniscono in assenza degli oggetti ai quali fanno riferimento, allora il segno – almeno quello artificiale – interviene a garantire la possibilità di rievocare gli oggetti e di confrontarli anche quando non sono effettivamente presenti, cioè di operare ragionamenti:

L'essere che ha la facoltà di sentire e, di conseguenza, quella di acquisire idee oppure, che è la stessa cosa, la facoltà contemplativa o intuitiva, sente solo o gli oggetti che sono attualmente fuori di lui o la modificazione attuale dei suoi organi. L'essere che dispone, invece, non solo della facoltà intuitiva, ma anche di quella di ricordare le proprie idee per mezzo dei segni, può applicare quest'ultima su tanti oggetti contemporaneamente, quanti ne potrà far coesistere per mezzo delle idee. Tale facoltà intuitiva si chiama ragione e la sua applicazione alle idee ragionamento<sup>45</sup>.

Il segno assolve una funzione differente se inquadrato all'interno

<sup>41</sup> Ivi, p. 14.

<sup>42</sup> Possiamo trovare qualche accenno al problema del linguaggio in Hemsterhuis in: G. D'Acunto, «*Vocabula sunt notae rerum*». *The Origins of Language in Vico and Hemsterhuis*, in C. Melica (ed.), *Hemsterhuis: A European Philosopher Rediscovered*, Vivarium, Napoli 2005, pp. 3-18; R. Stafforini, *Hemsterhuis e i philosophes*, «Bollettino di Storia della filosofia dell'Università degli studi di Lecce» 7 (1979), pp. 139-142.

<sup>43</sup> Per quanto concerne il punto di vista herderiano in merito all'uomo inteso come unità di due facoltà principali, ovverosia quella del conoscere e quella del sentire, si veda F. Marelli, *Nota al saggio di Herder "Sul conoscere e il sentire dell'anima umana"*, «*Aisthesis*» 2/1 (2009), pp. 95-97.

<sup>44</sup> Cfr. F. Hemsterhuis, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, cit., p. 21: «Dopo aver considerato l'essere che ha la facoltà di sentire, di pensare e di ragionare, passiamo ora a considerare l'uomo come essere agente».

<sup>45</sup> F. Hemsterhuis, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, cit., p. 15.

di quella che potremmo definire una “logica naturale”. L’essere che dispone della sola facoltà di sentire, e quindi generalmente l’animale, dispone infatti di tre mezzi naturali attraverso i quali può ricevere le idee: l’azione degli oggetti sugli organi; il movimento accidentale degli organi; il movimento impresso agli organi dai segni. A tali mezzi Hemsterhuis associa un grado decrescente di chiarezza delle idee ricevute: nel primo caso preso, l’idea si origina da un oggetto attualmente presente ed è, quindi, assolutamente chiara (proprio perché completamente presente alla mente); nel secondo e nel terzo caso, essa si presenta, invece, con un grado di chiarezza via via sempre minore. Quando si contemplan le idee non rievocate dai segni ma originate dall’azione dell’oggetto attualmente presente, esse risultano più forti e l’azione più risoluta e determinata. Proprio la maggiore risolutezza nel campo delle azioni introduce una delle differenze fondamentali tra l’uomo e l’animale: quest’ultimo, infatti, non disponendo di segni arbitrari, non essendo cioè in grado di ricordare a piacimento le idee degli oggetti, agisce d’istinto e senza ponderazione alcuna, servendosi, per ricevere le idee, soltanto dei mezzi naturali di cui dispone.

Hemsterhuis non esclude, dunque, che anche l’animale faccia uso dei segni, sebbene si tratti, in questo caso, soltanto di mezzi naturali atti a ricevere le idee. A differenza dell’uomo, l’animale non può ricordare arbitrariamente (non possiede, cioè, una logica artificiale), ma soltanto in presenza dell’oggetto che diventa il *segno* di un’esperienza pregressa: «Per esempio, un cane è stato picchiato da un uomo: questo cane non dispone di segni arbitrari, non ha la facoltà di ricordare a piacimento l’idea di quell’uomo e dei colpi che ha ricevuto. Ma non appena esso vede l’uomo, questo è il segno che ricorda all’animale l’idea dei colpi presi, del dolore che ha sentito»<sup>46</sup>. Dunque, il segno naturale tanto quanto quello artificiale svolge una qualche funzione rammemorante, sebbene nel primo caso sia necessario un oggetto attualmente presente che, in qualità di segno fisico, funge da rimando ad un’esperienza vissuta in precedenza. Nel secondo caso, invece, l’uomo può rievocare una certa idea e padroneggiarla liberamente anche in assenza dell’oggetto<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Ivi, pp. 19-20.

<sup>47</sup> La differente funzione svolta dal segno naturale e da quello artificiale può essere in qualche modo inquadrata all’interno della distinzione cassireriana tra segno e simbolo: «Segni e simboli appartengono a due diversi regni del linguaggio: il segno

La dimensione linguistica schiude, nella prospettiva di Hemsterhuis, la comprensione dell'agire umano, inteso come il modo peculiare attraverso cui il soggetto entra in rapporto con il mondo in modo effettivamente attivo e progettuale (a differenza dell'azione animale che configura, invece, una mera risposta allo stimolo sensoriale). Il seguente passaggio può chiarire il senso di questa distinzione:

Mentre il comportamento dell'animale non è che una risposta immediata, automatica, inconsapevole, istintiva alle stimolazioni sensoriali che provengono dal mondo esterno e alle pulsioni interne, l'azione umana si presenta, invece, come una risposta mediata, relazionale, comunicativa e finalizzata, nel senso che organizza e struttura di volta in volta il comportamento adatto alle circostanze<sup>48</sup>.

Se, nella prima parte della riflessione hemsterhuisiana intorno al problema del linguaggio, a essere preso in esame è l'uomo in quanto essere senziente e pensante, il secondo nucleo della trattazione prosegue proprio con l'esame dell'uomo «come essere agente». Il problema del linguaggio si salda strettamente con la questione morale e sociale e, anzi, è la presenza stessa del linguaggio a consentire all'uomo l'attuazione della sua dimensione morale: «l'organo che chiamo cuore sarebbe perfettamente inutile all'uomo qualora non vi fossero né esseri agenti dotati di velleità, né una società in cui quest'ultimi si scambiano segni comunicativi»<sup>49</sup>. Perché vi sia una società, qui intesa come un insieme di individui capaci di interessere relazioni morali («*rappports*»), è quindi necessario che si realizzi, per mezzo dei segni comunicativi, il riconoscimento dei doveri reciproci<sup>50</sup>:

così il cuore e la società, o la comunicazione con esseri pensanti, con esseri forniti di velleità, che agiscono a partire da cause primitive e da principi primitivi di azione, mi danno delle idee di esseri agenti dotati di velleità che io percepisco in rapporto

---

fa parte del mondo fisico dell'essere, i simboli sono 'designazioni'. I segni hanno un carattere operativo mentre i simboli hanno un carattere designativo e rappresentativo. Anche quando viene inteso e usato come simbolo, il segno ha pur sempre una specie di realtà fisica o sostanziale [...]» (E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, cit., pp. 90-91).

<sup>48</sup> M. T. Pansera, *La teoria dell'origine del linguaggio in Arnold Gehlen*, cit., p. 99.

<sup>49</sup> F. Hemsterhuis, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, cit., p. 43.

<sup>50</sup> Per il concetto di società si rimanda a F. Hemsterhuis, *Lettera sui desideri*, in Id., *Opere*, cit., p. 519, n. 15.

con la mia facoltà intuitiva. Di conseguenza, percepisco anche le leggi che regolano i rapporti di tali velleità tra loro; la qual cosa mi mostra una parte dell'aspetto morale dell'universo<sup>51</sup>.

Anche in questo caso, il confronto animale-uomo viene introdotto per segnalare la specificità di quest'ultimo ora in ordine alla dimensione morale:

sembra che, esaminando l'economia degli animali senza pregiudizi, cosa che è molto difficile, essi manchino totalmente di quell'organo che noi chiamiamo cuore e che l'aspetto morale dell'universo sia totalmente sconosciuto ad essi. Tale tesi serve a rafforzarmi nell'idea che la facoltà di utilizzare segni per rievocare o comunicare le idee è conforme alla natura di cui è costituito l'uomo. [...] se il cuore è fatto per l'aspetto morale, è necessario che si diano dei segni comunicativi<sup>52</sup>.

Ma come si originano i segni linguistici? Per rispondere a questo quesito, l'autore olandese prende in esame l'interazione tra il corpo (il gesto o la parola intesa come suono articolato) e l'anima (le idee), giungendo alla conclusione secondo cui la parola o il gesto, vale a dire i segni in generale, configurano un effetto necessario e naturale dell'idea: «Vi prego di osservare come tutti i gesti e movimenti di muscoli che accompagnano le nostre meditazioni siano, senza dubbio, naturali e non vengano né dall'educazione, né dall'imitazione»<sup>53</sup>.

L'analogia tra l'oggetto, l'idea dell'oggetto e il segno, in altri termini tra quanto esperito dal corpo (l'oggetto), quanto acquisito nella mente (idea) e il mezzo attraverso cui l'anima trattiene, rievoca o comunica l'idea dell'oggetto (attraverso la parola o il gesto), trova conferma quando si osserva la singolare contraddizione tra un gesto disperato e un'idea comica: «quando riflettiamo sulla sensazione spiacevole e del tutto singolare che proviamo, accompagnando, per esempio, un gesto solenne o disperato con un'idea comica, noi ci convinciamo senz'altro che c'è un'analogia tra le nostre idee e le diverse parti del nostro corpo»<sup>54</sup>. All'origine del linguaggio vi è, quindi, una relazione non convenzionale ma assolutamente naturale e necessaria tra la cosa

---

<sup>51</sup> F. Hemsterhuis, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, cit., p. 42.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

esperita, l'idea e il segno. Di conseguenza, quest'ultimo, che sia un gesto o una parola, deve rievocare nella mente, e poi nella comunicazione tra gli uomini, la medesima idea, realizzando, così, l'intendimento reciproco (accogliendo il presupposto secondo cui il processo conoscitivo dal quale si origina l'idea sia il medesimo per tutti). Il segno, come mezzo per ricordare l'oggetto dapprima esperito, opera riproducendo i passaggi del processo conoscitivo, e cioè mettendo in movimento le fibre ultime dell'organo coinvolto nell'acquisizione dell'idea dell'oggetto. Con il procedimento contrario, il segno comunica tale idea portando verso l'esterno, sotto la forma di un gesto o di una parola, il movimento delle medesime fibre coinvolte nella percezione dell'oggetto. Giuseppe D'Acunto, così, commenta al riguardo:

For Hemsterhuis, therefore, the universally shared content of the moral "feeling" is what guarantees communicative effectiveness to the sign: i.e., this "feeling" has a structurally "expressive" character which he understood as the "natural" extension of the semiotic operation in which the act of re-evoking ideas consists. Since our every perception is always accompanied by a movement of the fibres of the receiver organ, when the soul thinks the ideas, it does none other than reproduce this movement. When, on the other hand, the soul wants to communicate the ideas to others, it directs the movement of the fibres toward the outside, and by driving it to the body's extremities, transmits its impulse to the voice: this is how gestures and articulated sounds are born<sup>55</sup>.

È chiaro che, perché si realizzi un uso intenzionale del segno, è necessario un soggetto capace di ragionamento e di volizione, e cioè in grado di adoperare il segno arbitrariamente e liberamente. In tal senso, sebbene l'*origine* del segno sia naturale (e, quindi, collocata all'interno della dimensione sensibile, nel processo conoscitivo-percettivo), la *funzione* del segno come mezzo di ragionamento e di progettualità richiede, invece, la specificità razionale della natura umana.

#### 4. Conclusioni

L'analisi delle riflessioni sul linguaggio elaborate da Herder e da

---

<sup>55</sup> G. D'Acunto, «*Vocabula sunt notae rerum*», cit., p. 17.



Hemsterhuis ha consentito di verificare la novità del paradigma proposto dai due autori. Si tratta, infatti, di una prospettiva teorica di rottura rispetto alla tradizione, perché centrata sulla questione antropologica e, quindi, evidentemente distante dal paradigma teologico ancora imperante nel XVIII secolo. L'approfondimento del ruolo svolto dal segno, sulla scorta del confronto tra l'uomo e l'animale, ha fatto emergere, in particolare, i seguenti tratti comuni alle due riflessioni, confermandone l'affinità di impostazione: il carattere precipuamente umano del linguaggio e la sua origine naturale; la collocazione del fatto linguistico all'interno del problema della conoscenza; la funzione rappresentativa e rammemorante svolta dal segno; il nesso tra linguaggio, ragione e libertà, quest'ultima posta in contrasto con la dimensione istintuale e meccanica propria del comportamento animale.

*Università degli Studi di Catania*  
[viviana.galletta@phd.unict.it](mailto:viviana.galletta@phd.unict.it)





## Moral Explanation and Evolutionary Explanation of Morality

di

ELEONORA SEVERINI

**ABSTRACT:** The aim of the paper is to assess two alternative explanations of morality in metaethics: the realist explanation of morality and the one provided by evolutionary theory. According to a traditional argument for moral realism, moral facts are part of the *fabric of the world* to the extent that postulating such entities is required in our best explanatory picture of what people think and do. In other terms, if moral facts figure in the best explanatory account for human moral thinking and behavior, they earn ontological rights and moral realism is secured. It will be analyzed how this issue might be renewed by taking into account evolutionary considerations and assessing their consequences in metaethics. I will consider the realist explanation of morality and compare it with the evolutionary explanation of morality. Finally, I will show how the realist attempts to reconcile the realist explanation of morality and the evolutionary explanation of morality can be undermined by connecting this discussion to the one about moral disagreement.

**KEYWORDS:** Moral Realism, Moral Explanation, Evolutionism, Moral Disagreement, Metaethics

**ABSTRACT:** Il presente saggio intende valutare due spiegazioni alternative della morale: la spiegazione realista e quella fornita dall'evoluzionismo. Secondo un argomento tradizionale a favore del realismo morale, ci sono fatti morali nella misura in cui è necessario postulare l'esistenza di tali fatti nella migliore spiegazione di ciò che gli esseri umani pensano e fanno quando pensano e agiscono moralmente. In altri termini, se per spiegare perché ragioniamo in termini morali e perché ci comportiamo moralmente, dobbiamo fare riferimento all'esistenza di fatti morali, allora tali fatti esistono e il realismo morale è al sicuro. La tenuta di questo argomento, tuttavia, può essere messa in discussione alla luce di considerazioni evoluzionistiche. Nel saggio, dopo aver presentato la spiegazione realista della morale, la si confronterà con la spiegazione evoluzionistica della morale. Infine, si mostrerà come i tentativi di tenere insieme la spiegazione realista

della morale con la spiegazione evuzionistica della morale, siano messi in seria difficoltà dal disaccordo morale.

KEYWORDS: realismo morale, spiegazione morale, evuzionismo, disaccordo morale, metaetica

## 1. Introduction

Moral philosophers are involved, among other things, in constructing moral models. And moral models are intended, among other things, to explain moral beliefs<sup>1</sup>. The present paper aims to test two alternative explanations in metaethics: the realist explanation of morality, i.e., the so-called moral explanation, and the explanation provided by evolutionary theory. Starting with the former, moral realism is the view that there are moral facts or properties which are *stance-independent*, i.e., they would exist independently of any perspective<sup>2</sup>. Although realists disagree about the very nature of these facts<sup>3</sup>, they all agree that such facts are real or *genuine*<sup>4</sup> since they are somehow part of the *fabric of the world*<sup>5</sup>. The basic idea of such a view is that if moral beliefs are responses to recognized features of the world, then it will be fair to suppose that moral features are part of the world. Moreover, according to a popular realist argument, there are moral

---

<sup>1</sup> Cfr. U. D. Leibowitz, *Scientific Explanation and Moral Explanation*, «Noûs» 45/3 (2011), pp. 472-503, p. 473.

<sup>2</sup> Cfr. R. Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defence*, Oxford University Press, Oxford 2003; T. Cuneo-R. Shafer-Landau, *The Moral Fixed Points: New Directions for Moral Nonnaturalism*, «Philosophical Studies» 171/3 (2014), pp. 399-443.

<sup>3</sup> The main disagreement on this issue is between those maintaining that moral facts are themselves natural facts (moral naturalism) and those maintaining that moral facts are neither identical with nor reducible to any natural fact (moral non-naturalism). The former position is endorsed by, e.g., P. Railton, *Moral realism*, «Philosophical Review» 95/2 (1986), pp. 163-207; D. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; R. Boyd, *How to Be a Moral Realist*, in G. Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, Ithaca and London 1988, pp. 181-228. For the latter view, see, e.g., R. Shafer-Landau, *op. cit.*; D. Parfit, Derek, *On What Matters*, Vol. 2, Oxford University Press, Oxford 2011; and T. Scanlon, *Being Realistic About Reasons*, Oxford University Press, Oxford 2014.

<sup>4</sup> Cfr. N. Sinclair, *The Explanationist Argument for Moral Realism*, «Canadian Journal of Philosophy», 41/1 (2011), pp. 1-24.

<sup>5</sup> Cfr. J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth 1977.

facts to the extent that postulating such entities is required in our best explanatory picture of what people think and do<sup>6</sup>. In other terms, if moral facts necessarily figure – as they do according to the advocates of moral realism – in the best explanatory account of human moral thinking and behavior, they will earn ontological rights<sup>7</sup>. This is the explanationist argument for moral realism (hereafter EXP). This way of arguing for realism through an inference to the best explanation, has been widely employed in philosophy of science more than metaethics<sup>8</sup>, and it consists in choosing among alternative theories the one which explains better than the others a given phenomenon, and claiming that that theory is (at least very probably) true. When applied to the moral domain to support a realist view on morality, the core claim of the argument is that moral facts do figure in the best explanatory account of our moral beliefs and actions, insofar as ruling out moral facts would entail an explanatory lack. By contrast, this claim has been traditionally criticized by Harman arguing that moral facts, unlike scientific facts, cannot be charged with such an explanatory role<sup>9</sup>. In the Harman's wake, if we eschew any reference to moral facts, we will not suffer any explanatory lack.

The present paper adopts a different strategy. It will be shown that this issue can be renewed by taking into account evolutionary considerations and assessing their consequences in metaethics. We will examine precisely the case that EXP requires, i.e., that moral facts do figure in the *best* explanatory picture of moral beliefs and behavior, comparing it with the evolutionary explanation of morality. Thus, the

---

<sup>6</sup> Cfr. N. Sturgeon, *Harman on Moral Explanations of Natural Facts*, «Southern Journal of Philosophy» 24/S1 (1986), pp. 69-78; P. Railton, *art. cit.*; D. Brink 1989, *art. cit.*; R. Boyd, *art. cit.*

<sup>7</sup> B. Leiter, *Moral Facts and Best Explanations*, «Social Philosophy and Policy» 18/2 (2001), pp. 79-101.

<sup>8</sup> On the inference to the best explanation, see, e.g., P. Lipton, *Inference to the Best Explanation*, Routledge, London 2004. The idea that one should be realist about what figures in one's best explanations can be traced back to Quine (cfr. W. V. O. Quine, *On What There Is*, «The Review of Metaphysics», 2/5 (1948), pp. 21-38) and Putnam "indispensability argument", developed to defend a realist view on mathematical entities (cfr. H. Putnam, *Mathematics Matter and Method*, «Philosophical Papers», Vol. I, 2nd edition, Cambridge University Press, Cambridge 1979). Indispensability arguments are deeply related to the inference to the best explanation. Indeed, it is usually assumed that the best explanation of why D-facts necessarily figure in our best explanation of a given domain D is that D-facts are real facts.

<sup>9</sup> Cfr. G. Harman, *The Nature of Morality*, Oxford University Press, New York 1977.

question is not whether moral facts may have an explanatory role, but which explanation of moral beliefs and behavior is the best one.

According to the evolutionary account of morality, our moral beliefs have indeed been promoted by natural selection because they were advantageous, i.e., they emerged through natural selection because this way of thinking provided our ancestors with some sort of survival and reproductive advantage<sup>10</sup>. The point is that, in order to explain moral phenomena (e.g., moral beliefs and moral behavior), evolutionary theory does not need to presuppose any moral fact. Contrary to the realist explanation of morality, the evolutionary explanation of morality makes moral facts redundant and on this basis some authors maintain that the realist claim, according to which there are moral facts, is unjustified<sup>11</sup>. In this respect, it should be noted that whether there are other ways than EXP to maintain that there are moral facts, they will not be addressed here. Indeed, the rejection of EXP does not rule out that moral realism can be established on other grounds.

The plan is as follows. In sections 1.1-1.2, I illustrate respectively the realist explanation of morality and the (standard) evolutionary explanation of morality in relevant detail. In section 2, I proceed by discussing a common objection that can be raised against the possibility that moral facts have some explanatory power. In section 3, I present the evolutionary challenge for the realist explanation of morality. In section 4, I introduce a complication in the argument presented in section 3. This complication provides the background of my suggestion that we should refer to moral disagreement in order to strengthen the evolutionary view on morality (section 5). In section 6, some concluding remarks are made.

---

<sup>10</sup> Cfr. M. Ruse-E. O. Wilson, *Moral Philosophy as Applied Science*, «Philosophy» 61/236 (1986), pp. 173-192.

<sup>11</sup> This way of arguing characterizes so-called evolutionary debunking arguments (cfr. G. Kahane, *Evolutionary Debunking Arguments*, «Noûs» 45/1 (2011), pp. 103-125). These arguments aim to undermine the justificatory status of a belief, either by showing that the belief was formed by an epistemically defective process (i.e., process debunking) or by showing that the best explanation of the belief does not presuppose its truth (i.e., best-explanation debunking) (on this characterization, see S. Nichols, *Process Debunking and Ethics*, «Ethics» 124/4 (2014), pp. 727-749). The strategy pursued here is of the latter sort.

### 1.1. Moral Explanation

The possibility of moral explanation, i.e., the possibility of explaining moral phenomena in moral terms, is a core claim of moral realism, whereas «the alleged impossibility of moral explanation is a key weapon in certain naturalistic attacks on moral realism»<sup>12</sup>. Moral realism, roughly, is the metaethical view according to which our «moral claims do purport to report facts and are true if they get the facts right»<sup>13</sup>. While moral realists are all united on that point, they disagree about which moral claims are true and about what in the world makes them true, i.e., which is the very nature of moral facts. Among moral realists, the possibility of moral explanation will be of fundamental importance to those who wish to defend the existence of natural moral facts, i.e., those who wish to be moral realist *and* naturalist<sup>14</sup>. In this sense, the claim that moral facts are natural will be plausible only if moral facts figure in our best explanation of observable phenomena on a par with those of empirical science. On this line of thought, to offer a moral explanation consists in referring to the moral facts or properties entering a situation or characterizing an action, in order to explain why a moral belief has been formed, or why a moral action has been made, by looking at that situation or agent.

Consider this case. Jane observes Albert torturing a cat for fun. On the basis of this observation, she forms the belief that what Albert is doing is wrong. A moral realist may support a moral explanation of Jane's formation of this belief by affirming that «it is sometimes legitimate (...) to explain Jane's formation of this belief by citing the fact that the action is actually wrong»<sup>15</sup>. In other terms, according to the realist view of moral explanation, it is the actual wrongness of Albert's action that helps us to explain Jane's disapproval of it. If moral facts (e.g., the wrongness of Albert's action) have an explanatory role in the best account of any moral belief (e.g., Jane's disapproval

---

<sup>12</sup> B. Major, *Moral Explanation*, «Philosophy Compass» 2/1 (2007), pp. 1-15, p. 2.

<sup>13</sup> G. Sayre-McCord, *Moral Realism*, in E. N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/moral-realism/> [21.07.2022].

<sup>14</sup> Here, I will not consider non-naturalist versions of moral realism. After all, implementing explanation in metaethics contributes to the project of moral naturalism which, briefly, aims at making ethics more akin to science (cfr. O. Flanagan-H. Sarkissian-D. Wong, *Naturalizing Ethics*, in K. J. Clark (ed.), *The Blackwell Companion to Naturalism*, Wiley-Blackwell, Oxford 2016, pp. 16-33.

<sup>15</sup> A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity, Cambridge 2003, p. 147.

of Albert's action), then it seems that we may conclude that there are moral facts. In a similar way, a physicist sees a track in a cloud chamber and then concludes that «[there] goes a proton»<sup>16</sup>. In this case, in order to explain the physicist's observation, we need to suppose that there is a proton in the cloud chamber, in the same way in which, the argument goes, in Jane's case we need to suppose that there is a moral fact in order to explain Jane's moral reaction.

This is the reason why it is so important for a moral realist to support the availability of moral explanation, i.e., because through moral explanation she may assert the existence of moral facts<sup>17</sup>. To sum up, EXP runs as follows:

- Premise 1.            Only those facts that figure in the best explanation of some phenomena exist;
  - Premise 2.            The moral explanation of moral phenomena is the best explanation of moral phenomena.
  - Premise 3.            Moral facts figure in the moral explanation of moral phenomena.
- Therefore,  
moral facts exist.

Now, we are going to focus on Premise 2, that is the pivotal claim of EXP. That moral facts figure in the *best* explanation of moral phenomena can indeed be questioned. More precisely, what needs to be examined is not whether moral facts figure in whatsoever explanation of moral phenomena, but whether they figure in the *best* one. So, the question is whether there is an explanatory account of morality that is better than the realist one and, in that case, whether moral facts may figure in that account. In this regard, another explanation of moral phenomena is actually available, i.e., the so-called evolutionary explanation of morality (EEM), and it will be analyzed whether moral facts may figure in it.

---

<sup>16</sup> This is a very famous and discussed example put forward by Harman (G. Harman, *op. cit.*, p. 6). However, it is important to stress that Harman denies the applicability of that argument to ethics since, he argues, moral facts, unlike protons, cannot be empirically tested and confirmed.

<sup>17</sup> Whether the availability of moral explanations suffices to secure that moral facts exist, is a distinct issue. On this, see N. Sturgeon, *art. cit.*; G. Harman, *op. cit.*



## 1.2. Evolutionary Explanation of Morality

A remarkable amount of the current debate in metaethics is devoted to assess the consequences of the EEM. The EEM generally says that natural selection is the most important process in shaping our tendency to produce moral beliefs, i.e., that our moral way of thinking is a biological adaptation. Whether morality is an adaptation is still an open question in the ongoing debate involving both evolutionary biologists and moral philosophers<sup>18</sup>. Nevertheless, it is largely shared that there is an evolutionary explanation of some sort for our moral beliefs, i.e., it is largely shared that our moral beliefs are an outcome of some sort of the evolutionary process<sup>19</sup>. Although the details of the process through which morality evolved are still debated, the most relevant point is that, in order to explain moral phenomena, the EEM does not need to presuppose any moral fact. Along this line, «we do not need normative facts to explain our making the normative judgments we do», and then «[to] suppose that there are normative facts is gratuitous»<sup>20</sup>. Therefore, evolutionary explanation makes moral facts redundant: «for even if external ethical premises did not exist, we would go on thinking about right and wrong in the way that we do»<sup>21</sup>.

Consider again the aforementioned case. Jane observes Albert torturing a cat for fun. On the basis of this observation, she forms the belief that what Albert is doing is wrong. In order to explain Jane's belief, we can refer to our evolutionary history: «Jane is a human and humans have evolved to form moral judgments when they observe certain acts performed by other humans because forming such

---

<sup>18</sup> Cfr. C. Van Shaik et al., *Morality as a Biological Adaptation - An Evolutionary Model Based on the Lifestyle of Human Foragers*, in M. Christen et al. (eds.), *Empirically Informed Ethics: Morality between Facts and Norms*, Dordrecht, Springer 2014, pp. 65-84.

<sup>19</sup> The question about which kind of evolutionary product morality is does not affect our argument. Kahane underlines that: «It's important to see that it does not matter here whether any particular evolutionary explanation is true. What matters is that some such story is likely to be true (...). If some evaluative disposition is explained not by adaptation but by the even more random evolutionary mechanisms of genetic drift or exaptation, this would make things worse, not better, with respect to truth tracking. It would make the process even more similar to flipping a coin» (G. Kahane, *art. cit.*, pp. III-III2). Thus, this question will be sidestepped, and, for ease of reading, we will refer to morality as an adaptation in the rest of the paper.

<sup>20</sup> A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1990, p. 108.

<sup>21</sup> M. Ruse-E. O. Wilson, *art. cit.*, p. 186.

beliefs was evolutionarily advantageous to human population in the past (e.g., because they promote successful social behavior)»<sup>22</sup>. So, Jane has the background belief that torturing animals for fun is morally wrong; she observes Albert torturing a cat and then she forms the belief that what she has observed is wrong. The point is: Where does the background belief that torturing animals for fun is morally wrong come from? Jane's background belief can be explained in evolutionary terms. This does not mean that natural selection has promoted the specific content that torturing cats for fun is wrong. If our general capacity to form a moral belief (e.g., some actions are wrong) is an evolutionary outcome, it is still possible that the content of such a belief (e.g., gratuitous harmful actions are wrong) may vary and takes a different shape depending on the context (e.g., torturing a cat for fun is wrong). The main evolutionary function of a belief of the form «gratuitous harmful actions are wrong» is to produce a stable pattern of coordination where people tend to disapprove, for instance, those who do gratuitous harmful actions. Furthermore, this account does not require each moral belief (e.g., torturing cat for fun is wrong) to have an evolutionary explanation of its own. But each belief has an evolutionary explanation insofar as it is the product of our moral psychology whose main function is to produce patterns of coordination. From an evolutionary point of view, thinking that Albert's action is wrong is evolutionarily advantageous because human beings (or, at least, the majority of them) generally think that it is wrong when they observe it.

Now, the main difference between realist, moral explanation and EEM is that the latter does not refer to any external moral facts (e.g., the wrongness of Albert's action) but just to our shared and evolved moral psychology. Thus, we can develop a counterargument to EXP, call it EXP\*, by referring to EEM:

- |            |   |
|------------|---|
| Premise 1. | Only those facts that figure in the best explanation of some phenomena exist; |
| Premise 2. | The EEM is the best explanation of moral phenomena.                           |
| Premise 3. | Moral facts do not figure in the EEM.   |

<sup>22</sup> A. Lyon, *Mathematical Explanations Of Empirical Facts, And Mathematical Realism*, «Australasian Journal of Philosophy», 90/3 (2012), pp. 559-578, p. 576.

Therefore,  
moral facts do not exist.

Thus, the explanation of morality provided by evolutionary theory seems to be able to undermine EXP. However, in order to hold up this argument, namely EXP\*, we have to justify its second premise, i.e., that EEM is the best explanation of why we have the moral experience we have or, at least, that EEM is better than realist, moral explanation. In other terms, the question is the following: Does either realist, moral explanation or EEM explain moral phenomena better than the other? Before assessing this question, however, it is important to take into consideration an objection that may undermine the possibility itself of moral explanation.

## 2. The Explanatory Challenge for Moral Realism

It has been argued that some moral realists contend that moral facts are explanatory useful as those of empirical science. Now, given that scientific explanations are usually regarded as causal explanations<sup>23</sup>, to resolve the dispute on the existence of moral facts, the question is not only whether there are moral explanations of moral phenomena, but also whether there is *moral causation*. Along this line of thought, an obvious objection to the possibility of moral explanation would be to ask how moral facts are able to explain our having moral beliefs insofar as it is not clear at all how moral facts can play a causal role in the formation of moral beliefs<sup>24</sup>. Moreover, even if moral realism were true, moral facts could be explanatory inert, or, more precisely, *causally* inert. In the aforementioned example, indeed, the physicist postulates the presence of a proton to make sense of what he has seen, i.e., the track in the cloud chamber; in other terms, he postulates that the proton has *causally* provoked the track. Then, what may be contested to the advocates of moral explanation is that it is not clear at all how moral explanations might be causal explanations<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> See, for instance, J. Woodward, *Scientific Explanation*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/scientific-explanation/> [21.07.2022]

<sup>24</sup> Cfr. D. Loeb, *Moral Explanations of Moral Beliefs*, «Philosophy and Phenomenological Research» 70/1 (2005), pp. 193-208.

<sup>25</sup> It is important to notice that some moral realists agree with this objection and

In this regard, Jackson and Pettit seem to offer a solution presenting an account of the causal relevance according to which a property can be *causally relevant* without being *causally efficacious*<sup>26</sup>. More precisely, they argue that those properties which are not directly efficacious in bringing about an effect, may still be relevant thanks to their programming for the availability of other properties to bring about that effect.

Jackson and Pettit distinguish two kinds of causal explanation: process and program explanations. A process explanation refers to a property that is directly efficacious in bringing about an effect, that is a property in virtue of whose instantiation, at least in part, the effect occurs. A program explanation, on the other hand, refers to a property that, although not directly causally efficacious in bringing about an effect, ensures the instantiation of a property which is causally efficacious in bringing about the effect.

The example they give is the one of a glass container that has water at boiling temperature in it and cracks. The question is: Why did it crack? «First answer: because of the temperature of the water. Second answer, in simplified form: because of the momentum of such and such a molecule (group of molecules) in striking such and such a molecular bond in the container surface»<sup>27</sup>. In this sense, the program explanation – given in terms of temperature – conveys some information that the process explanation – given in terms of the momentum of specific molecules – lacks.

In an analogous way, a realist may hold up that moral explanations are program explanations<sup>28</sup>. So, adapting the program account

---

argue that moral facts are not causally efficacious. They indeed maintain that moral facts exist but are not natural facts, thus embracing a non-naturalist position. See, e.g., R. Dworkin, *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*, «Philosophy and Public Affairs» 25/2 (1996), pp. 87-139; C. McGinn, *Ethics, Evil and Fiction*, Oxford University Press, Oxford 1997; R. Audi, *Ethical Naturalism and the Explanatory Power of Moral Concepts*, in R. Audi (ed.), *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford University Press, Oxford 1997; J. J. Thomson, Judith, *Epistemological Arguments for Moral Scepticism*, in G. Harman-J. J. Thomson (eds.), *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Blackwell, Oxford 1996, pp. 69-94.

<sup>26</sup> Cfr. F. Jackson-P. Pettit, *Program Explanation: A General Perspective*, «Analysis» 50/2 (1990), pp. 107-117.

<sup>27</sup> F. Jackson-P. Pettit, *art. cit.*, p. 110.

<sup>28</sup> See, e.g., A. Miller, *Moral Realism and Program Explanation: A Very Short Symposium I: Reply to Nelson*, «Australasian Journal of Philosophy», 87/2 (2009), pp. 337-341; M. Nelson, *Moral realism and program explanation*, «Australasian Journal of Philosophy»

of explanation to the moral domain might allow one to defend the possibility of moral explanation by arguing that moral wrongness, like the temperature in the case above, although not causally efficacious, might still be causally relevant. This would make moral explanation as genuinely explanatory as scientific explanations, provided that one assumes that genuine explanations have to be causal.

In this perspective, moral explanation (program explanation) provides us with piece of information that non-moral explanation<sup>29</sup> (process explanation) does not provide<sup>30</sup>. Recall the case of Albert torturing a cat for fun and suppose that Albert has beaten the cat and Jane forms the belief that she has observed something morally wrong. Now, suppose that the cat *property* of being beaten is replaced by other non-moral properties, such as being burned: Jane would still have formed the belief that Albert's action was morally wrong. According to Miller, this will prove that the program explanation of Jane's belief, i.e., the explanation in terms of the wrongness of Albert's action, adds something to the process explanation, i.e., the explanation in terms of what Albert has physically done (e.g., beating the cat or burning it). Thus, program explanation and process explanation are not entirely overlapping, and in particular the unavailability of the former would produce an explanatory lack.

Whether the program account of explanation might be sufficient to justify the claim that moral facts are explanatory useful, is still an open question<sup>31</sup>. However, the program account of explanation does not seem to be manifestly flawed, and rather it looks promising. Although this point is not the main focus of the paper, it needs to be addressed, even if briefly, because the claim that moral explanation is not really an explanation after all risks undermining the legitimacy of the idea of extending an argument based on an inference to the best explanation to the moral domain, which is the core move of the paper. After having addressed the problem and proposed a possible solution in terms of the distinction between program and process explanations, I will focus on the very aim of this work, i.e., whether

---

84/3 (2006), pp. 417-428.

<sup>29</sup> By "non-moral explanation", we intend here those explanations which do not refer to moral facts or properties to explain a given phenomenon.

<sup>30</sup> Cfr. A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, cit., pp. 153-154.

<sup>31</sup> Cfr. M. Nelson, *art. cit.*; A. Miller, *Moral Realism and Program Explanation*, cit.; P. Bloomfield, *Moral Realism And Program Explanation: A Very Short Symposium 2: Reply To Miller*, «Australasian Journal of Philosophy» 87/2 (2009), pp. 343-344.

the realist, moral explanation can explain moral phenomena better than the EEM.

### 3. *The Evolutionary Challenge for Moral Explanation*

In the previous sections, we have introduced and discussed two competing explanations of moral phenomena: realist, moral explanation and EEM. And we have also stressed the different relation they respectively establish with moral facts. To understand whether moral facts do figure in the best explanation of moral phenomena, we need to understand which one, between realist, moral explanation and EEM, is the best explanation of moral phenomena. Thus, we need to answer the following question: What makes one explanation better than another? In order to compare the explanatory power of realist, moral explanation and EEM, we will follow the proposal put forward by Leiter<sup>32</sup>. Leiter borrows from Thagard two criteria for theory-choice on which the majority of philosophers agrees: consilience and simplicity<sup>33</sup>. As regard the former, Thagard states that: «Consilience is intended to serve as a measure of how much a theory explains (...). Roughly, a theory is said to be consilient if it explains at least two classes of facts. Then one theory is more consilient than another if it explains more classes of facts than the other does»<sup>34</sup>.

In this respect, it seems quite obvious that EEM is more consilient than realist, moral explanation. While realist, moral explanation will be able to explain only moral phenomena, the evolutionary theory is employed far beyond the moral domain. More exactly, the application of the evolutionary theory to moral phenomena is a recent topic if compared to other employments of it in, e.g., biology, philosophy of science or philosophy of mind.

The second criterion is simplicity. As regard this, Thagard states that: «simplicity puts a constraint on consilience: a simple consilient theory not only must explain a range of facts; it must explain a set of facts without making a host of assumptions with narrow applica-

---

<sup>32</sup> B. Leiter, *art. cit.*

<sup>33</sup> P. Thagard, *The Best Explanation: Criteria for Theory Choice*, «Journal of Philosophy» 75/2 (1978), pp. 76-92.

<sup>34</sup> P. Thagard, *art. cit.*, p. 79.

tion»<sup>35</sup>. Even in this respect, realist, moral explanation presents some problems since it postulates the existence of an ontological extra, i.e., moral facts, which EEM does not need. Furthermore, realist, moral explanation is not able to justify that extra in the light of a more consilient account since, as Leiter states, moral «properties (...) are too neatly tailored to only one sort of explanandum – that which I am calling the moral phenomena – for us to think that moral properties are real (explanatory) properties»<sup>36</sup>. Therefore, according to Thagard's criteria for theory-choice, EEM explains moral experience better than realist, moral explanation, since it is more consilient and simple. Thus, according to the evolutionary counterargument to EXP, i.e., EXP\*, it seems possible to conclude that we do not need to assume that moral facts exist.

However, once accepted that EEM is better than realist, moral explanation, another point should be discussed in order to maintain that the existence of moral facts cannot be justified on explanatory grounds. There are indeed some recent attempts to reconcile EEM with the existence of moral facts. Those attempts deserve some attention. Recognizing that EEM is better than realist, moral explanation might be not enough to undermine EXP.

#### 4. *Varieties of Evolutionary Explanations of Morality*

Recall EXP\*, i.e., the evolutionary argument against EXP:

- |            |  |
|------------|--|
| Premise 1. | Only those facts that figure in the best explanation of some phenomena are real facts; |
| Premise 2. | The EEM is the best explanation of moral phenomena.                                    |
| Premise 3. | Moral facts do not figure in the EEM.  |
|            | Therefore,<br>moral facts are not real facts.  |

In previous sections, I supported Premise (2) by arguing that EEM is

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 87.

<sup>36</sup> B. Leiter, *art. cit.*, p. 88.



the best explanation of moral phenomena. Now, in order to conclude that moral facts are not real facts, also Premise (3) has to be shored up. Once accepted that EEM is better than realist, moral explanation, a possible strategy for the moral realist is to make EEM consistent with the existence of moral facts. A moral realist, indeed, may argue that the evolutionary explanation of moral beliefs is correct, but this does not undermine moral realism, because the evolutionary process is not entirely insensitive to moral facts<sup>37</sup>. More precisely, the moral realist can try to reconcile her view with an evolutionary account by invoking another version of the evolutionary explanation of morality, namely the version according to which our moral beliefs are fitness-enhancing because they are (at least very often) true. Thus, she may support an alternative evolutionary view, according to which natural selection does care about moral truth, i.e., moral beliefs are reproductively advantageous because they are true, and they are true because they tend to track moral facts. This argument is committed to a controversial evolutionary view according to which the evolutionary process is somehow sensitive to truth, i.e., beliefs are reproductively advantageous because they correspond to some external facts. Although debated, this view is legitimate, insofar as evolutionary considerations have been used to both justify and debunk a variety of beliefs<sup>38</sup>. Moreover, this evolutionary conception is far from new, as Quine's words show: «Creatures inveterately wrong in their inductions have a pathetic but praiseworthy tendency to die before reproducing their kind»<sup>39</sup>. In this sense, we can recognize more than one kind of EEM, and so the claim made in Premise 3 of EXP\*, i.e., that moral facts do not figure in EEM, can be called into question.

<sup>37</sup> Cfr. M. Artiga, *Rescuing Tracking Theories of Morality*, «Philosophical Studies» 172/12 (2015), pp. 3357-3374

<sup>38</sup> On the relation between natural selection and truth, for a supportive view see H. De Cruz *et al.*, *Evolutionary Approaches to Epistemic Justification*, «Dialectica» 65/4 (2011), pp. 517-535; M. Boudry-M. Vlerick, *Natural Selection Does Care about Truth*, «International Studies in the Philosophy of Science» 1/28 (2014), pp. 65-77; and for a critique see S. Stich, *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, Bradford Books, Cambridge Mass. 1990. According to Street, that the evolutionary process might track moral truths is implausible on scientific grounds. Here, we will not enter this debate, and, for the sake of the argument, we will assume that this alternative evolutionary explanation of morality is plausible (cfr. S. Street, *A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value*, «Philosophical Studies» 127/1 (2006), pp. 109-166.

<sup>39</sup> W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and other Essays*, Columbia University Press, New York-Londra 1969, p. 126.



According to the standard evolutionary account, having moral beliefs contributed to reproductive success not because they were true, but because they were adaptive, in the sense they motivated our ancestors to act in a way that promoted reproductive success. Following Street, call this evolutionary account, the adaptive link account (ALA)<sup>40</sup>. According to the alternative evolutionary account, on the other hand, there is an alignment between the evolutionary process and moral facts, insofar as natural selection would have favored those ancestors who were able to grasp moral facts<sup>41</sup>. Following Street, call this alternative evolutionary account, the tracking account (TA). TA represents a tempting way for the moral realist to make EEM consistent with the existence of moral facts and then escape the evolutionary challenge. Thus, once argued that EEM is better than moral explanation (see, *supra*, § 3.), we cannot yet rule out that any moral fact may intervene in the evolutionary explanation of our moral beliefs. Indeed, at least two kinds of EEM are available: ALA-based EEM and TA-based EEM. Now, we can posit TA-based EEM and ALA-based EEM as competitive explanations of the same phenomena and compare the explanatory power of the two by employing the same strategy adopted for comparing realist, moral explanation and EEM. Then the question is: Does either TA-based EEM or ALA-based EEM explain moral beliefs better than the other?

If we refer again to the criteria of consilience and simplicity, it seems that TA-based EEM «posits something extra that the [ALA-based EEM] does not, namely independent evaluative truths»<sup>42</sup>. The ALA-based EEM, in contrast, «explains (...) the widespread presence of certain values in the human population more parsimoniously»<sup>43</sup>. From this point of view, ALA-based EEM seems to be better than TA-based EEM, since it is ontologically more parsimonious.

---

<sup>40</sup> S. Street, *art. cit.*

<sup>41</sup> To illustrate how it might be possible that the evolutionary process favored those ancestors who were able to grasp moral facts, consider the following non-moral example: «False mathematical beliefs just aren't going to be very useful. Suppose you are being chased by three lions, you observe two quit the chase, and you conclude that it is now safe to slow down» (R. Joyce, *The evolution of morality*, MIT Press, Cambridge Mass. 2006, p. 182). In that case, it is quite evident that having false mathematical beliefs (such as that « $3 - 2 = 0$ ») might be fatal. Therefore, it can be argued that true mathematical beliefs are fitness-enhancing.

<sup>42</sup> S. Street, *art. cit.*, p. 129.

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

Nevertheless, it is important to notice that ontological or theoretical economy is not necessarily *a virtue* but «ontologies and theories can be complex as long as they contribute to consilience. On this account, one explanation will be better than another if it explains more and does so with comparable or greater simplicity»<sup>44</sup>. A moral realist may object that: «[some] will accept a modest increase in ontological extravagance in return for proportionally greater explanatory strength»<sup>45</sup>. And this may be the case of moral facts. Thus, moral realists would be allowed to commit their position to an ontological extra, if they gained a greater explanatory power in this way.

But the problem is that TA-based EEM just *posits* something extra that ALA-based EEM does not and, moreover, does not explain more things than ALA-based EEM; on the other hand, ALA-based EEM precisely *explains why* we have moral beliefs, and does this more parsimoniously than TA-based EEM. More precisely, the explanation provided by ALA-based EEM is of the following sort: «the evolutionists point out that there are good (biological) reasons why it is part of our nature to objectify morality. If we did not regard it as binding, we would ignore it. It is precisely because we think that morality is more than mere subjective desires, that we are led to obey it»<sup>46</sup>. Along this line of thought, not only moral beliefs but also their sense of commitment are the product of our evolved moral psychology. In other terms, the authority of morality would be grounded on our evolved psychology rather than on some external moral facts, and we do not need to postulate any ontological extra to account for that authority. On the contrary TA-based EEM is not able to justify such an extra in the light of a more consilient account.

Therefore, we can conclude that the evolutionary explanation supplied by ALA-based EEM is better than TA-based EEM since it explains more things (i.e., why we have moral beliefs and our commitment to them) without postulating the existence of any moral fact. In light of this, i.e., once showed that ALA-based EEM is the best EEM among those available, we can conclude that EXP fails to show that moral facts are real facts.

---

<sup>44</sup> B. Leiter, *art. cit.*, p. 81.

<sup>45</sup> R. Joyce, *Does Either Moral Realism or Moral Anti-Realism Explain the Phenomena Better Than the Other?*, E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/moral-anti-realism/> [22.07.2022].

<sup>46</sup> M. Ruse, *Evolutionary Ethics: A Phoenix Arisen*, «Zygon» 21/1 (1986), pp. 95-112, p. 103.

## 5. The Argument from Disagreement

### 5.1. Disagreement and Evolutionary Explanation(s)

The statement that the explanation of morality supplied by ALA-based EEM is better than the one provided by TA-based EEM can be strengthened by referring to moral disagreement. Moral disagreement is «a truth of descriptive morality, a fact of anthropology»<sup>47</sup> and, moreover, moral disagreement is often held to undermine moral realism. According to a traditional argument against moral realism, indeed, the existence of moral facts is hard to reconcile with the existence of deep and widespread disagreement over moral issues. This argument has been traditionally supported by Mackie<sup>48</sup>. Here, it is interesting to stress that Mackie understands the argument from disagreement as an inference to the best explanation. According to Mackie, the best explanation for the widespread presence of disagreement about moral issues is that there are no moral facts for people to agree about. More precisely, Mackie's argument from disagreement starts with an empirical observation: the tremendous amount of variation in moral views<sup>49</sup>; the best explanation of this phenomenon, according to Mackie, is that moral beliefs «reflect adherence to and participation in different ways of life»<sup>50</sup>. Consider, for instance, the different moral views across cultures about monogamy: How are we to explain that some cultures approve of monogamy and some others do not? According to Mackie, the fact is that «it is that people

---

<sup>47</sup> J. L. Mackie, *op. cit.*, p. 36.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 36-38.

<sup>49</sup> This observation is debated. Indeed, it has been argued that moral disagreement is not really as widespread as it is often supposed to be, or that much of the widespread disagreement conceals a deeper agreement on some fundamental moral principles (Cfr., e.g., M. Klenk, *Third Factor Explanations and Disagreement in Metaethics*, «Synthese» 197 (2020), pp. 427-446). This is an interesting issue, but it cannot be fully addressed in this paper. However, what is indisputable is that it is implausible that there is no disagreement at all (i.e., no one ever disagrees with anyone else about any moral issue) or that there is global disagreement (i.e., everyone always disagrees with everyone else about all moral issues). Here, it will be assumed that a certain degree of moral disagreement takes place and this degree is what we need so that both parties (realist and non-realist) agree that moral realism is in danger (Cfr. H. Sauer, *The Argument from Agreement: How Universal Values Undermine Moral Realism*, «Ratio» 32/4 (2019), pp. 339-352).

<sup>50</sup> J. L. Mackie, *op. cit.*, p. 36.

approve of monogamy because they participate in a monogamous way of life rather than that they participate in a monogamous way of life because they approve of monogamy»<sup>51</sup>. In other terms, people in one culture happened to develop monogamy and, as a result, a corresponding moral view emerged. The crucial point is that Mackie's way of life explanation provides a better explanation of the different views about monogamy than competing explanations that refer to the existence of moral facts. That is, Mackie's *way of life explanation* is able to account for moral disagreement. Arguably, moral disagreement could be an upshot of the existence of different ways of life<sup>52</sup>. By contrast, according to moral realism, moral disputes have correct answers, and correct answers are made true by moral facts; thus, to solve moral disputes, we have to discover such moral facts<sup>53</sup>. But many moral disputes are intractable, and many moral disagreements are faultless<sup>54</sup>. Moreover, the widespread presence of faultless moral disagreement seems to provide reasons to think that moral disputes cannot admit of correct answers. Thus, to explain why many moral disagreements are so hard to resolve, it may be argued (*contra* moral realism) that there are no moral facts to discover.

In this respect, it has to be noted that while moral disagreement remains a peril for moral realism, evolutionism, as well as Mackie's way of life explanation, is able to account for it. As we have argued above, natural selection cannot determine the specific content of a (moral) belief (e.g., torturing a cat for fun is wrong), but can just enabling us to develop the capacity to form beliefs of some sort (e.g., some actions are wrong). That is, the evolutionary factors are not sufficient to explain which specific moral beliefs we have ended up with, but they only define the space in which the optional ones have

---

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> As Mackie sees moral beliefs as consequences of the ways of life in which people are involved, this allows us to explain why people have the moral beliefs they have without any need to assume that there are moral facts. And this, in turn, undermines the justification we have for believing that such facts exist. This move makes Mackie's argument a straightforward version of the best-explanation debunking strategy (see footnote n. 11). Along this line of reasoning, Mackie concludes that there are no moral facts and that all our moral beliefs are false (i.e. the main claim of his well-known *error theory*).

<sup>53</sup> Cfr. M. Smith, *The Moral Problem*, Blackwell Publishers, Oxford 1994.

<sup>54</sup> Cfr. M. Kölbel, *Faultless Disagreement*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 104/1 (2004), pp. 53-73; A. Hills, *Faultless Moral Disagreement*, «Ratio» 26/4 (2013), pp. 410-427.

arisen. Once it is argued that the evolutionary explanation of moral beliefs doesn't determine a specific content, but only sets constraints on content, this allows some degree of variability in the content of moral beliefs<sup>55</sup>. After all, what Darwinian evolution requires, beyond natural selection, is precisely variation. In the case of morality, metaphorically speaking, variation can take the form of competing moral beliefs, which naturally give rise to disagreement. If the content of those beliefs may vary, then we should expect that there is going to be some divergence in people's moral beliefs. In other terms, evolutionary considerations allow us to explain why people disagree so often about moral questions.

Along these lines of thought, moral disagreement can contribute to shed some light on the choice between ALA-based EEM and TA-based EEM. As we have seen, advocates of ALA-based EEM maintain that we are not justified in believing that there are moral facts, whereas advocates of TA-based EEM maintain that evolutionism does not undermine moral realism since the evolutionary process is not entirely insensitive to moral facts. Thus, advocates of TA-based EEM support an alternative evolutionary view, according to which moral beliefs are advantageous because they are true, and they are true because they tend to track moral facts. In this respect, a problem can be raised: If we embrace a truth-tracking account of the evolutionary process for our disposition to form moral beliefs (i.e., TA-based EEM), how are we to explain the widespread presence of moral disagreement? If the evolutionary process has selected those of our ancestors able to grasp moral facts, how can we explain the persistent deep disagreement about moral issues? By contrast, consider the idea that the disposition to form moral beliefs has evolved not to track moral facts, but to respond in adaptive ways to certain circumstances (i.e., ALA-based EEM) and, more precisely, to handle social problems<sup>56</sup>. In this view, it seems plausible that different sets of beliefs could serve that function, i.e., social coordination, so that natural selection could allow a variety of contents of moral beliefs. It might be objected that variation in moral beliefs within a social

---

<sup>55</sup> Cfr. W. Harms, *Cultural Evolution and the Variable Phenotype*, «Biology and Philosophy», 11/3 (1996), pp. 357-375.

<sup>56</sup> Cfr. A. Gibbard, *op. cit.*; P. Kitcher, *The ethical project*, Harvard University Press, Cambridge 2011; E. J. Wielenberg, *Ethics and evolutionary theory*, «Analysis», 76/4 (2016), pp. 502-515; S. Street, *art. cit.*; R. Joyce, *The evolution of morality*, *cit.*

group is in contrast with its supposed adaptive function, i.e., social coordination. But variation in moral beliefs is not in contrast with the social coordination function of moral beliefs in the same way variation in other traits is not in contrast with the adaptive function of those traits. Indeed, since circumstances may vary, the persistence of a certain amount of variation in the moral beliefs within a social group may favor an adaptive response to changing circumstances, provided that variation is not so huge to disrupt social coordination. This helps to explain why, from an evolutionary point of view, we should not expect a basic agreement on some moral issues within and among different groups.

Therefore, while moral disagreement poses a significant challenge to TA-based EEM, it can be accounted for within the frame of ALA-based EEM. If this is indeed so, then, according to the standard criteria for theory choice<sup>57</sup>, the evolutionary explanation of morality supplied by ALA-based EEM is better than the realist one, since it plausibly explains more (in particular, moral disagreement) and does so parsimoniously. Thus, moral disagreement can provide a support to ALA-based EEM, and an indirect counterargument to TA-based EEM and, then, to EXP.

### 5.2. *Disagreement and Third-Factor Explanation*

In recent years, precisely in the attempt to handle the evolutionary challenge, a new version of the realist explanation of morality has been developed, i.e., the third-factor explanation<sup>58</sup>. The third-factor explanation of morality can be understood as an improvement of the TA-based EEM discussed above. Consider the version of this explanation that has been put forward by Enoch. Enoch points out that the realist, in order to secure the truth of our moral beliefs, needs to establish a correlation between the alleged moral facts and our evolved moral beliefs. And, more precisely, this correlation needs to be explained. Suppose that the factors to be correlated are A and

---

<sup>57</sup> P. Thagard, *art. cit.*

<sup>58</sup> Cfr. D. Enoch, *The Epistemological Challenge to Metanormative Realism: How Best to Understand It, and How to Cope with It*, «Philosophical Studies» 148/3 (2010), pp. 413-238; K. Brosnan, *Do the Evolutionary Origins of Our Moral Beliefs Undermine Moral Knowledge?*, «Biology and Philosophy» 26 (2011), pp. 51-64; K. O. Skarsaune, *Darwin and Moral Realism: Survival of the Iffiest*, «Philosophical Studies» 152/2 (2011), pp. 229-243.

B, the obvious strategy would be to show either that the A-facts are somehow responsible for the B-facts, or that the B-facts are somehow responsible for the A-facts. The problem is that in our case, i.e., the realist effort to explain the correlation between moral facts and our evolved moral beliefs, this explanatory strategy is not available<sup>59</sup>. So, the realist has to seek for another explanatory strategy. According to Enoch, «[the] thing to look for is a third-factor explanation. For it is possible that the explanation of a correlation between the two factors A and B is in terms of a factor, C, that is (roughly speaking) responsible both for A-facts and B-facts»<sup>60</sup>. So, third-factor explanations appeal to *bridge principles* that «posit a relation between the facts in virtue of which our moral beliefs are true and the (non-moral) facts to which the evolutionary account attributes them»<sup>61</sup>. In other terms, the third factor is an external factor that links moral facts with our evolved moral beliefs. For instance, Enoch's third factor is that *survival is at least somewhat good*. Evolutionary considerations can certainly explain why human beings tend to believe that survival is good: organisms acting according to this belief prosper, whereas organisms that do not act according to this belief perish. Thus, Enoch's third factor is fitness-enhancing. The crucial point is that, at the same time, that *survival is good* explains why such belief is also true, insofar as, as Enoch states, «survival (or whatever) is actually by-and-large *better* than the alternative»<sup>62</sup>. Thus, if evolutionary considerations explain why our ancestor performed action promoting survival, the third factor also explains why survival is good. So far, third-factor explanations seem to be the most promising realist answer to the evolutionary challenge.

However, Tersman has recently contested the legitimacy of third-factor explanations via moral disagreement<sup>63</sup>. Crudely, the problem, according to Tersman, is that the realist relies on a substantive moral claim to develop a third-factor explanation, and moral disagreement might undermine the realist possibility of maintaining such a substantive moral claim. Tersman's main tenet is the following: «[A] third-factor account is plausible only if it generates the conclu-

---

<sup>59</sup> S. Street, *art. cit.*

<sup>60</sup> D. Enoch, *art. cit.*, pp. 429-30.

<sup>61</sup> F. Tersman, *Debunking and disagreement*, «Noûs» 51/4 (2017), pp. 754-774, p. 765.

<sup>62</sup> D. Enoch, *art. cit.*, p. 430, emphasis mine.

<sup>63</sup> F. Tersman, *art. cit.*



sion that there is a sufficiently varied and rich set of moral claims about which there is no radical disagreement»<sup>64</sup>. Along this line of reasoning, in case of disagreement between people who endorse moral beliefs that are explained by a third-factor account, Tersman requires that the third factor allows us to explain away the disagreement as a cognitive shortcoming due to, e.g., fallacious reasoning or lack of information. To illustrate Tersman's argument, suppose that you have the belief that «drinking alcoholic beverages is morally wrong». Suppose that there is an evolutionary explanation as to why you have a sense of revulsion for alcoholic beverages and that it is true that «alcoholic beverages are noxious». Now, if I believe that «drinking alcoholic beverages is not morally wrong» and there is an evolutionary explanation as to why I do not have a sense of revulsion for alcoholic beverages, then we have to explain how I came to hold such a *wrong* belief. But if we cannot find anything that went wrong in my belief, then we should conclude that we are in a radical disagreement about whether or not drinking alcoholic beverages is morally wrong. In light of this radical disagreement, the truth of the third factor that «alcoholic beverages are noxious» is undermined<sup>65</sup>.

Thus, according to Tersman, if there are radical moral disagreements, i.e., moral disagreements in which no shortcoming is involved, third-factor explanations are not available and cannot bridge the gap between alleged moral facts and our evolved moral beliefs.

However, this observation cannot be understood as conclusive and the debate on the third-factor explanation is still open. What I have tried to show is how appeals to disagreement might play a crucial role in counteracting third-factor explanations and, thus, in strengthening the evolutionary challenge for moral explanation.

---

<sup>64</sup> F. Tersman, *art. cit.*, p. 769.

<sup>65</sup> In recent discussion of epistemological questions concerning disagreement, one central theoretical divide is whether or not learning that a peer disagrees with you about *p* gives you a reason to reduce your confidence in your view about *p*. Conciliationists think it does, non-conciliationists argue that some cases of disagreement between peers allow at least one of them to retain confidence. In this respect, note that Tersman relies on a conciliatory view of disagreement, according to which it is rational to reduce our confidence in beliefs on which we disagree with an epistemic peer (cfr. A. Elga, *Reflection and disagreement*, «Noûs» 41/3 (2007), pp. 478-502).



## 6. Conclusion

The paper aimed at improving the explanationist debate in metaethics by taking into account evolutionary considerations on morality and assessing their implications especially for moral realism. Contrary to the traditional approaches focusing mainly on the availability of moral explanation, we focused on the following question: Do moral facts figure in the *best* explanatory account of moral phenomena? At first, we took into account two available options, i.e., realist, moral explanation and EEM, and, referring to Thagard's criteria for theory-choice, we showed that EEM explains moral phenomena better than realist, moral explanation. Then, we introduced the realist attempt to reconcile EEM with the existence of moral facts. We argued that this realist attempt fails by showing that the best EEM (i.e., ALA-based EEM) does not need to posit any moral fact. In the last part, I improved my argument by referring to moral disagreement. In particular, moral disagreement plays a crucial role to counteract a compelling realist strategy, i.e., to develop a third-factor explanation of morality. Therefore, we can provisionally conclude that referring to moral explanation is not a promising track to secure moral realism.

*Università di Pavia*  
[eleonora.severini@unipv.it](mailto:eleonora.severini@unipv.it)



La dimensione filosofica del tempo  
in Hans Jonas

a cura di

STEFANO BANCALARI ed EMIDIO SPINELLI





## Premessa

Prendendo spunto dalla prossima pubblicazione di un corso di lezioni tenuto da Hans Jonas presso la New School for Social Research dal 27 settembre al 27 novembre 1971, intitolato *Theories of Time* (cfr. *infra*, p. 82 n. 2), si è deciso di chiamare a raccolta una serie di studiosi per avviare una riflessione di più ampio respiro sulla nozione e sulla dimensione del tempo così come essa operativamente appare in alcuni snodi fondamentali del pensiero jonasiano.

Forte di un'eredità filosofica di lunga durata che proprio sul concetto di tempo aveva sviluppato posizioni diverse, ma sempre di grande profondità intellettuale, e originariamente influenzato dal ruolo cruciale che a tale aspetto aveva dedicato il suo maestro Heidegger, Jonas si mostra capace di originali riflessioni, che vengono a sostanziare le diverse fasi dell'impalcatura teorica della sua impresa filosofica.

Questo vale in primo luogo per i suoi esordi e per la nuova, per molti versi "eccentrica" rilettura del fenomeno gnostico: essa si rivela infatti eccentrica nel senso più etimologico del termine, perché lontana da stereotipi unicamente storico-religiosi e sorretta invece dalla volontà di fornire un'interpretazione filosofica della gnosi, in consapevole relazione con il panorama del dibattito a lui contemporaneo (e per molti versi già palesemente anti-heideggeriano), ma soprattutto essa non può non far leva sulla centralità del tempo contro ogni pericolosa deriva di acosmismo.

Anche nella successiva fase di fondazione di un nuovo tipo di biologia filosofica la nozione di tempo viene ad accompagnare e rafforzare l'analisi di quel peculiare oggetto di studio che è l'organismo, dando spazio alla dialettica inter-relazione fra esso e l'ambiente circostante, sullo sfondo di una crescita esponenziale che scorre dal passato, attraverso il presente, in vista del futuro verso la conquista di gradi di libertà sempre più elevati. Il tempo diventa così dimensione essenziale del posizionarsi nel mondo degli organismi viventi, fino al coronamento di uno sviluppo che ha il suo culmine nell'essere

umano, custode dell'intero creato e dunque significativamente scisso o meglio proteso fra la mera amministrazione dell'ora e la libera progettazione del domani.

A loro volta, le molte pagine jonasiane dedicate, in tempi e modi diversi, al pensiero di Dio, che, dopo Kant non potrà mai aspirare a un definitivo *beweisen*, dischiudono un aspetto che non può non intrecciarsi immediatamente con la riflessione sul tempo: quello dell'immortalità, uno sfondo ineludibile, che mette in gioco nuovamente non solo una delle possibili caratteristiche essenziali del divino, ma anche l'esercizio della nostra libertà, inscindibilmente legata al peso e insieme alla benedizione della mortalità. Si tratta di elementi teorici che si lasciano comprendere solo grazie al più ampio quadro offerto dalla nuova concezione jonasiana di natura, dove appare impossibile e improduttivo scindere il piano dell'essere da quello del dovere, visto che essi sono al contrario (e senza fallacia naturalistica alcuna) in diretta dipendenza, il secondo dal primo.

Si affaccia qui l'esigenza di una nuova etica, da portare avanti in un contesto che è quello della civiltà tecnologica. Essa richiede non solo la consapevole accettazione di forti e radicali auto-limitazioni, ma un nuovo e originale concetto di dovere, che si alimenta non solo e non tanto delle norme sancite nel passato o delle interazioni fra individui nel presente della nostra quotidianità, ma si apre, con forza, verso una morale della responsabilità, il cui asse portante è rivolto chiaramente e senza residui al futuro, alla salvaguardia del bene delle generazioni a venire così come della sussistenza della biosfera.

Questi sono solo alcuni dei quadri filosofici in cui Jonas ha inserito come cornice di senso un esame attento della dimensione del tempo. I saggi raccolti in questa sezione monografica, pur muovendosi a ridosso di queste tappe intellettuali e riconoscendone dunque il valore di utili punti di riferimento, riescono ad andare oltre e a esplorare altre sfumature significative, legate tanto alla ricostruzione storico-filosofica jonasiana quanto al suo sforzo teorico in merito a problematiche molto vive nel dibattito filosofico del suo, come anche del nostro, tempo. L'auspicio, neppure troppo nascosto, è dunque quello che questi contributi possano servire non solo a rinvigorire l'interesse verso la figura e la produzione, edita e inedita, di Hans Jonas, ma anche a promuovere stimoli ulteriori e a sollevare questioni ancora "inaudite", con l'obiettivo di non dimenticare mai quanto quella sul tempo sia una tematica davvero trasversale e cruciale, quasi un "minimo comun denominatore", non circoscritto a questa o

quella opzione di pensiero, ma capace di legare, secondo rapporti di riconosciuta continuità o di polemica discontinuità, indagini e soluzioni sicuramente diverse, accomunate tuttavia dall'esigenza di non soccombere all'arcaica e schiacciante potenza di *chronos* (più o meno icasticamente raffigurato come un vecchio barbuto), quanto piuttosto dalla convinzione di poterne fare parte integrante di un'accogliente visione del mondo\*.

Roma, maggio 2022

*Stefano Bancalari*

*Emidio Spinelli*

---

\* Il nostro ringraziamento va alla Dott.ssa Flavia Palmieri, che ha, con pazienza e attenzione, preparato e rivisto editorialmente tutti gli articoli di questo 'monografico' jonasiano.







## Tempo antico: Hans Jonas e il *Timeo* di Platone

di

EMIDIO SPINELLI

**ABSTRACT:** *Ancient Time: Hans Jonas and Plato's Timaeus.* Through the analysis of the first part of a (still unpublished) course held by Jonas at the New School for Social Research in 1971 and entitled *Theories of Time*, this article aims to clarify the main points in his interpretation of the first philosophically crucial treatise on time in the Western tradition: Plato's *Timaeus*. Besides his investigation of the role of the Demiurge, Jonas especially stresses a fundamental distinction, since «only in this duality between eternity and time, and the intelligible and the sensible, makes this whole conception of time as the moving likeness of eternity sense».

**KEYWORDS:** Hans Jonas, Plato, *Timaeus*, Eternity, Time

**ABSTRACT:** Grazie all'analisi della prima parte di un corso ancora inedito, tenuto da Hans Jonas presso la New School for Social Research nel 1971 e intitolato *Theories of Time*, questo articolo mira a chiarificare i punti salienti dell'interpretazione jonasiana di quello che egli ritiene il primo trattato compiuto sul tempo che la nostra tradizione occidentale ci abbia lasciato: il *Timeo* di Platone; esaminando il ruolo del Demiurgo, egli insiste su di una differenza fondamentale, poiché «only in this duality between eternity and time, and the intelligible and the sensible, makes this whole conception of time as the moving likeness of eternity sense».

**KEYWORDS:** Hans Jonas, Platone, *Timeo*, eternità, Tempo

1. Per rendere conto dello sguardo molto particolare che Jonas riserva alla questione del tempo ho deciso di percorrere una strada netta e peculiare.

Anziché inseguire questo tema nelle opere pubblicate in vita da Jonas, ho preferito concentrare la mia attenzione sullo Jonas insegnante, “didatta” raffinato, e sul modo in cui egli riesce a coniugare

riflessione teorica ed efficacia comunicativa di fronte al suo pubblico di studenti presso la New School for Social Research. Da questo punto di vista, fortunatamente, all'interno del suo *Nachlass* si può rinvenire il dattiloscritto di un corso che egli tenne dal 27 settembre al 27 novembre 1971, il cui titolo è emblematicamente perfetto per i nostri scopi: *Theories of Time*<sup>1</sup>.

Si tratta di 9 *lectures* ancora inedite<sup>2</sup>, omogenee non solo dal punto di vista dello sviluppo quantitativo, ma caratterizzate anche da due aspetti assolutamente degni di nota:

1. dopo una lunga sezione introduttiva, che fra poco sarà esaminata in dettaglio, il corso si trasforma in un corpo a corpo di Jonas con tre opere fondamentali, tre capolavori della filosofia antica, ovvero nell'ordine il *Timeo* di Platone (sulle cui linee fondamentali mi soffermerò nella seconda parte di questo contributo), alcune sezioni specifiche del libro quarto della *Fisica* di Aristotele e l'*Enneade* III 7 di Plotino;
2. in tutte le *lectures* viene dedicato uno spazio notevole e di grande spessore alle domande degli studenti e alle relative risposte di Jonas; ci troviamo dunque di fronte a un tessuto didattico che alterna sapientemente l'esposizione che potremmo definire frontale, *ex cathedra*, di Jonas e la viva, vivace discussione che essa suscita.

Va detto in aggiunta che questi scambi dialogici consentono non solo di tornare a esaminare con maggiore attenzione punti difficili dell'analisi jonasiana dei testi, ma anche, spesso e volentieri, di aprire l'orizzonte tanto verso momenti successivi della storia del pensiero filosofico quanto verso problematiche di grande attualità nel dibattito filosofico allora contemporaneo. L'impressione che si ricava dalla lettura del dattiloscritto, insomma, è quella di una piccola comunità di studio, in cui domina non la trasmissione verticale del sapere, ma piuttosto il campo aperto della discussione teorica (un metodo di lavoro che Jonas aveva probabilmente apprezzato già seguendo i corsi di Bultmann). Credo non sia affatto fuori luogo, allora, riportare una

---

<sup>1</sup> Voglio preliminarmente specificare che lo sforzo interpretativo sarà tutto "interno" al testo di Jonas e solo occasionalmente, senza pretesa alcuna di esaustività, sarà fornito qualche sporadico riferimento tratto dalla sterminata bibliografia sul *Timeo*.

<sup>2</sup> Il corso sarà edito in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Band II/1: *Zeit und Freiheit. Über den Geist der Antike und Spätantike*, hrsg. von E. Spinelli in Verbindung mit S. Bancalari, 2 Teilbänden, Rombach, Freiburg i. Br.-Berlin-Wien (di prossima pubblicazione).

citazione che ben descrive l'atmosfera che doveva caratterizzare tutti i corsi jonasiani e soprattutto le dinamiche intriganti del suo quotidiano lavoro didattico, in più modi e in più casi capace di sottrarsi alla banalità del già detto, offrendosi invece come uno stimolante aiuto a pensare per i suoi giovani uditori in formazione, sicuramente anche perché, come ricorda sua moglie, Frau Lore Jonas, egli

possedeva la grande cultura umanistica tipica della sua generazione, ormai in graduale estinzione. Sapeva citare Omero in greco e Cicerone in latino, nella scuola superiore aveva appreso l'ebraico, e amava i profeti<sup>3</sup>.

Emblematico, a proposito della fascinazione didattica esercitata da Jonas, è anche il giudizio espresso da Howard McConnell, uno dei suoi primi allievi al Carleton College di Ottawa:

alcuni dei più bei ricordi sono legati a Hans Jonas. Durante le sue lezioni la filosofia diventava un oggetto vivo, affascinante. Ci diceva che facevamo parte dell'eterna ricerca della risposta alle grandi questioni morali e cosmiche che da Talete in poi avevano impegnato i pensatori, e con le quali ogni generazione deve ogni volta misurarsi ex novo<sup>4</sup>.

2. Una di tali questioni cosmiche o più generalmente teoretiche è sicuramente quella legata alla natura e alla funzione del tempo. Questo è il *focus* del corso di cui ci occupiamo, che nelle intenzioni di Jonas voleva e doveva estendersi a pensatori e periodi diversi, con il progetto ambizioso (molto e forse troppo ambizioso) di coprire uno spazio cronologico che andava da Platone a Heidegger e Bergson. Ben consapevole del rischio di trasformare così il corso stesso in una mera e scarna *survey*, Jonas precisa che sarebbe stato necessario operare delle scelte drastiche, selezionare approcci e punti di vista diversi, soprattutto per evidenziare la differenza fra la concezione antica, greca, del tempo e quella moderna o contemporanea, senza dimenticare la difficoltà aggiuntiva per cui ogni trattazione sul tempo non è mai «a self-sufficient topic» (p. 4 del dattiloscritto rivisto), nel senso che non può essere presa di per sé né isolata dal più ampio contesto sistematico in cui questo o quel filosofo l'ha proposta.

---

<sup>3</sup> H. Jonas, *Memorie*, a cura di P. Severi, il nuovo melangolo, Genova 2008, p. 7.

<sup>4</sup> H. Jonas, *Memorie*, cit., pp. 8-9.

Il vero e più proficuo cambio di prospettiva su cui sin dall'inizio il corso insiste è quel momento di svolta in cui di fronte al tempo visto o sentito come un *fatto* si sale al livello superiore per cui esso diventa un *problema*, oggetto dunque di un inquadramento concettuale che lo inserisce *tout-court* e legittimamente nell'agenda dell'indagine filosofica.

Possiamo leggere le parole di Jonas in proposito:

What is it in the fact of time that has attracted philosophers and fascinated them and made it a relevant philosophical question, and a difficult one? *A problem to be philosophical implies that an attempt is made to get a proper conceptual framing of the phenomenon in question in terms of what concepts can be conceived, or what kind of logos (account) can be given of it* – that is by no means all that a philosophical interpretation does (p. 4).

Da questo punto di vista Jonas sottolinea subito la singolarità del fenomeno-tempo, quasi di per sé elusivo, difficile da afferrare e per farlo cita direttamente le notissime parole di Agostino nelle *Confessioni*:

[...] Cos'è il tempo? Chi saprebbe spiegarlo in forma piana e breve? Chi saprebbe formarsene anche solo il concetto nella mente, per poi esprimerlo a parole? Eppure, quale parola più familiare e nota del tempo ritorna nelle nostre conversazioni? Quando siamo noi a parlarne, certo intendiamo, e intendiamo anche quando ne udiamo parlare altri. Cos'è dunque il tempo? Se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi m'interroga, non lo so<sup>5</sup>.

Esso è forse addirittura fonte di timore per noi, perché mentre ci è possibile scegliere lo spazio in cui siamo o andiamo, noi siamo sempre immersi nel tempo; esso costituisce la cornice della nostra situazione esistenziale, si impone quindi come «all-powerful» (p. 5), come qualcosa a cui non si può sfuggire, soprattutto verso quell'esito estremo del tempo che è per noi la morte.

Per rendere immediatamente comprensibile ai suoi studenti dove situare la svolta filosofica della trattazione del tempo Jonas presenta in primo luogo quella che egli definisce la prima riflessione mitologica su tale nozione. In questo ambito, al di là dell'iconografia propria della Grecia arcaica che raffigurava il tempo come un vecchio uomo

---

<sup>5</sup> Agostino, *Confessioni*, XI, 14, 17 (cfr. <https://www.augustinus.it/italiano/confessioni/index2.htm> [15.07.2022]).

barbuto, il punto saliente è legato alla sua funzione di distruttore: una divinità che consuma e ci consuma, che letteralmente porta tutte le cose alla loro fine, che per noi esseri effimeri per eccellenza altro non è che il definitivo traguardo della morte. Il peso del tempo veniva dunque mitologicamente associato all'idea di decadenza e di invecchiamento, al punto da generare una para-etimologia fra *chronos* e la figura divina di Kronos: come *chronos* non lascia sussistere nulla e scatena ovunque il suo potere distruttivo, così il padre di Zeus mette tutta la sua determinazione nel divorare i suoi figli, per evitare che possano sopravvivere e continuare a occupare il suo e il loro tempo. Anche quando più tardi, soprattutto in età ellenistica, a essere personificato mitologicamente sarà il tempo eterno, lo *Aion*, divinità terrificante, forse legata a influssi egizi o iranici, la reazione più immediata per gli uomini sarà sempre segnata da un'emozione negativa, da un timore diffuso per tutto lo spazio dell'esistenza<sup>6</sup>.

Il *turning point* che consente di scavalcare questo negativo conglomerato mitologico tradizionale viene chiaramente indicato da Jonas nel momento della cosiddetta nascita della filosofia, con quella "scuola ionica" che mette da parte il colore affettivo e perfino emotivo del tempo per impostare piuttosto una riflessione distaccata, lontana da ogni coinvolgimento passionale.

Come chiarisce icasticamente Jonas: «This is one of the characteristics of the philosophical approach – abstraction from the involvement as a dispassionate attitude» (p. 7).

Si fa strada qui il trionfo del *logos*, ben oltre il *mythos*: ciò che conta e che interessa non è più il peso negativo che il tempo (mitologicamente imposto) può rivestire nella nostra vita quotidiana, ma la possibilità di individuare nel tempo una caratteristica intrinseca dei fenomeni, qualcosa che dunque appartiene alla natura delle cose stesse, che è lì, a disposizione per uno sguardo filosofico direi quasi "asettico".

Rispetto a questa svolta metodologica Jonas richiama tre possibili aspetti o angoli prospettici di analisi.

1. In primo luogo il tempo viene considerato come fenomeno cosmologico, ancorato all'esistenza dell'universo e dunque attestato, per così dire, dal moto dei cieli;
2. come secondo punto di attenzione, a poco a poco l'esame del

---

<sup>6</sup> Su *aion*, oltre alle pagine sempre utili di E. Degani, *AION da Omero ad Aristotele*, CEDAM, Padova 1961, cfr. anche H. M. Keizer, 'Eternity' Revisited: A Study of the Greek Word αἰών, «Philosophia Reformata» 65/1 (2000), pp. 53-71.

tempo muta, perché ciò che conta non è più la sua considerazione come oggetto (quasi esterno e neutro), ma la modalità attraverso cui esso può essere conosciuto, nel senso che benché esso venga esperito all'esterno, fuori di noi, è innegabile che la sua traccia resta dentro di noi, arrivando a porre necessariamente l'esigenza di un luogo in cui tale presenza venga registrata, in cui tale *record* possa permanere; ecco dunque comparire nell'orizzonte dell'analisi filosofica la struttura dell'anima, luogo privilegiato di questa indissolubile relazione fra l'oggetto tempo e il soggetto che lo trattiene; è significativo come Jonas insista sulla duplicità di esito che storicamente caratterizza questa enfasi sul tempo, distinta in un approccio più marcatamente cognitivo o epistemologico, che si occupa del commercio fra l'anima e il tempo (come sembra accadere, pur con modalità diverse, soprattutto in Aristotele e in parte in Agostino), e in un altro invece più morale o addirittura esistenziale, per cui cruciale diventa il significato della temporalità per il nostro essere, il suo essere *medium* della mia stessa esistenza (una strada che per Jonas è presente ancora in Agostino, ma che forse è tipica più in generale di un cristianesimo pronto a considerare l'anima come agente attivo del proprio destino);

3. infine, come terzo momento di enfasi, Jonas individua una sorta di via mediana fra i primi due approcci, pronta a sollevare il problema *metafisico* del tempo, dove quest'ultimo diventa il cuore dell'intera teoria dell'essere, quasi il centro delle cose (come sembra essere nelle filosofie di Plotino, di Kant o anche, con qualche accento netto sulla forza dello sviluppo e del cambiamento, di Hegel).

3. Dopo aver rapidissimamente accennato al radicale cambiamento di prospettiva della scena filosofica contemporanea, culminata a suo avviso nella fortissima, piena, attualizzante centralità conferita alla temporalità da Heidegger (e ancor prima, secondo lui, da Nietzsche), Jonas inizia la trattazione propriamente monografica del suo corso presentando quello che a suo avviso è davvero il primo trattato compiuto sul tempo che la nostra tradizione occidentale ci abbia lasciato: il *Timeo* di Platone.

Sin dalle prime battute è possibile apprezzare l'originalità della rilettura jonasiana. Benché infatti il dialogo venga lodato come la prima tappa filosofica degna di questo nome in merito alla struttura

del tempo e benché venga riconosciuta la relazione indiscutibile di tale trattazione con la teoria cosmologica e la speculazione sugli astri, non bisogna mai dimenticare che il vero interesse di Platone non è di carattere fisico, come poteva essere per l'originaria riflessione degli Ionici, ma legato piuttosto all'etica.

Per dirla con le parole di Jonas:

Plato's major interest did not lie in the field of physical investigation, he was not one of the Ionian or other philosophers of nature. His greatest works and efforts are devoted to the conduct of human life – politics, ethics, the tending of the soul, the nature of man, the perfection of man, the good life and the opposite thereof, which belongs to any good theory of the good (p. 12).

Si tratta di un approccio che sembra trasparire anche nel *Fedone* e che non può trovare soddisfazione in un tipo di analisi rigorosamente dialettica, nel senso alto che a essa attribuisce Platone. Se pure si rende necessario un esame di quel mondo sensibile che è in perenne divenire, mai dunque sostanziale e immutabile, sottratto a ogni forma di conoscenza piena o *episteme*, occorre dunque praticare uno stile di indagine diversa, «in half-mythical terms», precisa Jonas, per poter approdare a un resoconto o meglio ancora a un racconto che non sarà mai vero, ma al massimo verosimile, *likely* (cfr. *Tim.* 29d). Questo lo sfondo entro cui inquadrare lo sforzo platonico nel *Timeo*, che mette capo alla “invenzione” mitica del Demiurgo<sup>7</sup>, artefice divino del cosmo e punto di riferimento ineliminabile anche per la comprensione del ruolo e della funzione del tempo.

---

<sup>7</sup> Frutto di una «mythical form of exposition» e in fondo solo «a logical abstraction»? Cfr. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1944, pp. 431 e 607. Oppure inteso addirittura come una sorta di punto di riferimento epistemologico? Sulla questione cfr. ora L. Pitteloud, *Goodbye to the Demiurge? Timaeus' Discourse as a Thought Experiment*, in D. Vázquez-A. Ross (eds.), *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, Brill, Leiden 2022, pp. 78-110. Per un'interpretazione che vede invece nel Demiurgo «a transcendent Intellect, which is not only a productive cause, but also the highest god and the ultimate creative principle of Plato's late metaphysics» e dunque «a separate nous, different from both the World Soul and the Good» cfr. V. Ilievski, *The Demiurge and His Place in Plato's Metaphysics and Cosmology*, in D. Vázquez-A. Ross (eds.), *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, cit., pp. 44-77, pp. 45-46; per una sinopsi di alcune interpretazioni, fra loro diverse ma di rilievo, sulla figura del Demiurgo cfr. ancora *ivi*, pp. 45-61.

Mentre invita i suoi studenti a non attribuire un senso letterale troppo forte al racconto del dialogo – del resto affidato non a Socrate, ma al “pitagorico” Timeo, costellato di cautele espressive legate alla verosimiglianza e popolato di altre figure mitiche divine intermedie<sup>8</sup> – e mentre ne sottolinea in più punti il carattere approssimativo, perfino forse provvisorio, Jonas non può fare a meno di richiamare, nella chiusa della sua prima *lecture*, un passo cruciale, che sembra voler entrare subito *in medias res*, opponendo sullo sfondo una certa forma di eternità contratta del modello cui si ispira il Demiurgo e l’eternità distesa e intesa come durata del mondo da lui formato.

Questo passo rappresenta per Jonas il presupposto ineliminabile di tutta la sezione del dialogo dedicata al tempo e meriterà dunque tutto il suo sforzo esegetico e la nostra attenzione.

Prima di scendere nei dettagli e nel commento del passo, però, egli, all’inizio della sua seconda *lecture*, presenta in modo accurato (e con notevole acume interpretativo) quella che a suo avviso è la premessa prima e non eludibile di tutto l’impianto filosofico (o meglio metafisico) platonico.

Quest’ultimo può essere compreso a fondo, infatti, se e solo se viene inserito all’interno della radicale dualità fra essere e divenire che sorregge l’intero sistema di Platone e la cui preliminare accettazione viene esplicitamente richiamata anche all’inizio del *Timeo*<sup>9</sup>:

Secondo me, dunque, si hanno, innanzi tutto, da distinguere questi punti: quale è l’essere che sempre è e che non ha nascita, e quale quello che sempre si genera e mai non è? Il primo si apprende con un atto d’intellezione e discorsivamente, in quanto è sempre quello che è; il secondo, invece, è oggetto d’opinione, per mezzo della sensazione, immediata e non discorsiva, in quanto nasce e muore, e mai è davvero. Non solo, ma tutto ciò che si genera è necessariamente effetto di una causa, ché senza causa è impossibile che qualsiasi cosa si generi. Quando infatti l’artefice, tenendo gli occhi fissi su ciò che è identico a sé e di

<sup>8</sup> Sulla forza filosoficamente retorica del discorso di Timeo, grazie anche al richiamo delle trattazioni del *Gorgia* e del *Fedro*, insiste ora L. Hartmann, *Die grosse Rede des Timaios – ein Beispiel wahrer Rhetorik?*, in C. Jorgenson-F. Karfik-Š. Špinko (eds.), *Plato’s Timaeus. Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Brill, Leiden 2021, pp. 22-47.

<sup>9</sup> Cfr. *Tim.* 27d-28b; cfr. anche *Tim.* 51b-52a. Tutte le traduzioni italiane del *Timeo* sono tratte da F. Adorno (ed.), *Dialoghi politici. Lettere di Platone*, UTET, Torino 1970, vol. I, pp. 719-783.



quello servendosi come di modello, tende nella sua opera a realizzarne la forma e le proprietà, tutto ciò che così realizza è necessariamente bello; non bello, invece, se ha tenuto presente ciò che è soggetto al divenire, servendosi di un modello generato.

Nel passo compare in primo luogo l'opposizione fra essere (privo di qualsiasi storia o "carriera", sottratto del tutto al cambiamento come anche a forme di *enduring* che prevedano lo scorrere del tempo) e divenire (di cui Jonas a più riprese richiama il carattere "transizionale", perfino ingannevole e decettivo, *anche se non illusorio*, come tiene a precisare rispondendo a uno dei suoi studenti, il suo essere costituito da punti di passaggio ineliminabili da uno stato all'altro, la sua processualità fatta di alternanti guadagni e perdite, la sua incapacità a porsi come un *essere totale*); un'opposizione che tuttavia non esclude una loro relazione, che dunque evita forme di dualismo assoluto (quali quelle invece proposte da Parmenide, come Jonas spiega nuovamente in una risposta alle domande degli studenti)<sup>10</sup>.

Ancora più chiaro, forse, si rivela nel passo lo stacco fra le differenti modalità attraverso cui quei due mondi possono essere conosciuti, ovvero la differenza fra la scienza ancorata a un intelletto discorsivo e l'opinione fondata unicamente sulla sensazione immediata (esplicitamente definita da Jonas come «unreasoning»: p. 23). Questa dualità si rende ancor più palese nel momento in cui si dice in primo luogo che l'essere non ha bisogno di causa alcuna, mentre tutto ciò che è soggetto al divenire, tutto ciò che è sottoposto a cambiamento non può non averla una causa; in secondo luogo che il modello fissato nell'essere è assolutamente buono e che solo questa sua condizione può essere garanzia della bontà anche della copia. Per il tema che ci interessa più da vicino, comunque, ciò che più conta è l'ipotesi sotterranea per cui permanenza e stabilità *possono* andare insieme (basti pensare alla peculiare condizione delle stelle e dei cieli, dotati sì di corpo, ma permanenti nei loro movimenti), nel senso di presupporre un divenire che si presenti come permanente.

Così si esprime Jonas in proposito:

In other words, permanence in one sense, and mutability can go together. We can have permanent change, permanent be-

---

<sup>10</sup> Per la posizione assunta da Jonas contro ogni lettura radicalmente dualistica del "sistema" di Platone mi permetto di rinviare a E. Spinelli, *Obiettivo Platone: a lezione da Hans Jonas*, ETS, Pisa 2019, cap. IV.

coming. [...] It is obvious, when we look at the sky, that it does not stand still, for instance, and that is a mode of becoming. But even without discerning a movement of the stars, of the heavens, we would know that they belong to the realm of becoming because whatever is sensible or visible, is corporeal, has body, belongs to the realm of becoming, and its mode of existence is defined by the term 'becoming' (p. 19).

Tornando al passo che descrive l'azione del Demiurgo, Jonas enfatizza inoltre il ruolo speciale di colui che è *Maker*, artefice (nonché «padre»: cfr. *Tim.* 28c 3-5 e *Phaedr.* 273b 1-2), in grado di far venire qualcosa all'essere, ma non in modo casuale, quanto piuttosto secondo un disegno attuato tenendo lo sguardo fisso a un modello, perennemente identico a sé stesso, perfetto, dunque bello e buono, secondo il binomio tipicamente greco del *kalos kai agathos*. Con accuratezza apprezzabile si invita anche a non cadere nell'equivoco di assimilare tale Demiurgo a un'entità connotata religiosamente e oggetto di venerazione o peggio ancora a un divino creatore *ex nihilo*, come nel *Genesi*<sup>11</sup>. Jonas precisa infatti:

Now let me immediately warn you of mistaking a Platonic conception of the demiurge as a religious conception. It is a cosmological hypothesis; it becomes, as it were, the carrier, the vehicle for the ascription of all those properties, which from the nature of the world we have to postulate for the cause of the world, but is not an object of religious veneration, it is not even meant as an actual figure, perhaps, just *a façon de parler* (p. 26).

Non si tratta dunque di una figura reale, di un personaggio da inserire in un qualche *pantheon*, quanto in realtà di una pura costruzione filosofica, di un «hypothetical postulate» (*ibid.*) o ancora di un «*theoretical subject*» (*ibid.*), causa e principio agente, ma in realtà da considerare soprattutto nella sua funzione di mediatore fra mondo intellegibile e

<sup>11</sup> Probabile è qui la dipendenza di Jonas da alcune conclusioni di F. M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Routledge, London 1935, p. 38 (rist: Hackett, Indianapolis 1997); sempre utile al riguardo A. H. Armstrong, *Introduzione alla filosofia antica*, il Mulino, Bologna 1983, pp. 65-67, nonché il capitolo dedicato a Platone in D. Sedley, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, a cura di F. Verde, Carocci, Roma 2010, cap. 4; sui contorni storico-religiosi della creazione *ex nihilo* cfr. G. Anderson-M. Bockmuehl (eds.), *Creation ex nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenges*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2018.

materia sensibile, colui che opera un trasferimento di potenza dall'alto verso il basso. Questo suo sforzo è naturalmente volto all'ordine e alla riproduzione quaggiù della perfezione dell'essere che sempre è di lassù, ma come conferma inequivocabilmente l'espressione *kata dynaton*, per quanto questo è possibile, dunque sempre con limitazioni e mai in modo assoluto.

Forse vale la pena riportare un breve inciso jonasiano, che riguarda esattamente questa formula cautelativa platonica applicata anche alla nozione di tempo:

note the repeated emphasis on "as much as possible," "as much as it might be," which expresses a necessary restriction imposed on anything which is not of the intelligible order; therefore time is in a sense a concession to the non-intelligible, to the sensible reality, so that it may as much as possible nevertheless imitated or be a likeness of that which it cannot be, namely the absolute being [...] (p. 16).

Tornando alla funzione del Demiurgo, privo di qualsiasi invidia (qualità che sarà particolarmente apprezzata da Hegel nelle sue *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*), egli attua la sua opera su qualcosa che già c'è, sulla *chora* o *hypodochē*/ricettacolo<sup>12</sup>, su qualcosa di disordinato ma pronto a ricevere almeno l'immagine della perfezione, a costituirsi secondo una forma armonica che può diventare oggetto di conoscenza e far pensare a questo mondo quaggiù come il migliore dei mondi possibili da produrre, benché non come il migliore in assoluto (cfr. anche *Tim.* 48e-52d). In questa sua azione, però, il Demiurgo si scontra con la resistenza della *hyle*, della sostanza sensibile, deve plasmarne la necessità e per farlo fa entrare in gioco, come vedremo meglio, proprio il tempo.

Dopo aver proposto ai suoi studenti (e a noi) un serrato commento di alcuni passi del *Timeo* (29e-34a), in cui viene fondata e argomentata l'esigenza che il cosmo prodotto dal Demiurgo – unico e non disperso in infinite repliche di infiniti mondi, che è sempre stato e sempre sarà, in quanto corporeo dotato di una forma, anzi della più perfetta

---

<sup>12</sup> E dunque «that means there was something already visible, and that is very important, for he is not the creator from nothing, but really like a craftsman who finds material at hand» (p. 29); cfr. anche R. Hahn, *Material Causality, Non-Being, and Plato's Hypodochē: A Re-view of the Timaeus in Terms of the Divided Line, «Apeiron»* 14 (1980), pp. 57-66.

delle forme, quella sferica – sia un vivente e dunque dotato di anima (perché «soul is a pervading principle of the universe and as such is an absolute necessity in the Platonic scheme»: p. 37) e di intelligenza (perché «the presence of intelligence is only possible with the presence of soul»: p. 31; cfr. anche *Soph.* 248e-249b), in grado di “vivificare” la datità della corporeità materiale di partenza, Jonas inizia a porre la questione cruciale circa il ruolo del tempo in quest’opera di ordinamento cosmico, che nella sua struttura, pur imperfetta, deve imitare la perfezione del modello e deve farlo anche rispetto alla modalità cronologica che lo distingue<sup>13</sup>.

Jonas non entra nei complessi dettagli che caratterizzano la difficile sezione del *Timeo* in cui viene descritta la composizione (pitagorizzante) dell’anima del mondo<sup>14</sup>, ma ritiene necessario spiegare che essa è coestensiva rispetto al cosmo, lo pervade, lo contiene, benché nello stesso tempo lo trascenda, svolgendo in ogni caso un ruolo fondamentale di mediazione, di terzo elemento fra il mondo sensibile e quello intellegibile, dotata di un tipo tutto speciale di unità, non ontologica, ma qualificata, divisibile, fatta di parti, una sorta di «*dispersed existence*» (p. 38) alla Leibniz, una *pars extra partes*. Soprattutto, però, essa è capace di una rivoluzione interna che non è motoria, ma legata al suo pensiero interiore, che le consente di muoversi e di discriminare le cose, volgendosi alle idee *fuori del tempo* e trasmettendo il loro ordine alla dimensione sensibile *nel tempo*. Insomma, come scrive Jonas, «the soul is required for the universe as the source of motion, but also as the source of order, which means that a rational principle, not only a moving principle is needed» (p. 42).

4. Questo è il momento in cui nel corso jonasiano, dopo lunga preparazione e dopo aver nuovamente sottolineato il ruolo speciale dell’anima del mondo, principio razionale che genera il movimento e dà ordine, viene in primo piano quel passo del *Timeo* che introduce la piena riflessione sulla nozione di temporalità.

Ecco il passo (*Tim.* 37c-38a):

E quando il padre, che l’aveva generato, vide muoversi e vivere

<sup>13</sup> Per questa interpretazione cfr. già Filone di Alessandria, *Quis rerum divinarum heres sit* (34) 165 (= III 38.15 Cohn-Wendland).

<sup>14</sup> Cfr. *Tim.* 34a ss., nonché ora L. Brisson, *How to Make a Soul in the Timaeus*, in C. Jorgenson-F. Karfik-Š. Špinka (eds.), *Plato’s Timaeus*, cit., pp. 70-77.

questo mondo, fatto ad immagine degli eterni dèi, se ne compiace, e pieno di letizia pensò di renderlo ancora più simile al suo modello. E poiché questo modello è un eterno vivente, così anche questo tutto, *per quanto a lui era possibile*, cercò di renderlo tale. Ora, è proprio l'essenza di quel vivente modello che è eterna, e questa eternità non era possibile conferirla in tutto e per tutto ad un mondo che aveva avuto origine: per tale ragione egli pensa di fare un'immagine mobile dell'eternità, e mentre ordina il cielo, fa dell'eterno – che rimane nell'uno – un'immagine che eterna procede secondo il numero, e che noi abbiamo detto tempo. Ed i giorni e le notti ed i mesi e gli anni, i quali non esistevano affatto prima che il cielo nascesse, allora egli fece sì che anch'essi potessero generarsi nell'atto stesso in cui generava il cielo. Tutte queste sono parti di tempo, e l'*era* e il *sarà* sono forme generate di tempo, che noi, senza accorgercene, a sproposito riferiamo all'essenza eterna. Noi diciamo difatti che questa sostanza *era*, è, *sarà*, mentre soltanto è le conviene veramente, ed *era* e *sarà* si debbono dire di ciò che si genera e procede nel tempo: sono infatti due movimenti; mentre, ciò che è sempre identico a sé immobilmente, non diviene nel tempo né più vecchio né più giovane, e tanto meno diviene-diviene-diverrà: in una parola un tale essere esclude da sé tutti quegli accidenti che il divenire implica per tutto ciò che si muove sul piano del sensibile; tali accidenti sono aspetti molteplici del tempo che imita l'eternità ed in circolo si muove secondo il numero.

Ogni elemento di questo testo riceve adeguata e attenta spiegazione.

In primo luogo Jonas prende decisamente posizione contro interpretazioni che assimilano gli «eterni dei» alle idee: secondo lui, infatti, oltre a dover evitare qualsiasi loro connotazione religiosa, essi altro non sono che gli astri, definiti sicuramente *everlasting*, ma non *eternal*<sup>15</sup>.

Sia come sia di questo aspetto esegetico (forse controverso), oltre a ritornare sulla centralità del paradigma equiparato a un vivente questo sì davvero eterno per essenza, di un'eternità concentrata nell'attimo, nell'«è» dell'eterno presente<sup>16</sup>, e sottratta alla durata per-

---

<sup>15</sup> Debbo tuttavia confessare che questa lettura jonasiana rischia di far perdere forza e valore alla metafora secondo cui il mondo è stato fatto proprio a immagine di tali eterni dei: si tratta di un'affermazione che presuppone il carattere perfetto del modello e dunque, direi inevitabilmente, la sua identificazione con il mondo intellegibile.

<sup>16</sup> Per un tentativo recente, fondato anche sul confronto con la nozione di *exaiphnes* del *Parmenide*, di mostrare «how the concept of instantaneity offers a stronger and more solid interpretation for understanding Plato's cosmology», poiché proprio l'i-

ché pienamente salda nella permanenza del *nunc stans*, Jonas cerca di chiarire con grande acume la definizione centrale del passo: quella «immagine mobile dell'eternità» che è la dimensione unica concessa a ciò che a partire dal modello è stato generato<sup>17</sup>.

Un suo netto giudizio merita di essere citato direttamente: «Now, what are the opposed? *Eternity that abides in unity*, on one hand and an *everlasting likeness moving according to number* (number meaning plurality, more than one) to which we have given the name *time*» (p. 15).

Benché a prima vista si potrebbe essere tentati di considerare l'eternità qualcosa di proprio *anche* del mondo sensibile, ciò che deve essere enfatizzato in questa definizione è il fatto che se vogliamo parlare di tempo per le cose di quaggiù dobbiamo connettere la nozione al livello inferiore di un'immagine che vive nella dispersione, incapace di trattenersi immobile e dunque inevitabilmente "condannata" allo scorrere cronologico, all'accettazione dell'era e del sarà in un divenire in cui assistiamo al continuo svanire di quel punto non trattenibile che è l'ora o l'istante, al movimento del prima e del poi numerabile secondo punti di riferimento a noi ben noti (giorni, notti, mesi, anni, ecc., anche se più avanti Jonas preciserà che le vere parti strutturali del tempo non sono queste, quanto piuttosto e soprattutto passato e presente<sup>18</sup>), secondo una progressione che si rivela la

---

stante costituirebbe «a specific form of atemporality that makes generation possible and thinkable without contradiction» cfr. S. De Bianchi, *Eternity, Instantaneity, and Temporality. Tackling the Problem of Time in Plato's Cosmology*, in D. Vázquez-A. Ross (eds.), *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, cit., pp. 157-178, pp. 171 e 176. Per alcuni spunti sul concetto platonico di eternità è sempre utile J. Whittaker, *The "Eternity" of the Platonic Forms*, «Phronesis» 13 (1968), pp. 131-144.

<sup>17</sup> In proposito resta fondamentale il commento di F. M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, cit., spec. pp. 98-105, la cui traduzione, del resto viene utilizzata da Jonas a lezione. Per alcuni originali spunti interpretativi in merito alla condizione cosmologica *prima* della creazione del tempo cfr. ora D. Vázquez, *Before the Creation of Time in Plato's Timaeus*, in D. Vázquez-A. Ross (eds.), *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, cit., pp. III-133.

<sup>18</sup> Per la suggestione secondo cui «the proper image of eternity or eternal life (*aiōn*) is not time in the abstract, but planets as ensouled celestial bodies whose motions express time and make it intelligible for us» e per la conclusione aggiuntiva per cui «until the invention of planets, the universe – or what will soon become a complex world – is not really measured by the degree of direct resemblance to its eternal model», proprio perché «the planets play a pivotal role in Timaeus' story in that they prepare the shift from the immortal visible species (fixed stars) to the mortal ones» cfr. K. Thein, *Planets and Time: A Timaeian Puzzle*, in C. Jorgenson-F. Karfik-Š. Špinková (eds.), *Plato's Timaeus*, cit., pp. 92-III (per le citazioni: rispettivamente pp.

migliore, benché difettiva, adeguazione al ritmo della vera eternità del modello ideale.

Ricapitolando il senso ultimo della sua rilettura di questo passo del *Timeo* Jonas riesce a essere molto efficace:

But what in eternity coexists in an ever present unity is dispersed temporally in the realm of becoming. Becoming itself is an inadequate image or imitation of being. It is a constant acquisition of being at the price of constant losing of being. It's the gaining of the essence in stages. The concept of eternity therefore, which here opposes the concept of time, is the concept of an absolute present, while present in the temporal realm is a vanishing point (p. 56).

Nel chiudere la sua trattazione sul *Timeo* e sull'analisi ontologica che sempre si deve presupporre all'opera dietro la nozione di tempo li esaminata, Jonas tornerà in estrema sintesi sulla questione: «Only in this duality between eternity and time, and the intelligible and the sensible, makes this whole conception of time as the moving likeness of eternity sense» (p. 52).

Prendendo spunto da una domanda di un suo studente, Jonas torna su questo aspetto molto difficile della dottrina temporale del mondo generato: per quanto noi possiamo o desideriamo (perfino ardentemente) ritrovare nel sensibile una forma di identità, di ripetizione e permanenza ordinata, un trionfo di schemi regolari (come accade quando osserviamo il corso dei cieli), non possiamo mai dimenticare che tali forme di ricorrenza avvengono sempre in base a una sequenza di cambiamenti. La spiegazione si fa qui ancora più profonda: visto che un suo studente correttamente ricorda come l'eternità del modello sia piena e immobile, non conosca stati successivi o progressivi, mentre nell'ambito del divenire domina il processo, nel senso che esso si dispiega nella storia, Jonas può ulteriormente aggiungere:

The sensible is in each of its possible realizations incomplete with respect to the fullness that is all at once in the intelligible idea or form of it. In that in which it is meant to be it is always incomplete. So, *time is the vehicle of attaining completeness*. But

---

99, 101 e 104). Sul ruolo attribuito da Platone alle conoscenze astronomiche, dalla *Repubblica* al *Timeo*, cfr. invece I. M. Bodnár, *The Day, the Month, and the Year: What Plato Expects from Astronomy*, in C. Jorgenson-F. Karfik-Š. Špinko (eds.), *Plato's Timaeus*, cit., pp. 112-130.



here we have to be on guard ... [...] If I am not mistaken I said that in any process of becoming, gain and loss balance each other by attaining to one state of being in which one element of the content of the intelligible model comes to realization; by realizing this, something else is not realized (p. 46).

Anche da questa dettagliata risposta emerge la caratteristica costante del sistema di Platone che Jonas richiama con convinzione: resta sempre sullo sfondo una dualità fra il perfetto mondo delle idee (nella pienezza immobile della sua eternità) e l'imperfezione strutturale del mondo sensibile (segnato dal mobile scorrere della sua temporalità, carattere derivato per imitazione del modello), secondo un'opzione filosofica che diventerà centrale nella successiva storia del pensiero. Jonas sa gettare lo sguardo ancora oltre:

That is the Platonic scheme which has in some sense dominated the Western thought for a very long time, and whose demise is one of the signatures of the modern mind. This can be characterized as a breaking away from this ontological scheme, i.e. of a transcendent order, or eternal order on the one hand, and this temporal and sensible order being of a derivative nature, dependent on it and inferior to it, and to be understood only in terms of its relations to the other, and there is where time comes in (p. 47).

Si tratta di uno schema potente, senz'altro, e perfino dominante, almeno fino alla iconoclastica comparsa di Nietzsche e della sua indiscussa rivalutazione del divenire o almeno fino al superamento dell'idea platonica di un cosmo che, pur imperfetto, dura perpetuo nel tempo, senza essere soggetto a quella decadenza che invece la scienza e soprattutto la fisica contemporanea, con il suo concetto di *morte entropica*, ha voluto attribuire all'universo, in fondo rivitalizzando l'antica, mitologica idea di un tempo che torna a essere un grande distruttore, quel vecchio barbuto che letteralmente porta a compimento tutte le cose.

Sapienza Università di Roma  
[emidio.spinelli@uniroma1.it](mailto:emidio.spinelli@uniroma1.it)





## Immortality in Hans Jonas' Thought: From Gnosis to Jewish Platonism

di

IRENE KAJON

**ABSTRACT:** Two types of religious and philosophical sources, that oppose each other, had the most persistent influence on Hans Jonas' thought. He studied them during his youth. The first type – the prophets, Maimonides, Kant, Martin Buber – directed him towards Jewish Platonism, i.e. a Platonism centered on the idea of the Good interpreted through the Jewish idea of God as a Subject whose activity is only characterized by love and justice, and through the Jewish idea of the Evil as real, and incomprehensible, in the world. The second sources, Heidegger's writings, directed him towards Gnosis which he considered – because of his philosophical analysis grounded on Heidegger's *Existenzialphilosophie* – as the expression of a crisis in human life which implies a radical separation between Good and Evil, the divine and human beings, the consciousness and the world. A careful reading of Jonas' work shows that these conflicting influences never really coalesced. Exactly this circumstance makes his philosophical teachings so meaningful and at the same time so open to different interpretations, inspired by the defense of an immanentistic ontology on one side and the idea of ethics as *prima philosophia* on the other. The main philosophical book of Jonas, *The Imperative of Responsibility* (1984), proves this wavering. The aim of my paper is to demonstrate that also in the case of his reflection on time and its relationship with immortality, he ponders both perspectives, but with a different emphasis. In *Immortality and the Modern Temper* (1963) the Gnostic myth prevails which indicates liberation from finiteness in the choice itself, in the instant of decision, in freedom as independence from external causes. In *The Concept of God after Auschwitz. A Jewish Voice* (1987) the Jewish Platonic view prevails which includes the idea that God's attributes only are the attributes of action, i.e. ethical measures: freedom is mostly identified here with the listening of God's commandments, the obedience to pure practical reason whose root is the *mundus intelligibilis*. These last philosophical teachings give us suggestions for a future thinking.

**KEYWORDS:** Judaism, Platonism, Gnosis, *Existenzialphilosophie*, Ethics, Ontology

ABSTRACT: Due tipi di fonti, religiose e filosofiche, tra loro antitetiche, hanno avuto grande influenza sul pensiero di Hans Jonas. Egli le studiò in gioventù. Il primo tipo – i profeti, Maimonide, Kant, Martin Buber – lo indirizzò verso un platonismo ebraico, ovvero un platonismo incentrato sull'idea del Bene interpretata attraverso l'idea ebraica di Dio come Soggetto la cui attività è caratterizzata soltanto dall'amore e dalla giustizia, e attraverso l'idea ebraica del male come reale, e incomprensibile, nel mondo. Le seconde fonti, gli scritti di Heidegger, lo indirizzarono verso lo Gnosticismo che egli considerava – a causa della sua analisi filosofica fondata sulla *Existentialphilosophie* heideggeriana – come espressione di una crisi nella vita umana implicante una separazione radicale tra il bene e il male, il divino e l'essere umano, la coscienza e il mondo. Un'attenta lettura dell'opera di Jonas mostra che queste due influenze non si sono mai unificate. Proprio questa circostanza rende i suoi insegnamenti filosofici così significativi e nello stesso tempo così aperti a interpretazioni diverse, ispirate da un lato alla difesa di una ontologia immanentistica, dall'altro all'idea dell'etica come *prima philosophia*. Il libro più importante di Jonas, *The Imperative of Responsibility* (1984), prova tale oscillazione. L'obiettivo di questo articolo è dimostrare che anche nel caso della sua riflessione sul tempo e sulla relazione di quest'ultimo con l'immortalità, egli ha presenti ambedue le prospettive, ma con enfasi diverse. In *Immortality and the Modern Temper* (1963) prevale il mito gnostico, che vede la liberazione dalla finitezza nella scelta stessa, nell'istante della decisione, nella libertà come indipendenza dalle cause esterne. In *The Concept of God after Auschwitz. A Jewish Voice* (1987) prevale la concezione ebraica platonica che implica l'idea che gli attributi divini siano soltanto gli attributi d'azione, ovvero misure etiche: la libertà è identificata qui con l'ascolto dei comandamenti divini, con l'obbedienza alla pura ragione pratica, la cui radice è il *mundus intelligibilis*. Questi ultimi insegnamenti filosofici ci danno suggerimenti per un pensiero futuro.

KEYWORDS: ebraismo, platonismo, gnosticismo, *Existentialphilosophie*, etica, ontologia

## I. Introduction

In my article I would like to defend three theses that are also three steps in the path I intend to follow:

1. The first thesis is that Hans Jonas in his youth was strongly influenced by two contrasting kinds of religious and philosophical sources – on one side a philosophical tradition inspired by Plato, which he unified with the Jewish Bible and Jewish thought, and on the other Heidegger. Heidegger's philosophy moved Jonas' thinking towards the problem of the relationship between Being and human

existence: it awakened in him an interest in Gnosis as a religious experience that was typical of hard times, when human beings can no longer recognize the world where they live as their own, and therefore have a sense of the loneliness and absurdity of their life in the world. Both sources – those which led him towards a Jewish Platonism and Heidegger's *Sein und Zeit* – were decisive for him.

2. The second thesis is that these contrasting trends, which never seem to really coalesce in the evolution of his thought, certainly make Jonas' philosophy rich and meaningful, but also somehow enigmatic, ambiguous, open to opposing evaluations. This is particularly evident in his *opus magnum*, *The Imperative of Responsibility* (1984)<sup>1</sup>: here he appears as a philosopher who, dealing first of all with the world and the problem of knowledge of phenomena and our intercourse with them, intends to build ethics on ontology, and at the same time as an ethical thinker who first of all considers ideal measures – justice and loving kindness – as independent from Being and prior to Being.

3. My third thesis is that this dual influence on his thinking – by the Jewish Platonic tradition and Heidegger's *Existentialphilosophie* – and this dual orientation of his thought, wavering between ontology and ethics as *prima philosophia*, also make his idea of immortality dual: human beings are immortal on one side when they show their independence from external causes, and decide and choose on fundamental questions, as if time were suspended in these moments; on the other when they listen to commandments coming from a transcendent God whose only positive attributes are ethical. For Jonas immortality lies in freedom: but in the first case freedom is self-determination, in the second it is obedience to one's own practical reason which makes man a citizen of an intelligible world. If the first meaning of immortality indicates how he was influenced by his studies on Gnosis as the old form of an existentialistic ontology, the second shows his Jewish and Platonic inspiration. We find this dual idea of immortality in both his essay *Immortality and the Modern Temper* (1963)<sup>2</sup> and his essay *The Concept of God after Auschwitz* (1987)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> H. Jonas, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago-London 1984.

<sup>2</sup> H. Jonas, *Immortality and the Modern Temper* (1963), in Id., *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*, ed. by L. Vogel, Northwestern Press, Evanston 1996, pp. 115-130.

<sup>3</sup> H. Jonas, *The Concept of God after Auschwitz. A Jewish Voice* (1987), in Id., *Mortality and Morality*, cit., pp. 131-143.

But it is my impression that in the first essay the emphasis is on the first meaning of the term immortality, while in the second essay on the second. This justifies the subtitle Jonas gave to *The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice*, as if he were aware here (when explicitly speaking as a Jew) of his distance from the ontological perspective considered as fundamental for human beings.

In a concluding remark I would like to explain why I consider the Jewish Platonic Jonas more worthy to be preferred than the Jonas who – as a faithful pupil of the philosopher of Being Heidegger – remains deeply inspired by Gnosis, notwithstanding his criticism of this religious attitude.

## 2. Jonas' religious and philosophic education: Autobiographical fragments

In August 20-25, 1973 Jonas participated in Stockholm at a Colloquium on Gnosis and was asked by the organizer Geo Widengren to give the concluding address: Widengren suggested he tell the audience the story of his first steps in the field of research about Gnosticism, coming not from theology or the history of religions, but from philosophical studies. Jonas was a little embarrassed by this request, but agreed. However, he began his story not with his Heideggerian schooling in philosophy but with his first important juvenile readings, which all belonged to Jewish tradition and the German Enlightenment interpreted in the light of a metaphysical interest:

In my later school years [...] I had two or three decisive reading experiences of an intellectual, moral and emotional nature. Those were the concluding years of the First World War and the beginnings of the post-1918 period. A world had collapsed and the violent motions of nascence and, as it later turned out, abortion of the German Republic took place. The two or three decisive mental experiences were the following: Firstly, the *prophets of Israel*, whom I read at that time not in Hebrew, but in a translation provided by the Protestant text-critical school. [...] Secondly, *Immanuel Kant*, of whom I read as my first reading *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, which begins with this immortal sentence that thunders through my life similarly to the words of the prophets: “Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.” Thirdly, there was *Martin Buber*. At that time I

read Buber's famous *Drei Reden über das Judentum* and *Die Legende des Baalschem*, the beginnings of his great work on Chassidim, and strangely enough it blended with Kant and with the prophets of Israel. It was a blending which could probably not stand a rigorous critique of compatibility, but somehow it fused in my own mind<sup>4</sup>.

From these lines we can understand how Jonas, in the difficult first years of the Weimar Republic, was looking for a salvation – through the Jewish prophets, Kant and Buber – in a religious-philosophic perspective that I would like to define as an ethical-messianic metaphysics. Of course the sources that he mentions here are very different one from the other: Buber, in his first books<sup>5</sup>, was rather a critic of God's transcendence maintained by Jewish religiosity than a supporter; and Kant's first book on ethics does not allude immediately to God's kingdom to be realized in history as prophetic ethics does<sup>6</sup>. However, these sources mixed together in Jonas' mind and prepared in him the ground for a better understanding of another part of Jewish legacy, i.e. Jewish medieval philosophy. Later, in 1921-22, he would learn medieval philosophy in Berlin, at the *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, from his teacher Julius Guttmann, who came from the famous Jewish Theological Seminary of Breslau, a rabbinical institution which – unlike the traditional *Yeshivoth* – used not only rabbinic hermeneutics, but also historiography and philology as instruments for research on Jewish religious sources.

In another autobiographical page, in his *Erinnerungen* (2005)<sup>7</sup>, Jonas particularly recalls Maimonides and Yehuda Ha-Levi as the most important representatives of Judeo-Arabic philosophy, whom he read during his Jewish studies at the *Hochschule*. The spirit of Hermann Cohen, who had passed away in 1918 – author of the book

---

<sup>4</sup> Jonas' speech, with the title *A Retrospective View*, is in G. Widengren (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, Brill, Leiden 1977, pp. 1-15. I quote from a reprint: H. Jonas, *On Faith, Reason and Responsibility*, The Institute for Antiquity and Christianity, Claremont 1981, pp. 107-122, p. 109 (Jonas' italics).

<sup>5</sup> M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Rütten & Loening, Frankfurt a. M. 1911; Id., *Die Legende des Baalschem*, Rütten & Loening, Frankfurt a. M. 1907.

<sup>6</sup> I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. von P. Menzer, Akademie Ausgabe, Berlin 1903, vol. IV, pp. 385-463 (first ed. 1785).

<sup>7</sup> H. Jonas, *Erinnerungen*, Vorwort von R. Salamander, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von C. Wiese, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005, pp. 87-88.

*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919)<sup>8</sup>, where he considers the doctrine of God's attributes of action as ethical patterns for man the center of medieval Jewish philosophy – was present in these years in the *Hochschule*, according to Emil Fackenheim's testimony who studied there in the thirties<sup>9</sup>. We may presume that Jonas, who would refer to this doctrine in *The Concept of God after Auschwitz*, mentioning the infinite goodness or loving care of God as his main quality, was introduced to it by Guttman: Guttman's work *Philosophie des Judentums* (1933)<sup>10</sup> shows how much the Platonic and Kantian Cohen influenced him. Thus the young Jonas, on the ground of his own autobiographical remarks, presents himself at the same time as an heir of a Platonic inspiration in Jewish thinking on God and the world and as an adherent to a religious and metaphysical Kantianism: this is the first anchorage of his philosophical reflection.

But the goodness or love of the unique God does not exclude evil in the world. I would like to recall that in the prophets of Israel, in Kant, in Jewish medieval philosophy, as in Plato, the optimistic view about human nature – able to arrive at the supernatural through the spirit (*ruach, nous*) – does not mean the reduction of evil to a non-being. Jonas discusses the problem of evil in the writings of the prophets in an article that he published in 1922 entitled *Die Idee der Zerstreuung und Wiedersammlung bei den Propheten*<sup>11</sup>: it is true that the prophets defend the ideas that God is the master of the events, that history has a meaning, that suffering can be a means for a renaissance, that redemption will come with the help of God; all this, however, does not annul for them the darkness and tragedy of Jewish people's history during the *Galuth*, i.e. their exile and dispersion among other peoples. Only the messianic times, which will collect them again in Jerusalem, will give the final victory over the evil for all the nations.

After this memory of his early religious-philosophic background,

---

<sup>8</sup> H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, hrsg. von B. Strauss, Kauffmann, Frankfurt a. M. 1929, 2. revised ed. (first ed. 1919).

<sup>9</sup> E. L. Fackenheim, *An Epitaph for German Judaism. From Halle to Jerusalem*, University of Wisconsin Press, Madison 2007.

<sup>10</sup> J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, Reinhardt, München 1933.

<sup>11</sup> H. Jonas, *Die Idee der Zerstreuung und Wiedersammlung bei den Propheten*, «Jüdische Jugend», hrsg. von Präsidium des Kartells Jüdischer Verbindungen in Berlin, Verlag Ferdinand Ostertag, 1922, pp. 30-43 (repr. «Beiheft 2 der VJS-Nachrichten», Informationsblatt der Vereinigung für Jüdische Studien, Berlin 2001, mit einer Einführung von M. Voigts, pp. 1-16).

Jonas in his address in Stockholm recalls his encounter with Gnosis and why he considers the Gnostic texts still relevant and meaningful:

I want to say [...] a few words about why I think that Gnosticism is really interesting, apart from the fact that so many documents happened to be discovered which somehow cry out for edition and interpretation. What is really important here? What is interesting? In other words, why should a philosopher spend his time on the interpretation of such a phenomenon? [...] Something in Gnosticism knocks at the door of our being and of our twentieth-century being in particular. Here is humanity in a crisis and in some of the radical possibilities of choices that man can make about viewing his position in the world, about his relation to himself, to the Absolute and to his mortal being. And there is certainly something in Gnosticism that helps one to understand humanity better than one would understand it if one had never known of Gnosticism. [...] To see it in this strange and even shocking form of an extreme option about the meaning of Being, the situation of man, the absolute importance of selfhood and the passionate concern with saving this selfhood from all the powers of alienation that impinge on man – to live in the company of this kind of thinking and imagery [...] is, I think, of interest not merely to the historian of religion. I still confess to a primary *philosophical* interest in the subject of Gnosticism<sup>12</sup>.

In this way Jonas explains the reason that drove him, a student of philosophy in German academy, to make Gnosis the subject of his doctoral dissertation, which was completed with Heidegger as his mentor in Freiburg in 1928. Later, in his brilliant essay on Gnosticism and modern Nihilism (1952), Jonas would expound the modernity of the ancient Gnosis and the implicit, hidden Gnosis of the modern mind<sup>13</sup>. There can be no doubt that his interest in this radical religious experience could not have emerged without the conviction that

---

<sup>12</sup> H. Jonas, *A Retrospective View*, cit., p. 121 (Jonas' italics).

<sup>13</sup> Cf. H. Jonas, *Gnosticism, Existentialism, Nihilism* (1952), in Id., *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 1970 (first ed. 1958). In this essay Jonas focuses the feelings that the Gnostic and the *Existentialphilosoph* share: strangeness to the world, solipsism, a sense of the vanity of every human thing in front of death. The difference between the Gnostic and the *Existentialphilosoph* is that for the first redemption is possible through a secret knowledge of the true God who lives beyond this world, for the second redemption is absolutely excluded from human life, condemned to meaninglessness.



philosophy deals with Being, is in search of the sense of Being and, in order to reveal this sense, has to reflect on human existence: an existence open to the world, in the grips of violent feelings as the concern for its survival, anguish of death, sense of guilt for its finitude and its inability to win its destiny. Heidegger's *Sein und Zeit* (1927)<sup>14</sup> – as Jonas himself points out in his talk – was the origin of this conviction.

### 3. The Imperative of Responsibility: *Ontology or Ethics as prima philosophia*?

The two types of religious-philosophic trends Jonas met in his youth through his reading of two types of sources – Jewish ethical metaphysics through the Bible and Jewish philosophers on one side and existential analysis through Heidegger's writings on the other – always fascinated him deeply. But it is precisely here that we find a central question for the evaluation of his thought. Actually, if one takes into consideration the facts that the first type – Jewish ethical metaphysics – makes a distinction between life and spirit, while the other – existential analysis – underlines the continuity between Being and human existence; that the first deems the unique God as transcending the world, while the second aims to discover a trace of the Divine at the bottom of human finitude itself when the existence discovers its necessary connection with the phenomena of the world; that the first connects the human mind with a transcendent ethical reality, while the second connects the human mind only with the Being that is immanent in the phenomena of the cosmos, then these two trends appear hardly compatible. According to Jonas, Heidegger remained faithful to this perspective also after his “turn”, at the end of the Twenties, from a philosophy of existence to a thinking of Being beyond the entities which are the objects of knowledge<sup>15</sup>. It seems to

---

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S. 1927.

<sup>15</sup> In his essay *Heidegger and the Theology* (H. Jonas, *Heidegger and the Theology*, «Review of Metaphysics» 18/2 (1964), pp. 207-235) Jonas explains how there is a continuity between the “existential” phase and the “post-metaphysical” phase of Heideggerian thinking: paganism as a completely immanentistic view is the character which both philosophic proposals share, notwithstanding the first still emphasizes the role of human being in the Being, although its destiny is death, and the second instead the Being whose human being at the same time is the leader and the servant, like a “shepherd”, and therefore anyway submitted to time. A secularized Gnosis, i.e. a Gnosis



me that this dual influence makes important points of Jonas' philosophy unclear and ambiguous.

Now, a consequence of this dual inspiration is the fact that the *Grundlegung*, i.e. the foundation, of ethics in the book where the author seeks to provide precisely an ethics for our technological age, *The Imperative of Responsibility*, remains uncertain, not really grounded. Certainly, it is evident that all Jonas' effort, in the six chapters of the book, is directed to elaborating an ethics that presupposes a doctrine of Being as a teleological system, in order to avoid the dualism between *Sein* and *Sollen*, the world and the I, what pertains to our knowledge of matters of fact and what pertains to the field of values. Ontology comes before ethics in order not to make ethics abstract, utopian, purely ideal. But, in section 7 of Chapter 4, an extraordinary analysis of the sight of a new-born child is offered, where ethics manifestly has primacy over ontology. This seems to introduce a break in Jonas' reasoning.

At the beginning of this section, entitled *Parent-Child Relation: The Archetype of Responsibility*, Jonas underlines how here an «object» which belongs to the world has claims to being kept in existence and to be the recipient of care so that it will be able to grow and flourish according to its nature: here what exists, a particular being, is the ground for an ethical duty – the adult becomes responsible for the infant. But, at the end of the section, Jonas adds:

The theoretical rigorist may ask: What is really and objectively “there” is a conglomeration of cells, which are conglomerations of molecules with their physicochemical transactions, which as such *plus the conditions of their continuation* can be known; but that there *ought* to be such a continuation and, therefore, somebody ought to do something for it, that does not belong to the finding and can in no manner be seen in it. Indeed not. But is it the infant who is seen here? He does not enter at all into the mathematical physicist's view, which purposely confines itself to an exceedingly filtered residue of his otherwise screened-off reality. And naturally, even the brightest visibility still requires the use of the visual faculty for which it is meant: it is to this that our “Look and you will see” is addressed<sup>16</sup>.

---

without any transcendent perspective, remains the background of both philosophical positions. Cf., about this essay, S. Bancalari, *Jonas' «Heidegger und die Theologie»*, in M. Bongardt-H. Burckhart-J.-S. Gordon-J. Nielsen-Sikora (eds.), *Hans Jonas - Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Metzler, Heidelberg 2021, pp. 176-179.

<sup>16</sup> H. Jonas, *The Imperative of Responsibility*, cit., p. 131 (Jonas' italics).

What is extremely interesting here is, first of all, Jonas' use of the word «infant» (unable to speak – *in*, negation, and *fant*, from the Latin verb *fari*) to characterize a body which is radically distinct from any other organic bodies: «infant» means a «conglomeration of cells» which potentially is a speaking being, a member of humanity, therefore is not an object or a thing, part of the world, but a subject, a Thou, a potential I. Secondly, in this passage Jonas refers to an «infant» as such, isolated from the context to which it belongs, when pointing out the commandment to take care of it: this means that the «infant» is not a member of a teleological system at all, but has an intrinsic value, is an end in itself, arises from the Being as something completely different from Being, notwithstanding its own being, the fact that it is. And, finally, the formula «Look and you will see», which Jonas introduces here, is taken from the Hebrew Bible (Gen 18:2, Josh 5:13, Chr 21:16) where it appears when the sight of something opens another dimension of reality, which is supernatural. Ethics here is not grounded on Being; on the contrary, Being somehow is only a metaphor that indicates something different from Being.

It is interesting to observe how in a single section of Jonas' *opus magnum* the two trends – Platonic Jewish metaphysics and the immanentistic philosophy of Being – that characterized his early thinking, according to his reading of two different kinds of sources, interlace their suggestions without losing their peculiarities. But they produce in it an internal tension and restlessness.

#### 4. *The first human freedom: Choice or listening to a rational commandment?*

In his writings *Immortality and Modern Temper* and *The Concept of God after Auschwitz*, which I have above recalled, Jonas tells the same myth of the creation of the world by the divine principle – a myth that he himself formulates drawing on Plato's *Timaeus* and the Lurianic *Kabbalah*. I quote some lines from the first essay:

In the beginning, for unknowable reasons, the ground of the being, or the Divine, chose to give itself over to the chance and risk and endless variety of becoming. And wholly so. [...] On this unconditional immanence the modern temper insists. [...] Not, however, in the sense of pantheistic immanence: if world and God are simply the same, the world at each moment and in each state represents his fullness, and God can neither lose nor

gain. Rather, in order that the world might be, and be for itself, God renounced his own being, divesting himself of his deity – to receive it back from the Odyssey of time weighted with the chance harvest of unforeseeable temporal experience: transfigured or possibly even disfigured by it. [...] The advent of man means the advent of knowledge and freedom, and with this supremely double-edged gift the innocence of the mere subject of self-fulfilling life has given way to the charge of responsibility under the disjunction of good and evil. To the promise and risk of this agency the divine cause, *revealed at last*, henceforth finds itself committed; and its issue trembles in the balance. [...] In this awesome impact of his deeds on God's destiny [...] lies the immortality of man<sup>17</sup>.

If we read these lines carefully we notice how God's transcendence seems to acquire different and conflicting aspects: on the one hand it arises with the choice of human beings who are free to establish their own ethical concepts, because the divine presence does not remain as such, after the annulment of God in his own creation, and therefore God's image reflects human actions. But, on the other hand, the divine transcendence reveals itself to man, because – according to Jonas – he is the only being who can understand what good and evil mean, and between them as revealed principles man has to choose in order to give a sense to his life. So we are faced with the question: does the transcendent God arise as the result of human intentions that produce some specific actions or does the transcendent God arise again together with man in order to reveal to him what is good or evil as objects of his choice? On the reply to this question depends of course what one considers primary freedom in human beings to be.

Actually, if human beings affirm their own values in time and there are no ideal ethical principles, then immortality is grounded on the choice itself because it is exactly this choice that builds the Absolute, the Divine: the possibility to choose, self-determination, becomes the first freedom in human beings. But, if human beings are the listeners to God's voice, which reveals good and evil to their spirit, then immortality is this contact with God: in this case freedom is first of all the listening to rational commandments, the autonomy of a practical reason as a divine gift which connects man with God.

---

<sup>17</sup> H. Jonas, *Immortality and the Modern Temper*, cit., pp. 125-127 (my italics).

In this case – as Kant has already noted<sup>18</sup> – freedom as autonomy is necessary to discover our capacity to choose between good and evil, i.e. freedom as spontaneity.

The two freedoms appear in both essays: both are positive, mean the affirmation of human characteristics; but the first regards the particular position of man in Being, the second his connection with a *mundus intelligibilis* formed by those of good will. So Jonas writes in *Immortality and the Modern Temper* while describing freedom as choice and eternity as the instant of fundamental decisions:

In what situation and in what forms do we encounter the eternal? When do we feel the wings of timelessness touch our heart and immortalize the now? In what manner does the absolute enter the relativities of our everyday existence? [...] In *moments of decision*, when our whole being is involved, we feel as if acting under the eyes of eternity. [...] To look in this direction for a tenable concept of immortality is in keeping with the modern temper, which we find so keenly conscious of the essential temporality of our being, of its intrinsic reference to finite situation, and so suspicious of the possibility and the very sense of endless self-persistence<sup>19</sup>.

And so he writes in the same essay, reminding all those who in our times died or suffered without any guilt because of the behaviour of others which was the reason for «the disturbance of the transcendent order» – an order of eternal laws, the ethical order, to which human beings as free agents should first of all refer:

We may discern two responsibilities of man: one in terms of worldly causality, by which the effect of his deed extends for some greater or shorter length into a future where it eventually dissipates; and a simultaneous one in terms of its impact on the eternal realm, where it never dissipates. The one, with our limited foresight and the complexity of worldly things, is much at the mercy of luck and chance; the other goes by knowable norms which, in the Bible's words, are not far from our hearts<sup>20</sup>.

In *The Concept of God after Auschwitz*, while keeping the idea that

---

<sup>18</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. von Paul Natorp, Akademie Ausgabe, cit., vol. V, p. 4.

<sup>19</sup> H. Jonas, *Immortality and the Modern Temper*, cit., pp. 119-122 (Jonas' italics).

<sup>20</sup> Ivi, p. 130.

human freedom means deciding our destiny and the destiny of God, for better and for worse, therefore the capacity to choose between different objects of the will, Jonas recalls also the other human freedom, the capacity to be a member of an invisible ethical community. He speaks here about the Jewish philosophical concept of God. According to this concept God is comprehensible and active in history as an ethical subject: He is the model and example for man who is free when he accepts the *Torah* given to him through human beings who were prophets; goodness or loving compassion is God's main attribute in his relationship with humankind. If this second concept of freedom is not maintained, human beings do not form any universality. But, notwithstanding his insistence on human finiteness, Jonas is convinced that an ethical kingdom exists.

Also this double idea of freedom – autonomy and self-determination – depends on Jonas' double inspiration, the Platonic Jewish one and the Heideggerian one (or Gnostic one, given the similarity between Heidegger's philosophy and Gnosis<sup>21</sup>): it seems that Jonas in both essays moves seamlessly from one idea of freedom to the other, although in his first important publication, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (1930)<sup>22</sup>, and also in his lectures at the New School for Social Research in 1966 and 1970 – lectures published in a posthumous edition<sup>23</sup> – he makes a distinction between freedom as free obedience to a law (typical of Stoicism and of Augustine when interpreting Paul's *Letter to the Romans* before he entered into the anti-Pelagian polemics) and freedom as a choice in the sense of a radical option, an *aut aut* (typical of the anti-Pelagian Augustin).

However, it is possible to say that in *Immortality and the Modern Temper* it is the Heideggerian or Gnostic meaning of freedom that is dominant: this is proven by the fact that here the Jewish symbol of the Book of Life (which means the eternity only of good actions) is interpreted – through the Gnostic symbol of the image-reflex of man acting in this world in another world – as the symbol of a Book where every action will be taken into account, be it good or bad<sup>24</sup>. Actually,

---

<sup>21</sup> Cf. above, notes 13 and 15.

<sup>22</sup> H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965 (first ed. 1930).

<sup>23</sup> H. Jonas, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Aragno, Torino 2010.

<sup>24</sup> H. Jonas, *Immortality and the Modern Temper*, cit., pp. 122-125.

in Jewish tradition, evil certainly exists in the world, but it is nothing in comparison with the unique God who alone has reality. By contrast, in *The Concept of God after Auschwitz* it is the Jewish symbol of the thirty-six *Zadikim*, the righteous human beings, which is strongly emphasized and leaves freedom as the ability to choose in second place.

Actually, in this last essay Jonas particularly underlines the Jewish legend of the incarnation of the transcendent ideal of justice in a few human beings, which is necessary to allow the world to subsist<sup>25</sup>, rather than the Gnostic myth of a supernatural mirror-image of the choices of those who act in the world. In Jewish Platonism the Infinite, the first point of reference for man, gives a form to the cosmos and to human beings; in Heideggerian philosophy it is the cosmos with all its different forms and with the Being as their background that is the prime and only object for human thinking. Here Jonas seems to be closer to the first direction than to the second one: his «Jewish voice» seems stronger than the voice that comes from a scholar and follower of Heideggerian thought.

.

In his *Réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* and in *Autrement qu'être* Emmanuel Levinas considers every philosophy of Being dangerous because it does not recognize human beings as having any dignity<sup>26</sup>. This is also the case when a distinction between *physis* and *logos* is introduced: here too the philosophy of Being does not recognize any real *évasion*<sup>27</sup>, reduces transcendence to immanence, eternity to time, and man to a natural or historical phenomenon.

It seems to me that this criticism of Levinas is also relevant to Jonas' philosophy when it considers the theme of life, human existence, time as its beginning. But, when following a Platonic inspiration and Jewish tradition, Jonas fully escapes this criticism. Eternity becomes in this case the first object of his thinking – but not as another.

---

<sup>25</sup> H. Jonas, *The Concept of God after Auschwitz*, cit., pp. 140-141.

<sup>26</sup> E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, «Esprit» 26 (1934), pp. 199-208 (repr. Rivage, Paris 1997); Id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Biblio Essais, Paris 1990 (first ed. 1974).

<sup>27</sup> E. Levinas, *De l'évasion*, «Recherches philosophiques» V (1935-36), pp. 373-392 (repr. Biblio Essais, Paris 1998).

er being, rather as a practical reason, a spiritual force, that is present in time.

*Sapienza Università di Roma*

[irene.kajon@fondazione.uniroma1.it](mailto:irene.kajon@fondazione.uniroma1.it)







## Tra tempo autentico e inautentico: Il corpo a corpo di Jonas con *Sein und Zeit*

di

STEFANO BANCALARI

**ABSTRACT:** *Between Authentic and Inauthentic Time: Jonas' Hand-To-Hand Combat with Sein und Zeit.* This paper aims to show the significance of the Heideggerian notion of time for Jonas' thought. In order to do so, a still unpublished *Vorlesung* on *Heidegger's Being and Time* will be examined, that Jonas held at the New School for Social Research. By a close reading of Heidegger's masterwork, Jonas introduces some new interpretative elements to the famous thesis of the Heideggerian Gnosticism and recasts the distinction between authentic and inauthentic time in a fruitful way.

**KEYWORDS:** Jonas, Heidegger, *Dasein*, (In)authenticity, Gnosticism

**ABSTRACT:** Il contributo si propone di mostrare la rilevanza del concetto heideggeriano di tempo per il pensiero di Jonas a partire da una *Vorlesung*, ancora inedita, tenuta alla New School for Social Research e dedicata a *Heidegger's Being and Time*. Nel commentare in modo puntuale l'opera maggiore di Heidegger, Jonas aggiunge elementi interpretativi nuovi alla celebre tesi sullo gnosticismo heideggeriano e rielabora in modo fecondo la distinzione tra tempo autentico e inautentico.

**Keywords:** Jonas, Heidegger, *Dasein*, (in)autenticità, gnosticismo

Una riflessione sulla nozione di “tempo” quale si configura nella filosofia di Jonas difficilmente può evitare di chiamare in causa Heidegger: non certo perché in Jonas non vi siano numerose altre influenze o aspetti di assoluta originalità, ma perché anche, e forse soprattutto, laddove la distanza critica è massima, il pensiero heideggeriano resta un punto di riferimento rispetto al quale l'ex-allievo ritiene comunque inevitabile posizionarsi. Lo attesta in modo particolarmente interessante un corso

di lezioni, ancora inedito, che lo Jonas ormai maturo tenne alla New School for Social Research sotto il titolo *Heidegger's Being and Time*<sup>1</sup>. Come spero di far emergere, questo testo non soltanto rappresenta un punto di vista privilegiato sul problema specifico degli echi heideggeriani nella concezione jonasiana della temporalità, ma aggiunge elementi molto significativi rispetto alla *vexata quaestio* del rapporto di Jonas con Heidegger in generale<sup>2</sup>. In particolare, mi propongo qui di sostenere due tesi: (1) la *Vorlesung* su *Essere e tempo* offre un'immagine di Heidegger sensibilmente diversa rispetto a quella che emerge dalla produzione edita di Jonas e (2) mette in opera una profonda rimediazione della distinzione heideggeriana tra tempo autentico e inautentico, che apre alla possibilità di una riappropriazione critica della medesima da parte dello stesso Jonas.

Come si evince dal relativo ordine degli studi della Graduate Faculty of Political and Social Science della New School<sup>3</sup>, tra il 31 gennaio e il 9 maggio del 1967, ogni martedì, dalle 18.00 alle 19.40, Jonas introduce gli studenti all'opera maggiore di Heidegger. Il corso conferma, una volta di più, il suo straordinario talento didattico: il complesso gergo heideggeriano viene sciolto con parafrasi illuminanti e mai banalmente semplificatorie; il ricorso a esempi tratti dall'esperienza quotidiana aiuta gli uditori a mettere in opera in prima persona il ribaltamento del senso comune cui Heidegger obbliga continuamente il lettore; l'ampio spazio lasciato alla discussione consente a Jonas di incalzare gli studenti, con pungolo socratico, per costringerli ad impadronirsi fino in fondo degli strumenti concettuali con cui l'analitica esistenziale viene elaborata.

Saltano però immediatamente agli occhi due elementi che sem-

<sup>1</sup> Il testo è in corso di pubblicazione, a cura di chi scrive, nell'edizione critica delle opere di Jonas (H. Jonas, *Heidegger's Being and Time*, hrsg. v. S. Bancalari, in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Band II.1/2: *Zeit und Freiheit. Über den Geist der Antike und Spätantike. Teilband II*, hrsg. v. E. Spinelli, Rombach, Baden Baden, di prossima pubblicazione). La trascrizione della *Vorlesung* è conservata presso il Philosophischer Archiv dell'Università di Costanza. Di seguito citerò direttamente dal *Nachlaß*, traducendo dall'inglese: le 119 pagine dattiloscritte vanno da HJ 1-4-6 fino a HJ 1-4-19. Ringrazio il prof. Michael Bongardt, responsabile dell'edizione critica, per avermi autorizzato a citare qui il testo ancora inedito.

<sup>2</sup> Per una presentazione sintetica ed efficace del rapporto teorico e biografico tra Jonas e Heidegger, cfr. R. Elm, *Heidegger*, in M. Bongardt et. al. (eds.), *Hans Jonas - Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, J. B. Metzler, Berlin 2021, pp. 28-34.

<sup>3</sup> Disponibile al link: [https://digitalarchives.library.newschool.edu/index.php/Detail/objects/NS050101\\_gf1966ye](https://digitalarchives.library.newschool.edu/index.php/Detail/objects/NS050101_gf1966ye) [15.07.2022].

brano rendere questo testo scarsamente utile rispetto alle questioni sollevate in apertura: innanzitutto il carattere introduttivo sembra prevalere completamente su ogni intento interpretativo o critico; in secondo luogo, il problema del tempo sembra quasi del tutto assente, tenuto conto del fatto che Jonas non tratta gran parte della seconda sezione dell'opera, ossia proprio quella dedicata a *Esserci e temporalità*. Per capire come queste evidenze, apparentemente incontestabili, fissino in realtà lo sguardo su una lettura molto superficiale del testo, è necessario un passo indietro.

Nel 1967 il confronto critico di Jonas con Heidegger si è consolidato in due pubblicazioni molto note: la conferenza del 1964 su *Heidegger e la teologia*<sup>4</sup>, che però si concentra fondamentalmente sul cosiddetto "secondo" Heidegger e che quindi non è immediatamente pertinente, e il saggio *Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo*, del 1952<sup>5</sup>, che invece costituisce lo sfondo indispensabile per far risaltare la portata innovativa della *Vorlesung*.

La tesi di questo saggio è molto nota ed è sufficiente qui ricordarne il nucleo essenziale. Jonas sostiene che la particolare fecondità dell'analitica esistenziale quale strumento di interpretazione e comprensione dell'universo concettuale dello gnosticismo non è frutto di una curiosa coincidenza, ma l'ovvia conseguenza del fatto che in realtà è l'analitica esistenziale stessa ad essere costruita su un'impalcatura teorica che è fondamentalmente gnostica:

Mi ero forse imbattuto proprio nel tipo di chiave fatta per quel tipo di serratura? Se sì, *che cosa* c'era in comune tra l'esistenzialismo e lo gnosticismo che permetteva che quest'ultimo si aprisse al tocco del primo? [...] In altre parole, le funzioni ermeneutiche sono invertite e reciproche – la serratura si cambia in chiave e la

---

<sup>4</sup> H. Jonas, *Heidegger and Theology*, ora in Id., *The Phenomenon of Life*, Northwestern University Press, Evanston 2001, pp. 235-261 (trad. it. di R. Franzini Tibaldeo, *Heidegger e la teologia*, Medusa, Milano 2004). La versione tedesca (*Heidegger und die Theologie*) è ora disponibile in Id., *Herausforderung und Profile*, Kritische Gesamtausgabe III/2, Rombach, Freiburg i. B. 2013, pp. 225-258. Per un'analisi critica della conferenza mi permetto di rimandare a S. Bancalari, *Jonas' «Heidegger und die Theologie»*, in M. Bongardt et al. (eds.), *Hans Jonas – Handbuch*, cit., pp. 176-179 e Id., *The «Great Burden» of Religion: Jonas on Heidegger's Ambivalence towards the Jewish-Christian Tradition*, «Philosophy Today» 64 (2020), pp. 173-184.

<sup>5</sup> H. Jonas, *Gnosticism, Existentialism, Nihilism*, ora in Id., *The Phenomenon of Life*, cit., pp. 211-234 (trad. it. di M. Riccati di Ceva, *Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo*, in Id., *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991, pp. 335-355).

chiave nella serratura: la lettura “esistenzialista” dello gnosticismo, giustificata dal successo ermeneutico, invita come naturale complemento alla lettura “gnostica” dell’esistenzialismo<sup>6</sup>.

Corollario decisivo di questa tesi è che la condivisione dello stesso nucleo concettuale profondo porta l’analitica esistenziale e lo gnosticismo a convergere su uno stesso, drammatico esito teorico: il nichilismo. Che il Dio creatore sia una divinità inferiore e malvagia (gnosticismo) o che sia morto (esistenzialismo), il risultato, per Jonas, non cambia: in mancanza di un’origine sensata, di un fondamento immanente o trascendente, il mondo e l’esistenza in sé perdono irrimediabilmente ogni senso e di conseguenza ogni valore.

In questo quadro complessivo, Jonas formula alcune tesi più specifiche su *Essere e tempo*, che viene definito come «il manifesto più profondo e ancora il più importante della filosofia esistenzialista»<sup>7</sup>. Il nesso generale tra esistenzialismo e gnosticismo viene individuato nella struttura fundamentalmente dualistica dell’opera: persino nella comprensione del tempo, che sembrerebbe per definizione richiedere un’articolazione ternaria tra passato, presente e futuro, il dualismo prevale in modo inequivocabile. Secondo Jonas, infatti, quel che davvero costituisce la temporalità del *Dasein* è la tensione tra passato e futuro: il dramma dell’esistenza si gioca tutto tra l’esser gettato in un mondo nel quale non si è scelto di entrare e l’anticipazione della morte. Il termine stesso *Geworfenheit*, sostiene Jonas, «è originariamente gnostico»<sup>8</sup>. Quanto al presente, esso sembra non avere alcuno spessore esistenziale in quanto definito soltanto in negativo, per opposizione rispetto alle altre due più originarie estasi temporali. Tale inconsistenza deriva direttamente dall’assenza di una trascendenza fondativa, cioè di una dimensione di eternità capace di conferire stabilità al momento attuale che altrimenti, se il tempo è l’unico orizzonte disponibile, è condannato (gnosticamente e nichilisticamente) alla dissoluzione.

Un ulteriore, e decisivo, versante del dualismo costitutivo di *Essere e tempo* è costituito dall’opposizione tra inautenticità e autenticità, anch’essa riconducibile, secondo Jonas, ad una matrice fundamentalmente gnostica. L’ideale stesso dell’autenticità, infatti, inteso come

---

<sup>6</sup> H. Jonas, *Gnosticism, Existentialism, Nihilism*, cit., pp. 212-213 (trad. it., p. 336).

<sup>7</sup> Ivi, p. 229 (trad. it., leggermente modificata, p. 350).

<sup>8</sup> *Ibidem* (trad. it., p. 349).

privilegio del singolo sull'insieme, come aspirazione all'eccezione rispetto ad un tutto organico, che inevitabilmente assume per contraccolpo una connotazione negativa, ha la sua lontana origine in quella crisi della *polis* in cui lo gnosticismo alligna.

È su questo sfondo interpretativo che le riflessioni apparentemente neutrali e didattico-introductive elaborate nel corso del 1967 acquisiscono tutto il loro peso.

Un primo elemento che balza subito agli occhi è che l'autore di *Gnosticismo, esistenzialismo, nichilismo* sembra qui tutt'altro che incline a presentare *Essere e tempo* come un testo "esistenzialista". Con l'estrema cautela di un *relata refero*, Jonas afferma: «Per anni [SZ] è stata l'opera classica di Heidegger. Heidegger era considerato un esistenzialista»<sup>9</sup>. La presa di distanza è evidente e viene confermata dal fatto che il termine «*existentialism*» (e derivati) non viene *mai* utilizzato altrove nell'intero corso.

La decisa collocazione di *Essere e tempo* fuori dalla cornice esistenzialista è conseguenza diretta della sottolineatura di alcuni tratti che hanno davvero poco a che fare con lo stile filosofico tipico dell'esistenzialismo, che non disdegna contaminazioni con quello letterario. Nel presentare la struttura dell'opera Jonas dichiara: «Quasi ogni capitolo comincia con una descrizione metodologica di come l'argomento deve essere trattato. Il senso di Heidegger per il metodo è tremendo (*tremendous*)»<sup>10</sup>. Gli studenti sono avvertiti: ogni tentativo di leggere *Essere e tempo* come un testo più suggestivo che rigoroso, più oracolare che argomentativo, più irrazionale che logico è bandito sin dal principio. È necessario, per contro, prendere immediatamente atto del fatto che

[q]ui troviamo un approccio concettuale sistematico, un discorso che procede passo dopo passo, che definisce, che usa la dialettica, che usa il metodo fenomenologico in un modo modificato, che ha lo stile della filosofia razionale nella misura in cui è un'indagine metodologica articolata in modo coerente con l'aiuto di un intero canone di concetti<sup>11</sup>.

Jonas coglie e sottolinea qui un punto tanto ovvio, in teoria, quanto, in pratica, poco scontato nell'effettiva *Heidegger-Forschung: Essere e tempo*

---

<sup>9</sup> HJ 1-4-6, 3.

<sup>10</sup> HJ 1-4-7, 1.

<sup>11</sup> HJ 1-4-6, 3-4.

è un'opera, nonostante tutto, «nonostante Husserl non vi riconobbe la sua fenomenologia»<sup>12</sup>, ancora da cima a fondo fenomenologica. Il che significa che l'allievo, a prescindere da ogni esplicita presa di distanza dal maestro, contrae *volens nolens* un debito profondo e manifesto non soltanto nei confronti di quest'ultimo, ma anche nei confronti della grande tradizione soggettivista dalla quale questi proviene e che ha il suo punto di partenza in Cartesio: «Heidegger muove da quel luogo a partire dal quale tutto il resto è dato. Per parlare in modo classico, è il *cogito*, la coscienza»<sup>13</sup>. Del tutto conseguentemente, Jonas si dimostra molto deciso nel rifiutare un'interpretazione semplicistica (e fin troppo "heideggeriana") del rapporto tra Husserl e Heidegger, che vede nel primo uno dei tanti sostenitori della teoria tradizionale della verità come *adaequatio* e nel secondo lo scopritore dell'idea totalmente nuova, e totalmente antihusserliana, della *aletheia*: istruttiva in questo senso la discussione del *paper* di uno studente che mostra di sottovalutare la continuità tra Husserl e Heidegger. Con domande sempre più incalzanti, che socraticamente smontano una per una le risposte tentate dall'interlocutore, Jonas arriva alla sua tesi: Husserl

prepara il terreno per il concetto di verità di Heidegger. Quest'ultimo non è identico a quello e Heidegger certamente non lo lascia in questa dimensione, come dire, tutta ottica e in un certo senso classica o platonica. Ma non si può affatto dire che Heidegger semplicemente rifiuti il concetto husserliano di verità<sup>14</sup>.

Come si vede, Jonas offre ottime ragioni per prendere definitivamente congedo dall'immagine di *Essere e tempo* come manifesto dell'esistenzialismo. Ma dal prosieguo dell'analisi emergono ragioni ancor più interessanti per mettere seriamente in questione l'idea di una matrice sostanzialmente gnostica sia dell'opera, in generale, sia, in particolare, della concezione della temporalità che in essa viene elaborata.

In primo luogo è da osservare che, a differenza di quanto accade nel saggio del 1952, la nozione di «gettatezza» (*Geworfenheit*), in quanto modo in cui l'esserci è il proprio passato, non viene mai ricollegata allo gnosticismo. In secondo luogo, e soprattutto, laddove lo gnosticismo viene effettivamente ed esplicitamente in questione, ciò accade per sottolineare una distanza e non un'affinità con la concezione hei-

<sup>12</sup> HJ I-4-6, 5.

<sup>13</sup> HJ I-4-6, 4.

<sup>14</sup> HJ I-4-17, 13.

deggeriana. Il contesto è quello di una esplicazione della «deiezione» (*Verfallen*), che, come noto, è quell'esistenziale che definisce l'esistenza come strutturalmente inautentica e che, sotto il profilo temporale, è il modo in cui l'esserci si apre al presente. Qui, però, Jonas non è interessato a sottolineare un'eco gnostica e la conseguente tendenza nichilistica, da ricollegare a sua volta all'impossibilità di un accesso, da parte dell'esserci, alla dimensione metatemporale dell'eternità. Il punto è un altro, e in certo senso è esattamente opposto. Jonas comincia con un'analisi approfondita del termine tedesco e della sua grammatica:

*Verfallen* vuole un oggetto indiretto al dativo – *verfallen an etwas* – a qualcosa, cosa che evidentemente non può esser resa dal termine “caduto” (*fallen*). Se si usa “caduto” si ottengono cose come “è caduto (*fallen*) nel mondo”. Come studioso di gnosticismo vedrei immediatamente in questo un'immagine gnostica. Ma non è questo quello che Heidegger dice<sup>15</sup>.

La critica alla traduzione inglese, e la riflessione sulla difficile resa del dativo, diventa lo spunto per un'affermazione che, dal punto di vista di Jonas, è particolarmente radicale. Che nel tedesco *Verfallen* sia morfologicamente contenuta l'idea del cadere è fuor di dubbio: ma quest'immagine, che di per sé sarebbe effettivamente di sapore gnostico, lungi dal chiarire il pensiero heideggeriano – secondo quell'effetto di reciproca illuminazione tra gnosticismo e analitica esistenziale per cui l'uno fungerebbe alternativamente da chiave interpretativa dell'altra – rischia di fraintenderne irrimediabilmente il senso. Heidegger, secondo quanto Jonas afferma senza possibilità di equivoco, non intende affatto interpretare l'inautenticità come degradazione e abbassamento di una sostanza originariamente destinata ad un livello superiore (pneumatico) e precipitata nei bassifondi della materia. A esser fuorviante è l'idea di qualcosa che da “fuori” cada “dentro” un mondo, come se quest'ultimo fosse esterno e solo contingentemente connesso all'esserci; mentre è del tutto chiaro che per Heidegger l'esserci è in quanto tale, e non occasionalmente, essere-nel-mondo. La grammatica del *Verfallen* è più sottile:

Egli dice *an die Welt verfallen*. Quindi non “dentro” il mondo, ma “preda del mondo”, cioè ne è divenuto prigioniero. [...] Non caduto dentro il mondo. L'esserci è sempre nel mondo. L'esserci è

---

<sup>15</sup> HJ I-4-17, I.

essere-nel-mondo. È stato *gettato* dentro il mondo – questo è il carattere del non aver scelto cosa essere, dove essere, quando essere. Il suo essere-nel-mondo non è di per sé uno stato di caduta<sup>16</sup>.

La dinamica cui la deiezione rimanda non è quella del cadere, ma quella del lasciarsi irretire, del farsi catturare dall'ente che non è conforme al modo di essere dell'esserci e che dunque non può offrire all'esserci quel senso che questi crede di trovarvi. L'esserci è sempre e comunque “nel” mondo: la deiezione è uno dei modi possibili di esserci “dentro”, quello inautentico, che consiste nell'appiattimento dell'esserci sull'ente e della temporalità sull'unica dimensione del presente, quasi che la presenza e la permanenza fossero i modi di essere nel tempo che si confanno al *Dasein*. Ma, come si vede, un'interpretazione in termini “gnostici” e dell'inautenticità e della modalità temporale che gli è propria appare inadeguata: anche l'esserci autentico è *nel* mondo e non cerca vie di fuga<sup>17</sup>.

Anche sul secondo versante della dicotomia cardine dell'analitica esistenziale, quello cioè dell'autenticità, è possibile registrare un significativo slittamento nell'interpretazione jonasiana. Per rendere intelligibile quello che è indubbiamente uno degli aspetti più controversi, fraintendibili e fraintesi dell'opera, Jonas sceglie di procedere, per dir così, per antifrasi, facendo reagire l'autenticità heideggeriana con l'ideale greco della saggezza: «Ora la mia domanda è: nella mente di Heidegger o in quella socratica, “autenticità” e “saggezza” nominano qualcosa di diverso?»<sup>18</sup>.

Jonas sottolinea che questa domanda rappresenta una certa forzatura dell'analisi heideggeriana, nella misura in cui introduce un termine estraneo, e non per caso, al lessico dell'analitica esistenziale: il riferimento alla «saggezza» è però funzionale a far emergere, per un verso, la convergenza consistente nella critica ad una concezione astratta ed esclusivamente teoretica della verità, la quale, tanto per Heidegger quanto per la tradizione inaugurata da Socrate, non è accessibile

---

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Quest'analisi, per un verso, conferma la tensione, rilevata da Fossa, tra l'idea gnostica e quella heideggeriana di gettatezza (cfr. F. Fossa, *Nihilism, Existentialism, – and Gnosticism? Reassessing the Role of the Gnostic Religion in Hans Jonas' Thought, «Philosophy and Social Criticism»* 46, 2020, pp. 64-90), ma, per altro verso, la inquadra in una cornice valutativa opposta, nella misura in cui non prelude affatto ad una reiterazione dell'accusa di nichilismo nei confronti di Heidegger.

<sup>18</sup> HJ 1-4-18, 5.



indipendentemente dal modo in cui l'essere umano conduce la propria esistenza personale. Per altro verso, proprio tale convergenza consente di rilevare con più forza la distanza, consistente nella tensione, greca e in nessun modo heideggeriana, verso l'immortalità, ossia verso una dimensione meta-temporale: «Se autentico significa questo tendere all'immortalità, Heidegger non potrebbe ritenerlo legittimo. È inautentico distogliere lo sguardo dalla finitezza del proprio essere»<sup>19</sup>. Il nesso tra esercizio filosofico e *meditatio mortis* è certamente presente anche in Socrate, ma la finalità non è l'assunzione integrale della propria finitezza come dimensione intrascendibile, ma anzi la liberazione dell'anima dalla temporalità costitutiva del corpo.

Più che quel che Jonas esplicitamente dice è però interessante registrare quel che *non* dice. Gli elementi per riproporre la critica del tratto gnostico, e dunque, nichilistico dell'autenticità heideggeriana sarebbero a questo punto pienamente disponibili: la voluta rescissione di ogni legame con l'eternità e l'assenza di ogni riferimento alla dimensione della *polis* (che pure emerge esplicitamente nel momento in cui Jonas mostra la continuità tra la saggezza platonico-socratica e quella di Aristotele<sup>20</sup>) sono esattamente gli stessi messi in evidenza e criticati come gnostici nel saggio del 1952. E invece la critica jonasiana all'autenticità si appunta qui in modo particolare su un altro aspetto:

“Autenticità” è un termine meno concreto, più generico di “saggezza”. Forse possiamo descrivere la condizione della *sophia* verso cui muove il processo socratico come uno stato di autenticità, così come i greci la concepivano, ma questo definisce l'autenticità stessa? [...] L'autenticità è un certo modo formale di essere se stessi, di non essere alienati, di non autoilludersi, ecc., che può esser trovato in modi di realizzazione del tutto inaspettati, che di per sé non offre un progetto di vita. La *sophia* offre questo progetto, che, nel caso improbabile di successo, rappresenterebbe quello più autentico. Il più risoluto essere-per-la-morte è una designazione del tutto formale della autentica condizione del *Dasein*. In altre parole non è un'ideale a cui tendere. Può darsi, anzi, che avere degli ideali sia una buona condizione per *non* essere autentici. Come facciamo a sapere cosa ne verrà fuori? «Non saranno gli ideali la regola della tua vita», ha detto Heidegger salutando l'avvento del Nazismo<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> HJ 1-4-18, 7.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> HJ 1-4-18, 9-10.

L'elemento più debole, e potenzialmente pericoloso, dell'idea stessa di "autenticità" – e la massima distanza di questa dalla "saggezza" greca – risiede nel suo carattere formale, ossia nell'incapacità di stabilire un nesso chiaro ed univoco con un concreto progetto di esistenza. Reciso ogni legame con il "bene", non vi è nulla, in questo o quell'ideale ontico di vita, che consenta di decidere del suo essere autentico o inautentico: nessun *Beruf*, nessuna professione o vocazione mondana, ha un intrinseco legame con l'autenticità; il che non soltanto svuota quest'ultima, secondo Jonas, di qualsiasi efficacia pratica, ma la espone alle peggiori (dal punto di vista etico) interpretazioni. Non è un caso che proprio il richiamo a non lasciarsi vincolare ad alcun ideale concreto trovi opportuna collocazione nel sinistro appello agli studenti tedeschi, cui Jonas allude qui, che a regole e ideali sostituisce la «realtà tedesca e la sua legge» ossia il *Führer*<sup>22</sup>.

C'è però molto di più: non soltanto Jonas, pur criticandone la possibile deriva nichilistica, non sfrutta l'idea di autenticità per smascherare il criptognosticismo di Heidegger, ma in questa stessa idea rileva un tratto dichiaratamente antignostico e degno di essere ripensato e rivalutato. Il ragionamento merita di essere ripercorso nei suoi vari momenti.

In primo luogo, Jonas rileva come, pur volendo prendere del tutto sul serio l'indicazione heideggeriana di non attribuire alla coppia deiezione/autenticità una connotazione morale o, peggio, moralistica, è però inevitabile riconoscere nella deiezione un «senso dispregiativo (*derogatory*)»<sup>23</sup>, l'indicazione di qualcosa che dovrebbe essere evitato o che quantomeno, aggiunge Jonas ironicamente, «non ci fa battere le mani»<sup>24</sup>. Il che d'altra parte non sorprende: lavorando ancora una volta finemente sulla terminologia heideggeriana, Jonas osserva come Heidegger definisca il *Verfallen* «tentatore» (*versucherisch*), non però usando il participio presente del termine tedesco (*versuchend*), ma costruendo un aggettivo «di secondo ordine»<sup>25</sup> (*versucher-isch*) che morfologicamente ha la sua radice nel «tentatore» (*Versucher*) in persona,

<sup>22</sup> Riportiamo il passo per intero: «Non dottrine e "idee" siano le regole del vostro essere. Il *Führer* stesso e soltanto è l'attuale e futura realtà tedesca e la sua legge» (M. Heidegger, *Zum Semesterbeginn* (3. November 1933), in Id., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe Bd. 16, hrsg. v. H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, pp. 184-185, p. 184).

<sup>23</sup> HJ 1-4-17, 4.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> HJ 1-4-17, 3.

quello, per intendersi, al quale Cristo oppone il suo *vade retro*. Tutto ciò rende evidente che, a dispetto della pretesa di sviluppare un'analisi fenomenologicamente pura, cioè priva di presupposti di natura contingente, Heidegger descrive di fatto le strutture di un *Dasein* che è storicamente e culturalmente determinato, e che in quanto tale eredita, *volens nolens*, alcune scelte valoriali caratteristiche di una certa tradizione:

Heidegger, con la sua idea di autenticità e di caduta e di ripresa di sé e di essere un sé autentico, è ancora nella tradizione occidentale. Non il tardo Heidegger, quello non più. [...] ma *qui*, questo è in qualche modo un Kierkegaard tradotto. E nessuno vorrà negare che Kierkegaard è uno dei più acuti rappresentanti dell'occidente, della tradizione ebraico-cristiana. Più quella socratica, perché in qualche modo vanno insieme<sup>26</sup>.

Questa affermazione è molto forte e particolarmente significativa: l'aspirazione all'autenticità, nonostante le criticità rilevate, colloca saldamente Heidegger nella *migliore* tradizione occidentale, quella cioè che risulta dalla feconda interazione tra la componente ebraico-cristiana e quella greca, in particolare socratica. Questo significa che, nonostante la differenza (pur decisiva) che separa la tensione all'eternità propria della saggezza dalla radicale finitezza temporale di cui è intessuta l'autenticità, deve esservi un elemento altrettanto decisivo che le accomuna. Jonas fa risaltare per contrasto tale elemento innanzitutto grazie al paragone con ciò che Occidente *non* è. Nel raccontare le impressioni ricevute ad un convegno su *Secularization and the Sacred* della American Society for the Study of Religion, al quale aveva appena partecipato, Jonas si dichiara colpito dalla fascinazione di diversi colleghi per un non meglio precisato "Oriente"; fascinazione che Jonas ritiene ovviamente pericolosa, perché coincide con l'aspirazione ad una fusione con un'entità transpersonale nella quale l'individualità personale si dissolve. La tradizione occidentale si trova esattamente agli antipodi, nella misura in cui pensa il soggetto come strutturalmente coinvolto in una relazione con un polo trascendente e irriducibile (comunque lo si definisca) al cospetto del quale è chiamato ad assumere in proprio la responsabilità nei confronti di se stesso e della propria esistenza. È a questa idea cardine che Heidegger, nonostante tutto, e nonostante tutti gli scarti (veri o presunti) che pretende di marcare rispetto alla tradizione da cui proviene, resta

---

<sup>26</sup> HJ 1-4-17, 6.

meritoriamente fedele con la sua nozione di “autenticità”.

È fin troppo facile sollevare un’obiezione di fondo a questa tesi jonasiana, come in effetti puntualmente fa uno studente evidentemente sorpreso nel veder riferito al pensiero di Heidegger la persistenza di un elemento trascendente e relazionale. Lo scambio di battute, più efficace di qualsiasi parafrasi, merita di essere riportato:

Jonas: Dopo tutto Heidegger è nella tradizione ebraico-cristiana e in quella aristotelica.

Domanda: Mi chiedevo, ma nella mondanizzazione della tradizione cristiana e giudaica e con l’assenza di Dio, non c’è una certa trasformazione dell’uomo che procede di pari passo? Cioè, con l’assenza di Dio non c’è una trasformazione dell’uomo che lo rimuove da questa tradizione?

Jonas: Non necessariamente. Un uomo privo di questo polo relazionale può ancora pensare in termini relazionali, sebbene il polo trascendente non sia più a sua disposizione. Può essere ancora uno che si vede come un sé che deve essere responsabile del corso ultimo della coscienza, che non si può fondere con una realtà trans-personale come quella buddhista<sup>27</sup>.

L’assenza di fatto del polo trascendente, conseguente al rifiuto metodologico heideggeriano di far ricorso filosoficamente all’idea di Dio, per quanto, come è ovvio, significativa e critica rispetto alla tradizione ebraica e cristiana, non è sufficiente a cancellare il nucleo essenziale di quest’ultima, ossia la struttura relazionale concepita come costitutiva dell’essere umano e il fatto che da tale relazione viene derivata la necessità di un’assunzione di responsabilità da parte del sé nei confronti «del corso ultimo della coscienza». L’esperienza dell’assenza o della morte di Dio non cancella la *forma mentis* relazionale di cui il *Dasein* heideggeriano porta ancora il sigillo inconfondibile. Ne risulta una situazione interpretativa due volte sorprendente.

In primo luogo, quel che viene visto normalmente come uno degli elementi più controversi dell’ontologia fondamentale, ossia la non voluta e non del tutto controllata dipendenza dell’analitica esistenziale dalla tradizione cristiana, diventa, nella lettura jonasiana, uno dei suoi punti di forza. A differenza del secondo Heidegger, che, sotto le spoglie di una concettualità apparentemente ricca di risonanze teologiche, veicola una concezione ferocemente anticristiana, l’ateismo

---

<sup>27</sup> HJ I-4-17, 4-5.

metodologico del primo Heidegger è ancora figlio di una matrice genuinamente cristiana.

In secondo luogo, Jonas disegna esattamente la stessa struttura circolare rilevata nel saggio del 1952: solo che stavolta lo scambio ermeneutico tra chiave e serratura è finalizzato a dimostrare la (felice) dipendenza di Heidegger dal cristianesimo piuttosto che quella (infelice) dallo gnosticismo:

A Marburgo Bultmann capì immediatamente quanto questo fosse utile per l'interpretazione di certi passaggi del Nuovo Testamento e c'è uno strano circolo (*strange circle*) qui. Una volta ho detto a Bultmann: «Non è così sorprendente che l'analisi di Heidegger sia così appropriata per la tua comprensione di Paolo, perché è da Paolo che originariamente deriva»<sup>28</sup>.

Questa originaria consonanza con una tradizione dalla quale, pure, Heidegger pretenderebbe di aver preso congedo fa sì che la temporalità autentica, centrata sul futuro quale estasi privilegiata rispetto alle altre due, incorpora la struttura relazionale per cui il *Dasein* è messo di fronte ad un fuori di sé – questo appunto il senso della comprensione ek-statica del tempo – che lo chiama alla sua inalienabile responsabilità. Ora, proprio su questo punto, rispetto al quale la *Vorlesung* di Jonas segnala una significativa e per molti versi inedita convergenza con l'analisi heideggeriana, si decide però della differenza sostanziale tra le due prospettive, che emerge nel momento in cui si provi a dare una fisionomia più precisa e concreta al «polo relazionale» che apre il *Dasein* alla temporalità e, di conseguenza, a tutto ciò che grazie a questa apertura è in grado di incontrare.

La risposta heideggeriana è molto netta. L'esserci vive il tempo autentico nella misura in cui si colloca nel giusto rapporto – che Heidegger definisce tecnicamente «risoluzione precorritrice» (*vorlaufende Entschlossenheit*) – alla propria morte: tra l'esserci e la morte si spalanca il futuro e in questo “spazio” (che è appunto tempo) ha luogo la possibilità dell'incontro con il mondo e con gli enti intramondani.

Pur tenendo fermo l'intento sostanzialmente didattico del corso, Jonas non manca di marcare la propria distanza critica rispetto a questa posizione heideggeriana. In particolare, sono due gli aspetti che vengono messi in questione con più forza.

---

<sup>28</sup> HJ 1-4-17, 6-7.

Il primo riguarda la legittimità di attribuire al *Dasein*, così come Heidegger lo pensa e lo descrive, la possibilità di morire. Jonas insiste molto sul fatto che il tema della morte viene introdotto in *Essere e tempo* esclusivamente a partire da un'esigenza di carattere logico e metodologico: quella della «totalità» (*Ganzheit*). In sostanza è soltanto perché l'analisi deve essere completa, deve considerare l'esserci da tutti i punti di vista, nell'intero delle sue possibilità d'esistenza, che il problema della morte richiede di essere affrontato. Il che, secondo Jonas, è un'evidente forzatura dei fenomeni che deriva da un pesante residuo idealistico che grava sull'intera opera: il *Dasein* resta fondamentalmente un soggetto a partire dal quale si costituisce il significato di tutto ciò che è e il mondo, ossia la totalità di rimandi della significatività non è nient'altro che ciò che ha senso per il *Dasein*. Quest'ultimo è dunque un *unicum* che si staglia solitario sullo sfondo di una natura compresa, in senso sostanzialmente cartesiano, come indifferente e statico insieme di oggetti. Il che comporta la sistematica rimozione di una «brutale questione ontica»: «l'intera natura corporea»<sup>29</sup>. Jonas menziona qui esplicitamente la critica di Marx agli idealisti, ma è chiaro che questa sottolineatura della carenza heideggeriana nel comprendere l'elemento vivente e «animale» del *Dasein* è frutto di quella «biologia filosofica» che Jonas era venuto elaborando fin dalla metà degli anni Quaranta<sup>30</sup> e che aveva presentato in forma organica l'anno precedente nella raccolta *The Phenomenon of Life*. Il rifiuto di prendere in considerazione il metabolismo, quale modo di essere decisivo del vivente, impedisce a Heidegger di tener conto di alcuni fenomeni che pure sono relevantissimi per l'esistenza, primo fra tutti quello dell'alimentazione. Per quanto macroscopica sia una tale omissione, stando a *Essere e tempo* il *Dasein* non mangia, come se il mangiare non fosse uno dei modi in cui esso deve occuparsi del proprio essere, e nemmeno si riproduce: più in generale, il *Dasein* non sembra essere un organismo né – per riprendere la bella definizione jonasiana – una «creatura bisognosa»<sup>31</sup>. Ma questa è in realtà una cortina ideologica che copre quella che è la reale situazione dell'essere umano:

L'universo è così grande e noi – il nostro essere fisico – è una

<sup>29</sup> HJ I-4-10, 6.

<sup>30</sup> Cfr. H. Jonas, *Lehrbriefe*, in Id., *Erinnerungen*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. 2003, pp. 348-383.

<sup>31</sup> HJ I-4-10, 6.

cosa così fragile e debole, che va in pezzi così facilmente. Ma Heidegger non parla mai della questione da questo punto di vista, non c'è una parola sul fatto che siamo così vulnerabili. La nostra vulnerabilità fisica non è mai menzionata<sup>32</sup>.

È questo silenzio completo sulla vulnerabilità che rende filosoficamente illegittima l'introduzione del tema della morte in *Essere e tempo* e che dunque rischia di rendere la temporalità del *Dasein* del tutto virtuale.

La seconda critica al modo in cui Heidegger concepisce il «polo relazionale» rispetto a cui il *Dasein* definisce se stesso riguarda quello che è sempre stato uno dei punti più dibattuti nella ricezione di *Essere e tempo*, ovvero l'incapacità di collocare in modo convincente l'«essere-con» (*Mitsein*) nell'insieme degli esistenziali, sviluppando fino in fondo la responsabilità implicita nella nozione di autenticità.

Come è noto, Heidegger vede nel *Mitsein*, cioè nell'apertura del *Dasein* agli altri, un esistenziale del tutto specifico e irriducibile rispetto al rapporto che intrattiene con le cose: un conto è il «prendersi cura» (*Besorgen*) degli enti intramondani, un conto è l'«aver cura» (*Fürsorge*) nei confronti dei propri simili. Jonas sottolinea in modo deciso, esplicitando quanto in Heidegger resta talvolta implicito, il profondo intreccio tra questi due tipi di apertura: il mondo come totalità dei rimandi della significatività non arriverebbe mai a costituirsi senza il linguaggio, dunque non potrebbe esser tale se non fosse già sempre articolato e condiviso in virtù appunto dell'essere-con. Sfiando uno dei punti più delicati e controversi della trattazione heideggeriana, Jonas ricorda dunque che l'ordine espositivo, per cui l'analisi del rapporto con gli utilizzabili (nel terzo capitolo di *Essere e tempo*) precede quella relativa al *Mitsein* (nel quarto), non è, stando a quanto afferma Heidegger, «necessario»<sup>33</sup>, non è cioè dettato da un'esigenza metodologica o da un rapporto di fondazione tra l'uno e l'altro esistenziale; ne consegue che, almeno in linea di principio, la descrizione avrebbe potuto procedere all'inverso. L'essere-con non è in alcun modo derivato dal rapporto con gli enti intramondani e anzi si radica nel cuore stesso del rapporto del *Dasein* con il suo essere: se perciò la significatività del mondo rimanda in ultima analisi al *Dasein*, che esiste «in vista di se stesso», allo stesso titolo si deve poter affermare – e Heidegger lo afferma esplicitamente – che il *Dasein* è «essenzialmente in vista di

---

<sup>32</sup> HJ I-4-19, 14.

<sup>33</sup> HJ I-4-13, 1.



altri»<sup>34</sup>. Il fatto è che, nonostante ogni esplicita intenzione heideggeriana, tener ferme entrambe queste affermazioni sembra quasi configurare una contraddizione in termini. Allo studente che lo fa notare, Jonas non può che riconoscere senza riserve la difficoltà: inevitabilmente Heidegger finisce con l'attribuire un primato all'essere proprio ed «è molto difficile derivare da una cura ultima (*ultimate concern*) relativa a se stessi una cura ultima relativa agli altri e Heidegger non l'ha spiegato in modo soddisfacente»<sup>35</sup>. Jonas non esclude del tutto la possibilità di ricavare da *Sein und Zeit*, e dall'idea di autenticità su cui esso in ultima analisi si fonda, un'«etica altruistica»<sup>36</sup>, che preveda al limite anche la possibilità di sacrificarsi per qualcun altro, ma certo ritiene l'operazione piuttosto difficoltosa. Il modo in cui la questione del *Mitsein* si sviluppa in *Essere e tempo* ne è una conferma.

Gran parte delle analisi che Heidegger dedica al tema del rapporto dell'esserci con i suoi simili è costituita dalla descrizione del fenomeno del Si (*Man*), il concetto chiave dell'inautenticità. Ora, Jonas, per le ragioni viste, non è affatto in disaccordo con l'appassionata critica heideggeriana al modo in cui il *Dasein* si sgrava dalla responsabilità individuale abbandonando il proprio sé e lasciandolo dissolvere in un'entità indistinta che decide senza assumersi il peso di alcuna decisione. Il problema è che Heidegger, pur prevedendo in linea teorica la possibilità di una relazione autentica con gli altri, sembra negarla di fatto: concentrarsi esclusivamente sulla forma degenerata del «discorso» (*Rede*), cioè sulla «chiacchiera» (*Gerede*), per esempio, significa non contemplare una serie di possibilità tipiche del nostro essere insieme quotidiano, come quelle di un dialogo tra amici o, più semplicemente, dell'incontro con qualcuno cui si chiedono notizie della famiglia «con reale interesse»: «La predominanza del Si è decisiva nel discorso ozioso [...] ma certamente per gran parte delle nostre giornate succede qualcos'altro»<sup>37</sup>. Questa mancanza di fatto della «relazione Io-Tu» viene in un certo senso elevata a principio nel momento in cui l'autenticità viene legata ad un essere-per-la-morte, che è essenzialmente ed esclusivamente mio. Le due critiche jonasiane si saldano qui l'una all'altra ed è molto significativo che sia

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1967, p. 123 (trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, nuova edizione a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2009, p. 154).

<sup>35</sup> HJ 1-4-13, 4.

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

<sup>37</sup> HJ 1-4-16, 6-7.



proprio su questa questione che si giochino le ultime, vivacissime, battute della *Vorlesung*.

Nel contestare che l'autenticità sia guadagnata esclusivamente come precorrimiento della morte propria, Jonas si chiede se, per contro, una madre non sia davvero autentica quando è posta di fronte alla possibilità della morte del figlio. Di fronte allo studente che tenta di difendere il primato heideggeriano dell'«in vista di sé» sostenendo che in realtà l'angoscia della madre nei confronti della possibile morte del figlio è una indiretta sottolineatura della possibilità della morte propria, Jonas conclude con una battuta fulminante che restituisce, nel tono prima ancora che nei contenuti, tutta la distanza jonasiana dalle forzature cui può arrivare una teoria che fa astrazione dalle concrete relazioni interpersonali e dalla responsabilità che da queste derivano: «Andiamo, Mr. Colburn, andiamo. La filosofia è stata troppo a lungo nelle mani degli uomini se queste cose possono essere dette seriamente. Troppo a lungo!»<sup>38</sup>.

Pensare seriamente il tempo, per Jonas, vuol dire restituire carne e sangue al polo relazionale grazie al quale soltanto il futuro può aprirsi: il futuro autentico di una madre non è la sua propria possibilità di morire, ma il figlio.

*Sapienza Università di Roma*  
[stefano.bancalari@uniroma1.it](mailto:stefano.bancalari@uniroma1.it)

---

<sup>38</sup> HJ 1-4-19, 17.





## Sulla possibilità del futuro: Hans Jonas e Günther Anders

di

VALLORI RASINI

**ABSTRACT:** *On the Possibility of the Future: Günther Anders and Hans Jonas.* This essay deals with the concept of the future in the thought of Hans Jonas and Günther Anders, two philosophers of the same age, with a similar education in many ways and forced to live the dramatic experience of exile. For both of them the dimension of the future has a strong existential declination supported by a precise ‘moral instance’; but there are significant differences between their elaborations. According to Jonas, the future is in the possibility of being (up to its negation in fact) and his ethics of responsibility is intended precisely to consolidate the possibility of the future and nurture the hope of the persistence of an acceptable condition for human beings. On the contrary, Anders does not speak to us of a possible future, but of the impossibility of the future, which is already denied by ongoing technological activity. The responsibility of human beings is the means by which they can bear the impossibility of the future, persisting in the present. Anders claims that the concept of hope is dangerous in itself: it encourages inaction and the risk of immorality.

**KEYWORDS:** Hans Jonas, Günther Anders, Future, Technological development, Human condition

**ABSTRACT:** Il saggio si occupa della dimensione del futuro nel pensiero di Hans Jonas e di Günther Anders, filosofi in reciproco rapporto di amicizia e dalla formazione per molti aspetti affine. Per entrambi, la dimensione del futuro ha una forte connotazione esistenziale sostenuta da una precisa istanza morale; tra le loro posizioni sussistono sorprendenti convergenze, ma anche significative divergenze. Secondo Jonas, il futuro è nella possibilità di essere (fino a una negazione di fatto) e la sua etica della responsabilità mira precisamente a consolidare la possibilità del futuro e ad alimentare la speranza nella persistenza di una condizione accettabile per gli esseri umani. Al contrario, Anders non ci parla di un futuro possibile, ma dell'impossibilità del futuro, già negato dall'attività tecnologica

in corso. La responsabilità rappresenta il mezzo con cui si rende possibile sopportare l'impossibilità del futuro, persistendo nel presente. Anders considera il concetto di speranza in se stesso pericoloso: incoraggia l'inazione e l'immoralità.

KEYWORDS: Hans Jonas, Günther Anders, futuro, sviluppo tecnologico, condizione umana

### I. *La responsabilità a garanzia della possibilità del futuro: Hans Jonas*

Come noto, dopo anni dedicati allo studio del pensiero gnostico e una prima svolta che lo conduce verso la filosofia teoretica della natura e del vivente<sup>1</sup>, Jonas elabora una concezione etica al cui centro è l'idea di un cambiamento epocale al quale deve corrispondere una equivalente trasformazione normativa. La cosiddetta "era della tecnica", che si è imposta a livello globale a partire dal secondo dopoguerra, ci costringe a un'attenta riconsiderazione delle possibilità e degli effetti delle norme etiche elaborate dalla filosofia occidentale, proprio a causa delle profonde trasformazioni recentemente intervenute nelle relazioni tra l'essere umano e il mondo. Nel suo *Das Prinzip Verantwortung*, uscito nel 1979 – il cui contenuto essenziale viene anticipato negli anni immediatamente precedenti durante alcune occasioni pubbliche e in brevi saggi preparatori<sup>2</sup> – Jonas avanza una precisa istanza morale: la necessità di affermare un principio di responsabilità adeguato all'era nella quale stiamo vivendo e che presenti caratteristiche particolari.

La richiesta è motivata dalla presunta inefficacia delle etiche tradizionali, vale a dire dalla perdita di validità dell'insieme delle teorie morali elaborate nel passato (recente o remoto), alla luce delle

<sup>1</sup> Sullo sviluppo del pensiero di Hans Jonas e le sue diverse fasi, la letteratura è assai vasta, anche in lingua italiana. Ci limitiamo quindi a rinviare alle principali testimonianze di Jonas stesso: H. Jonas, *Scienza come esperienza personale*, trad. it. di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 1992; Id., *Memorie*, trad. it. di P. Severi, il Melangolo, Genova 2008.

<sup>2</sup> Si veda ad esempio il primo saggio della raccolta H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad. it. di G. Bettini, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 2001; il saggio, che porta il titolo *Tecnologia e responsabilità. Riflessioni sui nuovi compiti dell'etica* (ivi, pp. 41-63), ripropone il testo di una conferenza tenuta nel settembre del 1972 e pubblicata dapprima in un volume di atti del convegno e successivamente in «Social Research» 15 (1973), pp. 31-54.

condizioni mondane attuali. Per cominciare, secondo Jonas le etiche del passato hanno come fondamento comune il presupposto della contemporaneità dei loro fruitori; le regole morali cioè riguardano chi vive nello stesso arco temporale e condivide uno stato o una condizione esistenziale. Sino a ora, l'etica ha avuto a che fare con il "qui e ora":

il bene o il male, di cui doveva occuparsi l'agire, si manifestava nell'azione, nella *prassi* stessa oppure nella sua portata immediata e non era oggetto di pianificazione a distanza. Questa prossimità dei fini valeva per il tempo come per lo spazio. Il campo effettivo dell'azione era ristretto, il lasso di tempo per la previsione, la determinazione dei fini e l'imputazione di responsabilità era breve, il controllo sulle circostanze limitato. Il comportamento giusto aveva i suoi criteri diretti e il suo compimento quasi immediato<sup>3</sup>.

Per quanto diversi tra loro, gli imperativi e le massime delle etiche tradizionali si rivolgono ad attori del presente, a viventi di un frangente temporale a cui coappartengono e in cui per lo più sono reciprocamente prossimi, anche spazialmente. Essi hanno inoltre un forte carattere antropocentrico, trattandosi per lo più di precetti che regolano la condotta di esseri umani verso altri esseri umani, e generalmente sono fondati su precisi presupposti, come quello della costanza dell'essenza umana (considerata immodificabile dalla tecnica) o quello della neutralità della tecnica rispetto all'agire morale (giacché nel passato essa non produceva danni consistenti al sistema della natura e manteneva la funzione di mezzo tramite il quale soddisfare le necessità umane).

L'avvento dell'era tecnologica ha prodotto una trasformazione profonda nei rapporti col mondo e nelle condizioni di esistenza: la portata dell'agire umano è aumentata a dismisura, rendendo vulnerabile la natura nel suo complesso e mettendo in discussione l'effettiva inviolabilità della natura umana; di conseguenza – sostiene Jonas – si rende necessaria un'etica di tipo nuovo:

La tecnica moderna ha introdotto azioni, oggetti e conseguen-

---

<sup>3</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990, p. 8 (ed. or. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, [1979]).

ze di dimensioni così nuove che l'ambito dell'etica tradizionale non è più in grado di abbracciarli. [...] Certo, le antiche norme dell'etica del "prossimo" – le norme di giustizia, misericordia, onestà ecc. – continuano a essere valide, nella loro intrinseca immediatezza, per la sfera più prossima, quotidiana, dell'interazione umana. Ma questa sfera è oscurata dal crescere di quella dell'agire collettivo, nella quale l'attore, l'azione e l'effetto non sono più gli stessi: ed essa, a causa dell'enormità delle sue forze, impone all'etica una nuova dimensione della responsabilità, mai prima immaginata<sup>4</sup>.

Il quadro complessivo delle condizioni attuali rende dunque insufficienti le etiche tradizionali, che peraltro parevano non aver bisogno di sapere teoretico<sup>5</sup>. La nuova situazione richiede, al contrario, di ottenere approfondite conoscenze sullo stato reale delle cose e un aggiornamento frequente dei dati, proprio in relazione alla velocità dei continui interventi tecnologici che si ripercuotono sulle dinamiche sociali ed esistenziali. Ciò premesso, anche il comportamento dell'uomo dovrà seguire regole morali differenti, in grado di coprire un orizzonte "ultrantropologico", contemplare gli effetti delle nuove trasformazioni non solo sugli altri esseri umani, ma su tutti i viventi e sull'intera natura, e non soltanto nell'attualità del qui e ora, ma in una ampia proiezione spaziotemporale rivolta al futuro.

Il futuro è chiamato in causa come dimensione minacciata, in pericolo, a rischio di "non-essere"; rappresenta un "non-ancora" che potrebbe "non-essere-mai". Per questo motivo il futuro deve essere fatto oggetto di valutazione e di trattazione etica. Questa dimensione – dice Jonas – è da proteggere, da preservare; perché attualmente è solo "in potenza" di essere. Si tratta insomma di conservare questa possibilità di essere, scongiurando il suo annullamento.

È importante precisare come Jonas non si riferisca al futuro pensandolo come era temporale, cioè come porzione cronologica che sulla linea del tempo segue il presente nella forma del "poi". Un qualche "poi", rispetto all'oggi, può comunque darsi, indipendentemente dalle condizioni fattuali che vi si potrebbero presentare. Ciò che è in gioco è invece il "futuro di", vale a dire il futuro come dimensione esistenziale dell'essere umano e del mondo. Ne va infatti della loro sopravvivenza ed eventualmente della qualità del loro "continuare

---

<sup>4</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 10.

<sup>5</sup> Si veda ivi, p. 9.

a essere”; una qualità forse non migliore di quella attuale, ma che dovrà essere quantomeno non peggiore.

In base dunque alla valutazione delle condizioni attuali, e alla possibilità di effettuare una serie di calcoli e previsioni, il futuro (come “futuro di”) viene presentificato, vale a dire richiamato nell’adesso e analizzato nel suo “poter essere”. Questa presentificazione del futuro e la correlata costruzione di ipotesi che tengano conto delle sostanziali trasformazioni del potere della tecnica si affidano a un atto immaginativo, a una «*speculative Phantasia*»<sup>6</sup> che – è opportuno sottolinearlo sin da ora – richiama molto da vicino lo “strumento” cardine proposto da Anders per affrontare la grave situazione antropologica e sociale della contemporaneità<sup>7</sup>. Non si tratta del semplice ricorso a calcoli tecnici e alle ipotesi di una «futurolgia comparata», che si profila comunque come utile «scienza delle previsioni ipotetiche»<sup>8</sup>, ma dell’appello a una vera e propria facoltà – l’immaginazione, appunto – la quale, avvalendosi del sapere predittivo reso disponibile da quella scienza, può costituire un’arma decisiva. Nel sistema etico concepito da Jonas, essa addirittura determina il fondamento dell’obbligazione pratica che deve vincolare l’umanità odierna:

Il fatto che in avvenire debba esistere un mondo simile – un mondo adatto a essere abitato dall’uomo – e che debba essere abitato in qualunque futuro da un’umanità degna di questo nome, sarà senza esitazione riconosciuto come assioma generale o come persuasivo auspicio dell’immaginazione speculativa<sup>9</sup>.

Questa facoltà poggia sulla dimensione sensibile ed emozionale, su una dimensione dichiaratamente “extrarazionale”. Jonas chiarisce a più riprese come, in ambito etico, si possa – e anzi si debba – rinunciare all’autonomia della ragione di kantiana memoria e come la speculazione sul dover essere debba senz’altro agganciarsi alla sensibilità: è solo grazie alla «affezione del nostro sentire» che si rende

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 15 (ed. or. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, cit., p. 33).

<sup>7</sup> Si veda la seconda parte del presente saggio, dove ci si soffermerà su immaginazione e sentimento nel pensiero di G. Anders.

<sup>8</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 34.

<sup>9</sup> Ivi, p. 15. Su questa persuasività Jonas non si dilunga; si limita a paragonarla alla persuasività (peraltro discutibile) di un altro enunciato “indimostrabile”, quello secondo il quale l’esistenza di un mondo qualsiasi è preferibile alla non esistenza di un qualunque mondo, rimandando la questione alle speculazioni sull’essere.

possibile affermare il principio di responsabilità<sup>10</sup>.

All'immaginazione speculativa è dunque affidato il compito di acquisire – come per un “dovere preliminare” – l’idea degli effetti a lungo termine dell’azione umana attuale e la conseguente mobilitazione di un “sentimento adeguato” all’immaginato. E qui entra in gioco l’«euristica della paura»<sup>11</sup>, vale a dire la funzione metodologica del sentimento – di un preciso sentimento – che orienta verso una decisione. Il sentimento della paura, che accompagna la minaccia di una situazione apocalittica – prospettata, come vedremo, anche da Anders –, precede il sapere razionale e “insegna”, con immediatezza ed efficacia, il valore di ciò che è attualmente minacciato. La semplice presentificazione immaginativa della devastazione riesce a produrre un “rivolgimento emotivo”<sup>12</sup> di grande impatto, poiché la percezione del negativo ha la maggiore forza persuasiva, una forza imponente, imparagonabile a quella di qualunque buona constatazione. Spiega Jonas:

è naturale che la percezione del *malum* ci riesca infinitamente più facile della conoscenza del *bonum*; essa è più immediata, più plausibile, molto meno esposta a divergenze di opinione e soprattutto non intenzionale. La pura e semplice presenza del male ci impone tale percezione, mentre il bene può passare inosservato e, senza l’ausilio di una riflessione (per la quale dobbiamo avere un motivo particolare), può non essere riconosciuto. Non abbiamo incertezze a proposito del male, se lo subiamo, a proposito del bene invece acquistiamo certezze per lo più soltanto attraverso l’esperienza del suo contrario<sup>13</sup>.

Il bene e il buono vengono dunque messi in luce assai meglio dal prospettarsi della loro antitesi (ma il principio della “evidenza del contrario” vale solo in una precisa direzione). Naturalmente questo è un presupposto, peraltro agganciato al buon senso popolare: «sap-

<sup>10</sup> Ivi, p. 114; la responsabilità è considerata un sentimento a tutti gli effetti; sull’importanza dei sentimenti, cfr. H. Jonas, *Sull’orlo dell’abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, trad. it. di P. Becchi, Einaudi, Torino 2000, p. 27.

<sup>11</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 34 s. (ma anche ivi, p. 3); al 1981 risale un’intervista raccolta in H. Jonas, *Sull’orlo dell’abisso*, cit., pp. 82-89, dal titolo *Il dovere della paura*, a sottolineare non solo l’utilità ma la necessità della paura.

<sup>12</sup> La versione italiana riporta «turbamento emotivo» (H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 35); ma l’edizione tedesca dice «*Auflehnung des Gefühls*» (H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, cit., p. 63), che ci sembra resa meglio con “rivolgimento emotivo”.

<sup>13</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 35.



priamo molto meglio ciò che non vogliamo – dice Jonas – che ciò che vogliamo»<sup>14</sup>; ne segue, sul piano filosofico e morale, che sia preferibile consultare ciò che temiamo piuttosto che ciò che desideriamo, per capire e avere chiaro cosa apprezziamo veramente.

Accanto a questo presupposto se ne trova un altro, che ci pare opportuno esplicitare. Ad apprezzare il bene e il buono sono gli esseri umani; coglie il bene chi è in grado di valutare la vivibilità delle future condizioni del mondo, ipotizzabili mediante l'immaginazione speculativa. L'uomo è il soggetto intorno al quale si organizzano tanto il sapere quanto il dovere: l'essere umano stabilisce cosa sia bene e lo stabilisce anzitutto "per" se stesso. Il potere di convinzione attribuito all'immaginazione speculativa e al sentimento di paura è radicato nella valutazione del destino umano:

soltanto il previsto *stravolgimento dell'uomo* [precisa Jonas] ci aiuta a formulare il relativo *concetto di umanità* da salvaguardare; abbiamo bisogno della *minaccia dell'identità umana* [...] per accertarci angosciati della *reale identità dell'uomo*<sup>15</sup>.

È chiaro allora che la prospettiva etica di Jonas rimane perfettamente antropocentrica, vale a dire finalizzata anzitutto all'ottenimento del bene per l'essere umano. Certo, Jonas ha il merito di avere aperto l'orizzonte delle considerazioni morali legando strettamente alle vicende umane le trasformazioni della natura, portando l'attenzione sulla necessità di valutare i molteplici rivolgimenti indotti dallo sviluppo tecnologico e sulle ripercussioni interne ai regni vegetale e animale. Ma quella tra il genere umano e la natura è sostanzialmente una «solidarietà di interesse» – come recita espressamente il titolo di un paragrafo di *Il principio responsabilità* – e al primo posto, in quanto soggetto e oggetto della nuova etica, continua a sedere l'essere umano, con la sua autocoscienza e la sua "dignità" alla sopravvivenza: «il futuro dell'umanità costituisce il primo dovere del comportamento umano collettivo»<sup>16</sup> – dice Jonas espressamente –, il resto viene come conseguenza e corollario.

Ma torniamo alla «euristica della paura». Sembra trattarsi di un principio che soccorre l'etica come rimedio "al limite"; un principio

---

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

<sup>15</sup> *Ibidem* (corsivi modificati).

<sup>16</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. II e p. 175.

che interviene a scuotere gli animi dinanzi a una sorta di sopore generale, alla incapacità da parte del genere umano di vedere con chiarezza l'andamento delle cose o, peggio, alla falsa credenza nella possibilità di un "progresso" infinito. Ci sarebbe da interrogarsi sul perché di questo atteggiamento umano, e di fatto diversi pensatori contemporanei hanno cercato, direttamente o indirettamente, di affrontare il quesito<sup>17</sup>; Jonas si limita a rilevare determinate tendenze dell'umanità, insistendo su alcuni dati di fatto e sull'urgenza di una soluzione alle loro conseguenze negative. Le previsioni catastrofiche paventate dalla facoltà immaginativa possono muovere l'animo umano e, auspicabilmente, determinare all'azione: «che il terrore ottenga con la forza ciò che la ragione non ha ottenuto – afferma –. Ripongo una certa speranza paradossale nel potenziale educativo delle catastrofi»<sup>18</sup>.

La presentificazione del futuro e l'idea dell'eventualità di una situazione apocalittica sono dunque funzionali alla conservazione di una condizione dignitosa per l'umanità, in virtù del fatto che la catastrofe ipotizzabile può ancora essere scongiurata. Il futuro al quale si richiama Jonas permane così nella possibilità di essere (questa possibilità cesserebbe solo nella eventualità di una sua negazione di fatto, che allo stato attuale non si dà); e l'etica della responsabilità ha esattamente il compito di garantirlo. Essa è il mezzo per la realizzazione di un futuro diverso da quello negativamente prospettato da immaginazione e paura, e a ben guardare appare sostenuto da una visione di fondo intrisa di speranza. Benché infatti Jonas sostenga la necessità di non contare (semplicemente o principalmente) sulla «speranza», ma di rispondere a un preciso «dovere» – «il dovere di non abbandonarsi alla rassegnazione»<sup>19</sup> –, rimane tuttavia evidente l'afflato ottimistico che pervade il suo principio di responsabilità e la fiduciosa aspettativa di un futuro.

<sup>17</sup> A titolo esemplificativo, si pensi al breve saggio di B. Russell, *Icaro o il futuro della scienza*, in J. B. S. Haldane-B. Russell (eds.), *Dedalo o la scienza e il futuro. Icaro o il futuro della scienza*, a cura di M. Nacci, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 41-66. Ma anche il lavoro di G. Anders, come vedremo, affronta direttamente questa questione.

<sup>18</sup> H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso*, cit., p. 8. Inoltre Id., *Il principio responsabilità*, cit., pp. 148-151.

<sup>19</sup> H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso*, cit., p. 34 (ma anche ivi, p. 17); questo afflato ottimistico gli deriva presumibilmente dalla profonda ispirazione religiosa e dalla prospettiva eternalistica del suo pensiero.

## 2. La responsabilità di capire di avere perso il futuro: Günther Anders

Günther Anders (nato Stern) è forse non altrettanto noto di Jonas, quanto meno negli ambienti accademici. Se inizialmente a metterlo in difficoltà nei confronti dell'accademia contribuirono alcune vicissitudini giovanili e il particolare momento storico<sup>20</sup>, in seguito la lontananza dai luoghi "ufficiali" del sapere erudito divenne una scelta precisa<sup>21</sup>, sostenuta da una solida impostazione metodologica – la cosiddetta «filosofia d'occasione» –, perseguita mediante canali comunicativi diretti e popolari e realizzata anche con l'impiego di forme letterarie poco consuete per la comunicazione filosofica, come la novella o il romanzo<sup>22</sup>. Ma provenienza culturale e percorso formativo lo rendono assai prossimo a Jonas (minore di Anders di un solo anno). Figlio di noti psicologi ebrei assimilati – William e Clara Stern –, Anders studia con alcuni dei maggiori filosofi del tempo, laureandosi con Husserl nel 1923. Nel 1921 aveva conosciuto Jonas a Friburgo, ma non si era stabilito tra loro alcun rapporto; lo incrocerà di nuovo a Marburgo dove, nel 1925, frequenterà insieme a lui un corso di Heidegger in cui incontrerà Hannah Arendt, sua futura moglie e in certo senso "mediatrice" nel rapporto con Jonas<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Nel 1930 Anders deve interrompere la sua *Habilitationschrift* in filosofia della musica a causa del giudizio sfavorevole di Adorno; l'idea di riprendere il lavoro scegliendo un argomento diverso viene poi ostacolata dall'avvento del nazionalsocialismo e dall'esilio.

<sup>21</sup> Negli anni Cinquanta, rientrato in Europa dopo l'esilio americano, Anders rifiuta una cattedra all'Università di Halle e una alla Freie Universität di Berlino.

<sup>22</sup> Sulla «filosofia d'occasione» si veda G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 43 ss. Le narrazioni letterarie di Anders sono molteplici; qui ci limitiamo a ricordare un paio di pubblicazioni facilmente reperibili anche in lingua italiana: G. Anders, *Lo sguardo dalla torre*, a cura di D. Colombo, Mimesis, Milano 2012; Id., *La catacomba molussica*, trad. it. di A. Mantovani, Lupetti, Milano 2010.

<sup>23</sup> Per diversi motivi, pare più corretto dire che Anders e Jonas erano entrambi legati ad Arendt, piuttosto che fossero realmente legati tra loro. Gli accenni di Jonas ad Anders nelle sue memorie sono estremamente cursivi; inoltre – soprattutto quando è in gioco la relazione di Anders con Arendt – Jonas tratteggia l'immagine di un Anders egocentrico, che non esita a definire «ambizioso e vanesio» (H. Jonas, *Memorie*, cit., p. 230). Da altre fonti sappiamo, al contrario, che Arendt lo amava per il carattere «dolce e gentile» (E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, trad. it. di D. Mezzacapa, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 110) e che Anders nutriva per Arendt profonda stima e rispetto (peraltro testimoniati dai car-

Nel primo volume dell'opera *Die Antiquiertheit des Menschen*, pubblicato nel 1956, sono raccolte diverse riflessioni sulla questione della tecnica assai simili a quelle proposte da Jonas, ma cronologicamente precedenti di molti anni<sup>24</sup>. Vi si considera la condizione attuale dell'essere umano, una condizione – riassunta nel termine “obsolescenza” – specchio delle profonde trasformazioni occorse nel mondo e determinate dallo sviluppo tecnologico. Non diversamente da Jonas, Anders avanza una precisa e urgente istanza morale: la necessità di un recupero dell'umanità dell'uomo nell'era della tecnica.

Dopo una svolta intellettuale che lo aveva allontanato dall'impostazione teoretica della corrente tedesca dell'Antropologia filosofica<sup>25</sup>, Anders continua a occuparsi di questioni antropologiche spostando la sua attenzione dall'indagine sulla “natura umana” a quella sulla condizione concreta in cui gli uomini contemporanei, nell'Occidente del Novecento, si confrontano con le loro produzioni. Fare antropologia filosofica negli anni del secondo dopoguerra significa, per Anders, esaminare un preciso mutamento di posizione e la nuova relazione sussistente tra uomo e tecnica. L'immagine di un Prometeo orgoglioso e capace, nella quale l'umanità si è rispecchiata per secoli, pare infatti avere subito un singolare rivolgimento: l'uomo odierno non ostenta fierezza, l'unicità del soggetto gli procura vergogna e non aspira più a considerarsi «misura di tutte le cose»<sup>26</sup>. Quanto maggiormente la

---

teggi tra i due) e con lei collaborava proficuamente grazie a una particolare «intesa intellettuale» (ivi, pp. 108 e 110).

<sup>24</sup> Lo stesso Anders, in una lettera a Jonas del 1973, osserverà non senza un po' di sarcasmo, di avere trovato in un lavoro di Jonas (forse nell'articolo pubblicato in «Social Research») una singolare, straordinaria somiglianza con le sue stesse posizioni, persino nelle specifiche formulazioni (*Günther Anders - Hans Jonas Briefwechsel*, Nachlass Günther Anders, Literaturarchiv der Österreichische Nationalbibliothek, Wien, ÖLA 237/4) [si ringrazia la dott.ssa Francesca De Simone per avere fornito copia della lettera].

<sup>25</sup> Le sue prime produzioni filosofiche, in particolare G. Anders, *Pathologie de la liberté. Essais sur la non-identification*, «Recherches philosophiques» 6 (1936-7), pp. 22-54 (trad. it. di L. F. Clemente, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di L. F. Clemente e F. Lolli, Orthotes, Salerno 2015), sono in linea con le indagini ontoteoretiche della corrente dell'antropologia filosofica tedesca fondata da Max Scheler (del quale, tra l'altro, Anders è stato assistente, nel 1926). Dopo la guerra, l'interesse filosofico di Anders si concentrerà sempre più sul rapporto dell'uomo con la tecnica, prendendo una direzione diversa, tanto da fargli dichiarare che la sua opera *L'uomo è antiquato* costituisce anche una «teoria sull'antiquatezza dell'“antropologia filosofica”»: G. Anders, *L'uomo è antiquato, II: Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. di M. A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 117.

<sup>26</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, cit., pp. 76 ss.

tecnica afferma la propria presenza, tanto più l'atteggiamento umano può dirsi "autodegradante". L'uomo si affida alle tecnologie completamente, ne celebra la superiorità, le prende a esempio cercando di adattarsi, scimmiettandone talora aspetto e funzionamento e mostrandosi così «inferiore a se stesso»<sup>27</sup>. In fondo questo essere – identificabile se mai con Epimeteo, l'incapace e sprovveduto fratello (*alter ego*) di Prometeo – desidera somigliare quanto più possibile alla macchina, ai congegni artificiali e infallibili che popolano il suo mondo. Oggi – sottolinea Anders nello stile "esagerato" e sferzante che gli è proprio – egli è animato dal desiderio di essere un *selfmade man* di tipo diverso rispetto all'ideale che ancora lo guidava nel XIX secolo:

non già perché non sopporta più nulla che egli stesso non abbia fatto, vuole fare se stesso; ma perché non vuole essere qualcosa 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<sup>28</sup>.

A questi fenomeni si accompagna il capovolgimento del rapporto tra mezzo e fine: la tecnica non è più il mezzo tramite cui realizzare scopi umani, ma sempre più diviene fine a se stessa, scopo per la moltiplicazione della propria produzione, con la passiva complicità di un uomo oramai incapace di controllare le trasformazioni in corso. Alla base si trova una deficienza specifica della natura umana, da lui chiamata «dislivello prometeico»<sup>29</sup>. Il termine indica uno scollamento e uno scompenso tra le facoltà dell'essere umano, in particolare tra la sua formidabile capacità di "fare" (di progettare e realizzare ordigni tecnici sempre più raffinati) e quella di capire fino in fondo quali ne siano gli effetti concreti o di provare sentimenti adeguati alle conseguenze che essi producono. Esso indica l'«asincronizzazione ogni giorno crescente tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti»<sup>30</sup>. Ma non si tratta di una sorta di "carenza originaria" imputabile alla natura umana in quanto tale<sup>31</sup>, bensì di una discrepanza sopraggiunta per via

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 77 e p. 277.

<sup>28</sup> Ivi, p. 59.

<sup>29</sup> Ivi, p. 50.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Niente a che vedere, insomma, con questioni di "essenza umana" e prospettive del tipo di quelle sulla "carenza biologica" proposte ad esempio da Arnold Gehlen.

delle modalità e dei tempi di evoluzione differenti delle capacità – e quindi delle attività – dell'uomo. Rispetto al prodursi di questo fenomeno, e soprattutto rispetto al grado raggiunto dalla sua profondità – che va di pari passo con una progressiva “disumanizzazione” – l'uomo non può dirsi privo di colpe.

Nella situazione attuale diviene necessaria un'azione morale, il cui primo momento sia la presa di coscienza, il recupero della consapevolezza di sé e del mondo, da parte di un essere stordito dall'eccezione, offuscato dall'ingenuità, distratto da quel dislivello che in tal modo continua a favorire. L'auspicio di una massiccia attivazione non solo della riflessione razionale ma anche e soprattutto dell'immaginazione e dei sentimenti anticipa in Anders certe considerazioni che troviamo anche nei testi di Jonas. A dire il vero, si tratta di ben più di un auspicio; Anders infatti pianifica un imponente progetto politico e filosofico: affiancare l'azione pratica, l'impegno attivistico a una efficace comunicazione che sia propagandistica e squisitamente filosofico-trattatistica (ancorché intenzionalmente poco canonica).

Alla guida di questo “attivismo filosofico” è l'idea dell'avvenuta “distruzione del futuro”; il suo simbolo – come d'altronde la sua causa – è la bomba atomica. La progettazione dell'ordigno nucleare, forse prima ancora della sua realizzazione concreta, ha determinato la fine dei tempi e la negazione di ogni possibile futuro. Diversamente da Jonas, convinto ancora che l'uso della bomba atomica possa dipendere dalla volontà dell'uomo, Anders sostiene che, a causa di un preciso postulato che sta a monte del processo di sviluppo tecnologico, ciò che viene prodotto è destinato, prima o poi, a essere utilizzato. La tecnica tende a realizzare di tutto, indipendentemente dalle necessità effettive di chicchessia, da bisogni naturali o artificiali; oggi poi, aggiunge Anders, «non vale più soltanto il fatto che tutto ciò che è realizzabile dev'essere realizzato, ma anche che *ogni utilizzazione prevista del prodotto dev'essere realmente messa in atto*». Così,

non solo non è stata scoperta alcuna arma che poi non sia stata effettivamente prodotta, ma anche non ne è stata prodotta alcuna che non sia stata effettivamente usata. *Non solo ciò che si può fare si deve fare, ma anche ciò che si deve fare è ineluttabile*<sup>32</sup>.

Le produzioni della tecnologia hanno già deciso delle sorti del futuro.

<sup>32</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, cit., p. II.

Per questo, Anders non ci parla di un futuro possibile ma, al contrario, della impossibilità del futuro; ci parla di un futuro già negato nell'attualità dai processi in corso.

Si tratta, qui, di un futuro doppiamente concepito come era temporale e come dimensione esistenziale. Qualunque porzione temporale eventualmente successiva al presente è annullata, resa non-più-possibile, dalla distruzione totale (inclusa la tecnica stessa) – dilazionabile a piacere, ma oramai inesorabile – rappresentata dall'atomica<sup>33</sup>. La *Endzeit*, la fine dei tempi e dunque della storia è raggiunta con il passaggio all'eventualità dell'esplosione nucleare, rispetto alla quale anche solo il concetto di "esperimento" è superato. Gli esperimenti atomici, concepiti in vista di eventuali guerre atomiche, non sono che il principio della fine dei tempi e della storia:

La loro preparazione può rientrare ancora nelle dimensioni della storia, perché chi la intraprende lo fa con la speranza di ottenere determinati scopi storici futuri. Ma nel momento in cui ci si mettesse a realizzare questo scopo, cioè nel momento in cui la guerra avesse inizio, la storia sarebbe finita. Il giorno delle prime esplosioni esploderebbe anche la dimensione della storia<sup>34</sup>.

Il futuro è negato allora anche come dimensione esistenziale, come dimensione umana, definita dalla possibilità di "esserci" e di descriverla. Non collocandosi *nella* storia ma costituendo la dissoluzione della storia intera, l'Apocalisse atomica comporta – al contempo – l'annullamento della memoria.

La denuncia della cecità umana dinanzi all'Apocalisse ha la funzione di richiamare a una corretta valutazione dei pericoli imminenti ma altresì della impossibilità di eliminarli<sup>35</sup>. La *Endzeit*, come si diceva, non implica un annientamento immediato dell'essere umano e del mondo. La distruzione del futuro come era temporale e l'annullamento di qualunque prossima dimensione esistenziale per l'uomo e per il mondo non coincide insomma con l'impossibilità del persistere dell'esistente. Il presente può infatti ancora proseguire, può protrarsi in avanti indefinitamente. Ma si tratterà solo di un "allungamento"

---

<sup>33</sup> Si veda G. Anders, *Discorso sulle tre guerre mondiali*, Linea d'ombra, Milano 1990, pp. 97-98.

<sup>34</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, cit., p. 272. A suggello di questa tesi, Anders richiama il messaggio di Einstein agli scienziati italiani del 1950.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 245 ss. Sulla «cecità all'Apocalisse», in particolare ivi, pp. 273 ss.



dell'ultima era possibile; si tratterà cioè solo di un "proseguimento del presente" e non del sopraggiungere di una nuova epoca (di un autentico futuro).

Il compito principale dell'attività "moralistica" di Anders consiste nel chiarire che la situazione attuale ci mette dinanzi a un bivio: non quello di avere o non avere un futuro (come pensava Jonas), ma quello di capire o non capire di non averlo; e una volta chiara l'impossibilità del futuro, tentare almeno di far perdurare il presente. Dice Anders:

*il futuro non "viene" più; non lo consideriamo più come qualche cosa "che viene"; lo facciamo. E lo facciamo in modo tale, che contiene in sé la sua propria alternativa: la possibilità della sua cessazione, la possibile assenza di futuro. Anche se tale cessazione non avrà luogo già domani – a causa di ciò che facciamo oggi, può aver luogo dopodomani o nella generazione dei nostri pronipoti o "alla settima generazione". Dato che gli effetti di ciò che facciamo oggi rimangono, raggiungiamo già oggi questo futuro; e in senso pragmatico ciò significa che è già presente<sup>36</sup>.*

Dato che il futuro non è che "l'era del non più", si tratta eventualmente solo di riuscire a conservare l'adesso, di prolungare quanto più possibile questa ultima, attuale era, anziché di adoperarsi per altro o di cercare un impossibile recupero. Per questo Anders si definisce un «conservatore ontologico»: nell'urgenza della condizione attuale, quella in cui – è bene ricordarlo – non si può perdere tempo a studiare l'*Etica Nicomachea* (per quanto importante), ciò che conta «è più di tutto conservare il mondo, qualunque esso sia»<sup>37</sup>. Naturalmente, ciò non ha nulla a che vedere con una posizione metafisica assimilabile a quella di Jonas; e men che meno con l'idea che sia giusto, bene, buono e pertanto "intoccabile" quanto esiste attualmente nel mondo. Così come non gli importa assicurare un fondamento speculativo all'esistente, Anders non intende inquadrare la propria moralità all'interno dei confini di «ciò che è come è e che così deve essere»; denuncia però come «inaudito» l'intervento dell'uomo su se stesso perché in questo modo egli – comunque si concepisca – rinuncia

<sup>36</sup> Ivi, p. 291. Anders si sofferma sulla necessità di ampliare la nostra «capacità temporale» (ivi, p. 292); e benché gli esiti teoretici siano differenti, anche a proposito della necessità di una "dilatazione" del presente, in vista della valutazione dell'azione morale possibile, Anders ha senz'altro anticipato Jonas.

<sup>37</sup> G. Anders, *La distruzione del futuro*, in Id., *Il mondo dopo l'uomo*, a cura di L. Pizzighella, Mimesis, Milano 2008, p. 78.



a se stesso, si autotrasforma per amore delle macchine e prende le macchine a modello delle proprie alterazioni, limitando o addirittura rinunciando alla propria libertà (e alla propria responsabilità)<sup>38</sup>.

Ma torniamo alla nostra questione. Per conservare il presente e renderlo duraturo, in qualche modo “elastico”, deve entrare in gioco la facoltà dell’immaginazione, vale a dire la capacità di “vedere”, al di là dell’immediato, attraverso ipotesi, anche estreme, facendo uso dei dati che la scienza riesce a metterci a disposizione. A causa del «dislivello prometeico», le funzioni dell’immaginazione e la capacità di provare emozioni si trovano in una condizione di straordinaria arretratezza, con notevole danno per l’integrità umana,

dato che le prestazioni del nostro cuore, le nostre inibizioni, le nostre angosce, la nostra sollecitudine, il nostro pentimento si sviluppano in proporzione inversa alla grandezza delle nostre azioni (cioè si riducono in proporzione al crescere di queste) siamo [...] gli esseri più dissociati, i più sproporzionati in se stessi, i più inumani che siano mai esistiti<sup>39</sup>.

A questo dunque mira l’azione morale: a sollecitare, rinvigorire la facoltà capace di rappresentare l’Apocalisse e attivare sentimenti corrispondenti (di paura, angoscia, incredulità, orrore, eccetera). L’«euristica della paura» di Jonas ha senz’altro le sue radici in simili riflessioni; queste di Anders però conducono, al di là della valutazione di un particolare sentimento, alla necessità di una profonda riconsiderazione del significato stesso di “umanità”. L’abbattimento o almeno la riduzione del dislivello tra facoltà, quindi una sorta di “ricomposizione” dell’umanità dell’uomo, è lo scopo da raggiungere con lo sviluppo di una «fantasia morale», con l’esecuzione programmatica di esercizi di estensione delle prestazioni immaginative e sentimentali. I sentimenti sono infatti la vera risorsa dell’essere umano, al di là della ragione; e se anche Jonas sembra propendere per questa idea, è stato senza dubbio Anders a dare loro estremo risalto e decisiva importanza sul piano morale<sup>40</sup>.

L’odierno Prometeo, soggetto a profondo pervertimento, incapace

---

<sup>38</sup> G. Anders, *L’uomo è antiquato*, I, cit., pp. 77-78.

<sup>39</sup> Ivi, p. 281.

<sup>40</sup> Anders ha dedicato diverse pagine al valore della sensibilità e alla necessità di una «storia dei sentimenti»; si veda ad esempio G. Anders, *Amare ieri. Appunti sulla storia della sensibilità*, trad. it. di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

di considerare la propria disumanizzazione e di vedere l'Apocalisse profilarsi, ha la coscienza sopita e si ritiene esente da responsabilità e doveri. Il caparbio moralismo andersiano tenta un risveglio, una presa di coscienza attraverso uno sforzo "visivo" (in senso lato) che conduca al recupero della responsabilità umana dinanzi al mondo. Non si tratta – come dicevamo – di riconquistare un futuro irrimediabilmente perduto, ma di acquisire un mezzo di resistenza, la forza di sopportare l'impossibilità del futuro con una dignitosa persistenza nell'adesso. Questa totale assenza di speranza – della quale invece si conserva ancora traccia nella posizione di Jonas – ha, a sua volta, una precisa funzione morale: confidare nella "speranza" rischia di conciliare l'inazione, una passiva e colpevole attesa. Passività e inazione sono nemiche della morale; sono anzi, per Anders, fondamentalmente immorali.

*Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia*  
[vallori.rasini@unimore.it](mailto:vallori.rasini@unimore.it)



## Tra eternità e storia: L'immagine dell'essere umano nell'etica di Hans Jonas

di

FABIO FOSSA

**ABSTRACT:** *Between Timelessness and History: The Image of the Human Being in Hans Jonas' Ethics.* This essay offers a contribution to the inquiry into the notion of *image of the human being* in Hans Jonas' ethics. More specifically, passages from *Das Prinzip Verantwortung* and *Technik, Medizin und Ethik* are discussed to shed light on the complex temporal character that the image exhibits, stretched between the atemporality of what is equal to itself and the vulnerability that is distinctive of historical time. Particular attention is dedicated to the fact that Jonas depicts the image as cross-cutting usual dichotomies such as temporal and timeless, permanent and changing, historical and non-historical – perhaps even transcendent and immanent. Albeit within its limits, the present work identifies the paradoxical temporal character of the image and, in so doing, points to a middle way between essentialism and relativism that may help rethink the relation between ethical values and historical time.

**KEYWORDS:** Hans Jonas, Ethics, Image of the Human Being, Historical Time, Permanence

**ABSTRACT:** Il saggio propone un contributo allo studio della nozione di immagine dell'essere umano nel pensiero etico di Hans Jonas. Nello specifico, si prendono in considerazione passi tratti da *Il principio responsabilità* e da *Tecnica, medicina e etica* per gettare luce sull'intricata dimensione temporale a cui sembra appartenere l'immagine, tesa com'è tra l'atemporalità dell'uguale a sé e la vulnerabilità che contraddistingue il tempo storico. Si vedrà così come l'immagine dell'essere umano sia caratterizzata da Jonas come trasversale, o contigua, rispetto alle usuali dicotomie di temporale e atemporale, eterno e mutevole, storico e non-storico – persino, in un certo senso, trascendente e immanente. Pur nei suoi risultati limitati, l'indagine approfondisce il paradossale profilo temporale dell'immagine, gettando forse le basi di una via mediana tra essenzialismo e relativismo dei valori che può aiutare a ripensare la relazione tra valore morale e tempo storico.

KEYWORDS: Hans Jonas, etica, immagine dell'essere umano, storicità, eternità

## 1. Introduzione

La nozione di immagine dell'essere umano occupa una posizione particolarissima all'interno della filosofia jonasiana. Da una parte, Jonas la chiama in causa in passaggi cruciali della sua opera, affidando ad essa il compito di gettare luce su giunture delicate del suo pensiero. Dall'altra, l'immagine dell'essere umano non viene mai tematizzata esplicitamente. I suoi caratteri rimangono per così dire impliciti, rendendo piuttosto complessa la comprensione dei suoi elementi costitutivi e della sua funzione. Anche la critica non le ha dedicato particolare attenzione, se non nella sua relazione all'*imago Dei* ebraico-cristiana<sup>1</sup>. Solo negli ultimi anni il tema è stato messo a fuoco e si è iniziato a indagare con una certa sistematicità il significato e il ruolo della nozione<sup>2</sup>.

Il presente saggio si propone di offrire un contributo allo studio dell'immagine dell'essere umano nel pensiero jonasiano mettendo in luce l'inconsueta dimensione temporale a cui l'immagine sembra appartenere. Nelle prossime pagine discuterò i passi de *Il principio responsabilità*<sup>3</sup> e di *Tecnica, medicina e etica*<sup>4</sup> dove la nozione è richiamata e proverò a chiarire, per quanto possibile, l'intricato profilo temporale che la contraddistingue. Si vedrà così come l'immagine dell'essere umano sia caratterizzata da Jonas come trasversale, o

<sup>1</sup> Su questo tema si vedano ad esempio la chiosa in dialogo con Dietrich Böhler di P. Becchi, *Hans Jonas e l'etica applicata. Una visione d'insieme*, «Materiali per una storia della cultura giuridica» XLI/2 (2011), pp. 419-434; e E. Spinelli, *Obiettivo Platone: a lezione da Hans Jonas*, ETS, Pisa 2019, pp. 39-48.

<sup>2</sup> Si veda soprattutto la ricerca recente di Roberto Franzini Tibaldeo: R. Franzini Tibaldeo, *Questio mihi factus sum. L'immagine dell'essere umano nella filosofia di Hans Jonas*, «Annuario filosofico» 33 (2017), pp. 437-461; Id., *The Philosophical-Anthropological and Ethical Meaning of Jonas' Image Theory*, «Revue philosophique de Louvain» 117/2 (2019), pp. 273-289; Id., *Bild*, in M. Bongardt-H. Burckhart-J.-S. Gordon-J. Nielsen-Sikora (eds.), *Hans Jonas - Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, J. B. Metzler, Berlin 2021, pp. 295-297; Id., *Thou Shalt Care for the Vulnerable Image of Man*, «Enunciação» 6/1 (2021), pp. 107-120.

<sup>3</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009.

<sup>4</sup> H. Jonas, *Tecnica, medicina e etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1997.

contigua, rispetto alle usuali dicotomie di temporale e atemporale, eterno e mutevole, storico e non-storico – persino, in un certo senso, trascendente e immanente. Qui risiede la rilevanza della nozione: l'inconsueto profilo temporale che le è proprio risulta di per sé meritevole di studio. In più, la riflessione sull'immagine dell'essere umano sembra indicare una via per ripensare la relazione tra valore e tempo storico. Questa riflessione, cioè, può stare alla base di una teoria del valore morale che sappia riconoscere le sfide poste dalla storicità ma, allo stesso tempo, evitare le secche di relativismi ed essenzialismi assoluti. Prima di tutto, però, è necessario mettere alla prova la nozione, tentare di capirne la struttura, sciogliere o quantomeno comprendere il paradosso che essa rappresenta. Questo è lo scopo perseguito in quanto segue.

I risultati a cui si spera di giungere non possono che essere parziali, per almeno tre motivi. Innanzitutto, come vedremo, non si riuscirà ad andare molto oltre all'indicazione della natura paradossale della nozione e del suo profilo temporale. In seconda battuta, per ragioni di spazio si potrà prendere in considerazione solo i due testi indicati, assunti come rappresentativi di un'importante stagione del pensiero di Jonas. L'immagine dell'essere umano, tuttavia, è ben presente anche in testi precedenti e successivi a quelli trattati – ad esempio, *Organismo e libertà*<sup>5</sup> e *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*<sup>6</sup>. Terzo, e ultimo, per le medesime ragioni di spazio non si prende in considerazione lo sfondo teoretico a cui le note relative al profilo temporale dell'immagine dell'essere umano rimandano – il quale, a mio parere, deve essere ricostruito con uno sguardo ai saggi *Homo pictor*<sup>7</sup>, *Immortalità ed esistenza odierna*<sup>8</sup>, *Mutamento e permanenza*<sup>9</sup> e *Il*

---

<sup>5</sup> H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999.

<sup>6</sup> H. Jonas, *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, a cura di A. Campo, Mimesis, Milano 2011.

<sup>7</sup> H. Jonas, *La libertà dell'attività figurativa. Homo Pictor e la differentia dell'uomo*, in Id., *Tra il nulla e l'eternità*, a cura di G. R. Rilke, Gallio Editori, Ferrara 1992, pp. 51-74; poi anche come H. Jonas, *Homo Pictor: della libertà di raffigurare* in Id., *Organismo e libertà*, cit., pp. 204-223. Sui temi toccati in questo saggio mi permetto di rimandare a F. Fossa, *Vision, Image and Symbol. Homo Pictor and Animal Symbolicum in Hans Jonas' Anthropology*, «Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico» VIII/2 (2015), pp. 165-182.

<sup>8</sup> H. Jonas, *Immortalità ed esistenza odierna*, in Id., *Tra il nulla e l'eternità*, cit., pp. 75-96; poi anche in H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., pp. 285-304.

<sup>9</sup> H. Jonas, *Mutamento e permanenza. Sulla possibilità di comprendere la storia*, in Id.,

*concetto di Dio dopo Auschwitz*<sup>10</sup>, se non anche ai libri sulla gnosi<sup>11</sup>. È proprio dallo studio dell'immagine dell'essere umano sullo sfondo di questi testi che possono essere esplicitati appieno i suoi caratteri. Ed è solo facendo ciò che si potranno forse generalizzare i risultati della presente indagine per proporre una teoria non relativistica del valore morale che sia compatibile con la storicità. La speranza è che quanto questo studio lascerà emergere, pur nella sua limitatezza, sia di qualche utilità per più sistematiche ricerche future.

## 2. Un'istanza di permanenza

Che l'immagine dell'essere umano giochi un ruolo rilevante nell'etica jonasiana si intuisce sin dalle prime pagine de *Il principio responsabilità*. Già nella *Prefazione* Jonas si serve della nozione per articolare alcune delle colonne portanti dell'intera sua riflessione morale. Dopo aver messo a fuoco la portata trasformativa della tecnologia e la necessità di «un'etica che mediante auto-restrizioni impedisca alla sua potenza di diventare una sventura per l'essere umano», Jonas chiede «che cosa possa fornire un criterio» all'agire umano<sup>12</sup>. Nel vuoto di valori in cui la tecnologia dispiega il suo potere, ciò che è davvero in gioco secondo Jonas è proprio l'immagine dell'essere umano, subito connessa con l'integrità dello stesso<sup>13</sup> in aggiunta alla

---

*Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1991, pp. 343-371; poi anche come H. Jonas, *Mutamento e stabilità. Il fondamento della comprensibilità della storia*, in Id., *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, cit., pp. 69-95.

<sup>10</sup> H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, a cura di C. Angelino-M. Vento, il Melangolo, Genova 2004; poi anche in H. Jonas, *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, cit., pp. 195-210.

<sup>11</sup> H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010; Id., *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, SEI, Torino 1991. Per qualche nota preliminare sull'apporto che la riflessione sulla gnosi può offrire al nostro problema cfr. F. Fossa, *Existentialism, Nihilism, – and Gnosticism? Reassessing the Role of the Gnostic Religion in Hans Jonas's Thought*, «Philosophy and Social Criticism» 46/1 (2020), pp. 64-90.

<sup>12</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. XXVII.

<sup>13</sup> La nozione di integrità dell'essere umano o della vita umana è di fondamentale importanza nel pensiero di Jonas, com'è noto. Essa compare in tre formulazioni dell'imperativo categorico (su quattro, cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 16) e costituisce uno dei più importanti elementi contenutistici dell'etica jonasiana

sua mera sopravvivenza fisica come specie. Se all'immagine che rappresenta l'integrità dell'essere umano si deve rispetto, all'etica spetta allora un compito di salvaguardia. L'impegno etico deve vigilare e agire in modo tale che l'immagine dell'essere umano sia rispettata, resa concreta, attualizzata.

Alcuni tratti essenziali del concetto di immagine dell'essere umano e del ruolo che gioca nella riflessione jonasiana sono già osservabili. Innanzitutto, l'immagine dell'essere umano ha a che vedere con la ricerca di un criterio per l'agire e, di conseguenza, è dotata di valore normativo di carattere morale. È un'immagine a cui rivolgere lo sguardo per orientarsi in un mondo labirintico, rivoluzionato dalla tecnologia e caratterizzato dal mutamento privo di regola. Il rispetto per l'immagine che l'etica dovrebbe rendere concreto è un'istanza di tutela – di salvaguardia, appunto. L'imperativo è, pur nel mutamento, di mantenersi simili all'immagine dell'essere umano, ovvero di prendersi cura della somiglianza tra l'essere umano storico e la sua immagine. La funzione dell'immagine consiste quindi nel guidare l'agire affinché permanga una somiglianza significativa tra l'essere umano storico, contingente, e l'immagine della sua integrità.

L'agire ispirato dall'immagine si colloca quindi in uno spazio attraversato da una tensione tra mutamento e permanenza, alterazione e integrità. Ciò sembra indicare, almeno in prima battuta, che l'immagine possa servire da criterio e limite proprio in virtù della sua stabilità, del suo permanere uguale a sé, del suo trascendere la storicità: in una parola, della sua atemporalità<sup>14</sup>. Ne conseguirebbe che l'immagine non sia anch'essa contingente, non sia temporale come lo sono gli esseri umani. Altrimenti, sarebbe solamente lo specchio dell'essere umano storico. Ma se così fosse, come potrebbe servire da guida, da criterio per distinguere il mutamento accettabile da quello inaccetta-

---

– nonché uno dei più difficili da chiarire (cfr. ad esempio P. Becchi, *L'etica pratica di Jonas può fare a meno della metafisica?*, in Id., *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*, La scuola di Pitagora, Napoli 2008, pp. 169-194). La riflessione sull'immagine dell'essere umano è, a parere di chi scrive, un modo tramite cui Jonas ha provato a indagare non tanto in che cosa consista l'integrità dell'essere umano (compito affidato, seppur in termini negativi, all'euristica della paura – cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 34-35), ma come rendere conto del rapporto tra storicità e valore nell'esperienza morale.

<sup>14</sup> Sull'elemento di stabilità proprio dell'immagine dell'uomo si veda P. Becchi-R. Franzini Tibaldeo, *Hans Jonas e il tramonto dell'uomo*, «Annuario filosofico» 33 (2017), pp. 245-264.

bile? Non sarebbe possibile: ogni mutamento sarebbe immediatamente accolto nell'immagine. Al contrario, per servire da guida e criterio, l'immagine dell'essere umano deve essere dotata di un elemento di permanenza. In più, il suo senso essenziale deve precedere la volontà umana. Ciò che l'immagine rappresenta non può essere un prodotto storico, ma solo qualcosa di dato, che lanci un appello nella dimensione storica e chieda riconoscimento, rispetto, salvaguardia.

Almeno in parte, dunque, l'immagine dell'essere umano deve essere asincrona rispetto ai mutamenti storici. In relazione al carattere temporale dell'immagine dell'essere umano un primo aspetto appare chiaro: l'immagine incorpora un'istanza di permanenza, di uguaglianza a sé. Perciò, sembra tendere verso la dimensione non-storica e atemporale dell'eterno uguale a sé.

### 3. Costruttori di immagini

Come si è visto poche righe sopra, l'istanza di permanenza propria dell'immagine dell'essere umano emerge soprattutto in opposizione ad altre nostre immagini più contingenti. Discutendo la capacità assunta dal genere umano di modificare se stesso secondo la propria volontà tramite la tecnologia, Jonas scrive:

Nell'immagine che l'essere umano coltiva di sé – l'idea programmatica che determina il suo essere attuale altrettanto quanto lo rispecchia – egli è sempre più il produttore di ciò che ha prodotto e l'esecutore di ciò che può eseguire, ma soprattutto il programmatore di ciò che sarà in grado di fare<sup>15</sup>.

Questa «immagine che l'essere umano coltiva di sé», la quale rispecchia ma anche determina l'essere umano storico nel suo agire collettivo, presenta caratteri molto diversi rispetto all'immagine dell'essere umano. Si tratta pur sempre di un'immagine che rappresenta l'essere umano. Tuttavia, non custodisce un senso proprio, indipendente dalla dimensione storica dell'agire e del volere umani. Al contrario, è «programmatica», ovvero si determina in base a ciò che gli esseri umani vogliono fare e fanno di se stessi. Si tratta di una specie di *immagine-specchio* che restituisce i connotati contingenti dell'essere

---

<sup>15</sup> H. Jonas, *Tecnica, medicina e etica*, cit., p. 14.



umano e li eleva a modello. Con questa sorta di ipostasi figurativa dell'essere umano contingente, le alterazioni introdotte dall'*homo faber* diventano normative, soppiantando il criterio dell'integrità rappresentato nell'immagine dell'essere umano.

Il discorso sull'immagine-specchio si fa più tangibile nella discussione sull'ingegneria genetica. Già ne *Il principio responsabilità* Jonas accenna alla questione bioetica del potere trasformativo che siamo in grado di esercitare sulla vita umana tramite i mezzi della scienza tecnologica. In un futuro in cui saremo in grado di agire sul DNA umano per selezionare alcune caratteristiche a discapito di altre, chiede Jonas, «chi saranno gli artefici dell'“immagine”, secondo quali modelli e in base a quale sapere?»<sup>16</sup>. In *Tecnica, medicina e etica* – dove la questione diventa centrale – la nozione di immagine dell'essere umano assume anche in questo caso sin dalla prefazione la funzione di criterio fondamentale per distinguere tra alterazioni sostenibili o insostenibili:

Alla luce della nostra immagine di essere umano si può trattare già adesso con una certa concludenza sia teorica che prescrittiva ciò che qui è già visibile, o anche solo pensabile, ed è possibile attenersi senza difficoltà a ciò che si è trovato vincolante, poiché nessuna necessità esterna (eccetto per il problema della popolazione) spinge qui il potere all'azione<sup>17</sup>.

Le riflessioni critiche raccolte nel libro si rendono necessarie a motivo dei rischi che i nuovi mezzi del potere tecnico-scientifico pongono proprio per «l'integrità dell'immagine dell'essere umano»<sup>18</sup> la quale, allo stesso tempo, serve da criterio per orientarne l'uso. La funzione di guida, orientamento o criterio che si assegna all'immagine e che si esplica tramite la ricerca della somiglianza con essa emerge con grande chiarezza:

una riflessione sull'umanamente auspicabile e su che cosa debba determinare la scelta – in breve, una riflessione sull'“immagine dell'essere umano” – diverrà più imperiosa e pressante di qualsiasi altra riflessione sia mai stata richiesta alla ragione dei mortali<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 28.

<sup>17</sup> H. Jonas, *Tecnica, medicina e etica*, cit., p. 3.

<sup>18</sup> Ivi, p. 6.

<sup>19</sup> Ivi, p. 27.

Tanto più l'essere umano acquista nuovi mezzi tecnologici per modificare se stesso, tanto più diventa rilevante l'inviolabile integrità dell'immagine dell'essere umano. Con le innovative possibilità aperte dalle tecnologie genetiche, l'essere umano acquisisce il potere – almeno in principio – di sottrarre l'evoluzione della specie al caso della riproduzione sessuale naturale, assumendone il controllo. Per usare parole di Jonas, infatti, «nella biologia molecolare compare la tentazione prometeica di manipolare partendo dal seme, a scopo di miglioramento, la nostra propria “immagine”»<sup>20</sup>. Si pone però la domanda: «in quale immagine»<sup>21</sup> ricreare l'essere umano? Sono nientemeno che «la natura e l'immagine dell'essere umano» ad essere qui «in discussione»<sup>22</sup>. Al di là delle innumerevoli questioni etiche, ciò

<sup>20</sup> La citazione è tratta dalla traduzione di P. Becchi del saggio *Tecnica, libertà e dovere* inclusa in H. Jonas, *Tecnica, medicina e etica*, cit., pp. 240-249, p. 244. In origine il saggio non si trova in H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis der Prinzipien Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1985. Si trova invece in H. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985, poi tradotto da F. Tomasoni come H. Jonas, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 1992. Delle due preferisco la traduzione di Becchi a quella di Tomasoni, il quale scrivendo: «[...] nella biologia molecolare fa la sua comparsa la tentazione prometeica di giocare già con il seme per introdurre miglioramenti secondo la nostra stessa 'immagine'» (ivi, p. 41) rende più difficile comprendere il ruolo dell'immagine dell'essere umano in relazione alle tecnologie genetiche. Presupponendo che Jonas abbia in mente qui l'immagine dell'essere umano, e non l'immagine-specchio, la traduzione di Becchi coglie meglio il punto. Se invece, come almeno non credo, Jonas avesse qui avuto in mente l'immagine-specchio – intendendo la libertà senza vincoli di riprogettare noi stessi in base alla nostra volontà – la traduzione di Tomasoni sarebbe da preferire. Questa diversità mostra comunque, indirettamente, tanto la differenza tra immagine dell'essere umano e immagine-specchio quanto la difficoltà di interpretare alcuni passaggi jonasiani che ne discutono.

<sup>21</sup> Nel testo inglese di *Biological Engineering – A Preview*, il passaggio suona: «in what image?» (in H. Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1974, pp. 141-167, p. 146). Nella versione italiana del saggio, dal titolo *L'ingegneria biologica: una previsione*, si legge come riportato sopra (in H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., pp. 221-256, p. 227). Il saggio sarà poi integrato con il titolo *Cloniamo un essere umano: dall'eugenetica all'ingegneria genetica* a H. Jonas, *Tecnica, medicina e etica*, cit., pp. 122-154. Qui non si trova più il riferimento all'immagine. Si legge invece: «sulla base di quale modello?» (ivi, p. 128).

<sup>22</sup> Anche in questo caso si registra una situazione simile a quella evidenziata nella nota precedente. Il riferimento alla «nature and image of man» compare in apertura del testo inglese di *Biological Engineering – A Preview*, cit., p. 141. Entrambi i termini «la natura e l'immagine dell'uomo» si ritrovano tradotti in H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., p. 221. Nella versione italiana di *Tecnica, medicina*

che interessa sottolineare è come Jonas ricorra proprio all'immagine dell'essere umano, e all'invulnerabilità della sua integrità, come linea guida per orientare la ricerca nella scelta di quali strade perseguire e quali sbarrare.

L'ingegneria genetica offre l'occasione per esplorare in modo concreto la tensione che può sorgere tra immagini-specchio storiche e l'immagine dell'essere umano nel suo significato trascendente, non storico. L'auto-progettazione biologica è una sfida proprio alla somiglianza come criterio, volta ad affrancare i moderni «costruttori dell'immagine»<sup>23</sup> dal modello rappresentato nell'immagine dell'integrità dell'essere umano. Nel contatto tra immagini-specchio e immagine dell'essere umano le dimensioni dell'essenza e della contingenza, della storicità e della non-storicità collasano l'una sull'altra:

Se si dovessero tentare esperimenti del genere anche su base umana, questa avventura nei suoi diversi "successi" (fenotipi in grado di sopravvivere, a prescindere dal loro valore in sé), priverebbe l'immagine "dell'" essere umano della sua unicità come oggetto di rispetto estremo e rinnegherebbe la sua integrità. Sarebbe una rottura metafisica con l'"essenza" normativa dell'essere umano e nel contempo, di fronte alla completa imprevedibilità delle conseguenze, il più avventato gioco d'azzardo<sup>24</sup>.

L'immagine dell'essere umano mostra qui in tutta chiarezza la sua funzione normativa, di limite, la quale può essere svolta solo in virtù di un significato permanente, essenziale, cioè sottratto al mutamento storico e alla volontà umana. L'immagine occupa la scomoda posizione da cui la cultura contemporanea ha scacciato il tabù e il sacro, ereditandone il compito ma non i presupposti che dotavano di efficacia i precedenti inquilini. L'immagine dell'essere umano richiede dunque uno sforzo ulteriore, una rieducazione al riconoscimento di ciò che vale e non deve essere violato:

Il nostro mondo così completamente privo di tabù deve erigere volontariamente nuovi tabù di fronte ai suoi nuovi generi di potere. Dobbiamo sapere che ci siamo avventurati molto in là e dobbiamo reimparare a sapere che esiste un troppo in là.

---

*e etica*, cit., p. 122 non compare però più il riferimento all'immagine, ma solo alla natura dell'essere umano.

<sup>23</sup> H. Jonas, *Tecnica, medicina e etica*, cit., p. 153.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 151.

Esso comincia con l'integrità dell'immagine dell'essere umano che per noi dovrebbe essere inviolabile. Con questa potremmo misurarci soltanto da pasticcioni e non potremmo mai essere maestri. Dobbiamo reimparare il timore e il tremore e, anche senza Dio, il rispetto del sacro<sup>25</sup>.

È dunque sul campo dell'immagine dell'essere umano che bisogna portare avanti una critica dell'interpretazione tecnica della vita. Così, d'altronde, può anche essere letta l'intera biologia filosofica di *Organismo e libertà*: come un tentativo di recuperare lo spazio, eroso dalla scienza tecnologica stessa, in cui l'immagine dell'essere umano possa esprimere il suo appello e fornire una regola all'agire umano.

#### 4. *Un gioco di immagini*

L'agire storico si ritrova così al centro di un gioco di immagini, somiglianze e differenze. Da una parte sta l'immagine dell'essere umano, che ne rappresenta l'integrità, richiede rispetto e serve da limite o guida per orientarsi nella civiltà tecnologica. Dall'altra sta l'immagine che l'essere umano coltiva di sé, specchio che ne restituisce i caratteri contingenti e la progettualità.

Almeno due differenze distinguono le immagini: una contenutistica, una temporale. La differenza tra i contenuti delle due immagini è, però, solo accidentale. Nello spazio storico di questa differenza si gioca la partita etica, che consiste nello sforzo di far somigliare l'immagine-specchio all'immagine dell'essere umano. La differenza temporale tra le due immagini, invece, è più che accidentale. L'immagine dell'essere umano sembra non-storica, almeno parzialmente. Proprio in questo carattere risiede la sua capacità di servire da limite, norma, guida. L'immagine-specchio è invece del tutto storica ed esercita il suo fascino proprio in quanto emanazione diretta della volontà programmatica del genere umano in tutta la sua storicità. La prima serve da criterio al mutamento, in modo da salvaguardare la permanenza di certi aspetti che richiedono rispetto. La seconda diventa invece criterio di se stessa, consegnando l'essere umano alle alterazioni a cui egli stesso vuole sottoporsi.

Tra le due immagini, Jonas accoglie l'appello della prima e rifiuta

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 166.

la libertà senza regola implicita nella seconda. Così facendo, Jonas sembra ammettere l'insufficienza della pura contingenza per comprendere il compito morale. La salvaguardia dell'immagine dell'essere umano è possibile se e solo se si resiste al fascino dell'immagine contingente, non la si eleva a immagine-guida, e si cerca invece nell'immagine dell'essere umano il criterio per distinguere tra alterazioni sostenibili o insostenibili.

All'etica spetta il compito di far sì che l'essere umano coltivi di sé un'immagine la più rassomigliante all'immagine dell'essere umano. L'etica si configura così come un tentativo di armonizzare due temporalità: il contingente della civiltà tecnologica e il permanente nell'immagine dell'essere umano.

Tuttavia, il linguaggio scelto da Jonas per esprimere il compito dell'etica non riprende l'aspetto temporale del problema, ma si affida invece all'immagine e alla somiglianza. La somiglianza, d'altronde, non è uguaglianza piena, ma un rapporto che permette di riconoscere la comune appartenenza di più enti ad una stessa radice, pur date alcune differenze. Che la predilezione per la somiglianza abbia proprio lo scopo di pensare una relazione tra permanenza e mutamento, e quindi tra le due immagini?

### 5. Un'apertura alla storicità

Sebbene sia utile chiarire i caratteri elementari della nozione di immagine dell'essere umano, non si può dire che ciò sia sufficiente a comprenderla. Ogni aspetto delineato solleva in verità altre domande. Quale genere di temporalità descrive il modo d'essere dell'immagine dell'essere umano? Si tratta di un'immagine necessariamente *uguale* a se stessa – una sorta di «natura dell'essere umano [...] data una volta per tutte nei suoi tratti fondamentali»<sup>26</sup> – o può mutare nel tempo, pur rimanendo sempre *simile* a se stessa? Qual è il senso dell'immagine, che cosa rappresenta? E perché si tratta di un'immagine, e non di un concetto o di un'idea?<sup>27</sup> Ancora, cosa significa rispettare l'immagine

---

<sup>26</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 3.

<sup>27</sup> Ne *Il principio responsabilità* Jonas parla anche di un'idea ontologica dell'essere umano, la quale «dicendoci *perché* debbano esserci uomini, ci dice in tal modo anche *come* debbano essere» (ivi, p. 54). L'idea ontologica dell'essere umano sta alla base dell'imperativo categorico proprio in virtù di questo suo contenuto, che pone imme-

nel nostro agire etico? In quale punto il mutamento rompe la somiglianza con l'immagine e la distorce?

La questione si complica ulteriormente se si considera più da vicino il modo in cui l'immagine dell'essere umano si trova ad essere coinvolta nella dimensione storica. Più lo si fa, più ci si rende conto di quanto sia inadeguato pensarla nei termini dell'eterno uguale a sé, non-storico e atemporale. Le diverse temporalità delle due immagini e le loro relazioni in riferimento all'agire etico umano richiedono ulteriore analisi.

Almeno fino ad un certo punto sembra comprensibile cosa Jonas intenda con la nozione di «immagine che l'essere umano coltiva di sé» (o immagine-specchio, come l'abbiamo definita). Essa corrisponde a grandi linee alla generalizzazione dei valori caratteristici che guidano l'agire umano in un dato momento storico e, allo stesso tempo, lo rendono comprensibile. L'idea per cui una certa umanità possa essere rappresentata in un'immagine che ne racchiude i valori determinanti e ne rende comprensibili le diverse espressioni è tutt'altro che estranea al pensiero di Jonas. Ne *Il principio responsabilità* la civiltà tecnologica è determinata dalla radice esistenziale del dominio e del potere, e così ne divengono comprensibili le oggettivazioni, proprio come in *Gnosi e spirito tardoantico* la radice dell'atteggiamento esistenziale gnostico è contenuta nell'anticosmismo, e solo partendo da qui ne diventano comprensibili le diverse oggettivazioni<sup>28</sup>. Al netto delle valutazioni circa la bontà di una simile impostazione ermeneutica, si può almeno intuire con una certa precisione quale sia lo sfondo dell'idea di immagine-specchio e, quindi, il suo profilo temporale.

Più oscuro è invece il profilo temporale dell'immagine dell'essere umano. La mera opposizione di mutamento (immagine-specchio) e

---

diatamente la tutela dell'esistenza umana presente e futura. Per molti versi, l'idea dell'essere umano sembra giocare un ruolo simile all'immagine dell'essere umano. Ad esempio, scrive Jonas: «Tali questioni mettono in gioco l'idea di essere umano; anch'essa rientra nella responsabilità del politico, costituendo il suo contenuto ultimo e nel contempo più immediato, il nucleo della sua totalità, l'orizzonte autentico del suo avvenire» (ivi, p. 151). Il linguaggio dell'idea rimane però limitato soltanto a queste due pagine, mentre la nozione di immagine dell'essere umano si ritrova lungo tutto l'arco della produzione jonasiana. Se ne deve arguire che il linguaggio dell'immagine risultasse più consono, per Jonas, rispetto a quello dell'idea?

<sup>28</sup> H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., pp. 33-40. Ho discusso diffusamente di questo tema in F. Fossa, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Hans Jonas e la gnosi*, ETS, Pisa 2014.

permanenza (immagine dell'essere umano) non sembra infatti sufficiente a renderne conto. Non è possibile pensare l'immagine dell'essere umano del tutto secondo l'eternità dell'uguale a se stesso. Una certa permeabilità al divenire storico, una certa variabilità – seppur limitata – deve essere concessa. Se così non fosse, ci si ritroverebbe a difendere l'assunto per cui l'immagine dell'essere umano sia una e valga in ogni tempo e luogo, il che depone a sfavore della sua capacità di orientare significativamente le scelte degli esseri umani. Ma se non è possibile pensare l'immagine dell'essere umano come eterna, ed eternamente uguale a sé stessa, pur rimane l'esigenza di associare ad essa la permanenza di quei tratti che richiedono rispetto e salvaguardia. Che tipo di temporalità è questa, che coniuga permanenza e mutamento parziale? In che modo, poi, è possibile pensare questo stesso mutamento parziale? Forse che l'immagine dell'essere umano sia essa stessa storica, ma viva di una storicità diversa da quella umana?

Che l'immagine dell'essere umano non possa essere pensata come interamente separata dalla storia, racchiusa nell'eterno circolo della sua identità con sé, lo indica d'altronde Jonas stesso. Nel considerare il potere trasformativo della tecnologia, scrive:

si deve poter porre la questione del valore, del valerne-la-pena, dell'intera impresa umana. La risposta evoca l'immagine dell'essere umano alla quale ci sentiamo vincolati. Dobbiamo ripensarla alla luce di ciò che oggi possiamo fare di lei e a lei e che mai prima d'ora avremmo potuto fare<sup>29</sup>.

Assumendo che Jonas abbia qui in mente proprio l'immagine dell'essere umano – il che sembra ragionevole, data l'aggiunta relativa al vincolo che ci lega ad essa –, è necessario ammettere una sua certa permeabilità alla dimensione storica. L'immagine dell'essere umano è sì in grado di offrire orientamento all'agire, ma allo stesso tempo sembra sensibile a questo agire stesso. Ciò che avviene nella dimensione contingente, dunque, può avere effetto anche nella (sempre più) insolita dimensione temporale dell'immagine dell'essere umano. Il nostro agire dispone di essa – almeno in certi termini. Nelle successive immagini-specchio rappresentate dall'essere umano storico, l'immagine dell'essere umano vive la sua avventura – il che pone un compito agli esseri umani, come scrive Jonas: «nella continuità attraverso

---

<sup>29</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 28.

il tempo dobbiamo preservare un'*identità* che è parte integrante della responsabilità collettiva»<sup>30</sup>. Tale identità è custodita nell'immagine dell'essere umano proprio in virtù della sua inconsueta temporalità tesa tra mutamento e permanenza, storicità e non-storicità<sup>31</sup>.

## 6. *Un passo paradossale*

Rimane certamente da chiarire in che senso l'immagine dell'essere umano partecipi anche della dimensione storica. Che tipo di mutamenti possono essere arrecati dall'essere umano storico all'immagine? Come può l'immagine offrire un criterio per l'agire umano se può essere mutata da questo? A simili quesiti si può offrire una risposta almeno parziale.

Come già si è avuto modo di ricordare, il senso più intimo dell'immagine si determina indipendentemente dall'agire storico umano. Questa conclusione è ampiamente surrogata dal noto tentativo jonasiano di intrecciare etica ed ontologia, su cui ora non ci si può soffermare. Per il momento si segua Jonas e si riconosca nella libertà, nella capacità di giudizio sul bene e il male, nella responsabilità l'elemento «unico e straordinario»<sup>32</sup> della vita umana. Nell'ottica jonasiana, questo elemento rimane tale che l'essere umano lo riconosca o no. La sua validità è di carattere ontologico. Tuttavia, tale validità non assicura nulla sul piano della contingenza. Nella dimensione storica il senso dell'immagine dell'essere umano esiste solo come «appello intramondano»<sup>33</sup>. Sta all'essere umano prestare orecchio all'appello, riconoscerne la legittimità e determinare la propria volontà di conseguenza. Il senso permanente e astorico dell'immagine, dunque, è indi-

<sup>30</sup> Ivi, p. 134. Nel discutere sull'utopia dell'autenticità dell'essere umano, Jonas scrive: «Il futuro è di volta in volta la risultante del rischio dell'autenticità, non può quindi determinarla, ma tutt'al più preservarne l'integrità nella ripetizione, in modo tale che continuino ad esistere l'essere umano e il futuro – quest'ultimo sempre imprevedibile nella sua natura, non soltanto grazie a circostanze storiche di volta in volta uniche, ma anche grazie alla natura mutevole di quella "autenticità" dello stesso soggetto storico» (ivi, pp. 278-279).

<sup>31</sup> I medesimi problemi si riscontrano, come è noto, nell'interpretazione del mito jonasiano – il quale proprio per questo motivo è uno dei momenti da considerare per comprendere appieno la questione dell'immagine dell'essere umano. Su questa suggestione non ci si può trattenere oltre.

<sup>32</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 42.

<sup>33</sup> Ivi, p. 108.



pendente dalla volontà umana solo nella sua essenza, ma non nella sua esistenza. La sua esistenza dipende interamente dall'agire umano – e la sua salvaguardia, la sua effettiva concretizzazione, è il compito dell'etica. In più, manifestandosi come appello l'immagine dell'essere umano assume volta per volta connotazioni diverse a seconda della congiuntura storica. Sebbene il senso più intimo dell'immagine sia invariabile, essa appare in forme sempre diverse nel giungere all'orizzonte dell'essere umano storico. Una certa mutevolezza appartiene quindi necessariamente all'immagine, pur nella sua perpetuità. Lo stesso Jonas è consapevole di come si giunga così sul confine paradossale che separa, ma anche unisce, due dimensioni temporali diverse, e che sia ora necessario pensarne la penetrazione:

Dall'essere-in-sé del valore e del bene, che possiamo qui già presupporre insieme alla sua "pretesa" astratta, vi è pur sempre ancora un passo verso il *compito* imposto qui e ora all'agire come suo proprio: il passo dall'atemporale al temporale<sup>34</sup>.

Nel passo paradossale dall'atemporale al temporale, l'immagine dell'essere umano acquisisce quella inconsueta temporalità che stiamo cercando di comprendere meglio.

Sicuramente si può ora escludere del tutto che la temporalità dell'immagine dell'essere umano possa essere intesa in termini di eternità, di piena trascendenza uguale a se stessa. Jonas offre indicazioni incontrovertibili a riguardo. Non si danno più, infatti, le condizioni per pensare l'agire etico in relazione ad un bene «eterno che sovrasta la temporalità ed è naturalmente presente nella sua integralità in ogni istante»<sup>35</sup>. L'idea del bene come elemento separato e bastevole a sé stesso ha perso ogni significato. Scrive Jonas:

L'eros platonico, orientato verso l'eternità e non verso la temporalità, non è responsabile per il suo oggetto. Ciò a cui esso tende è un qualcosa di superiore che non "diventa", bensì "è". Ma una cosa simile, a cui il tempo non può nuocere, a cui non accade nulla, non può essere oggetto di responsabilità. L'eterno, l'*aei on*, non ne ha bisogno; esso attende che vi si partecipi e il suo apparire mediato dal mondo suscita il desiderio di parteciparvi. Responsabili si può essere soltanto per ciò che è mutevole ed

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 106.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 155-156.

è minacciato dalla corruzione e dalla decadenza, in breve, per il transitorio nella sua transitorietà<sup>36</sup>.

Il tramonto del bene eterno e uguale a se stesso pone il compito di pensare una nuova temporalità dove permanenza e mutevolezza si ibridano per tramite dell'agire umano responsabile. L'eterna trascendenza, escludendo il proprio oggetto dalla mutazione, dalla corruzione e dalla possibilità dell'annientamento, non è in grado di cogliere il modo in cui l'immagine dell'essere umano si manifesta nella civiltà tecnologica – e nella dimensione storica in generale. Qui il divenire è sovrano e anche la perpetuità, l'essere uguale a se stesso del bene deve essere ripensato secondo la logica della storicità. L'immagine dell'essere umano, pur con il suo senso atemporale e permanente, si manifesta nella dimensione storica secondo i caratteri del transitorio, del vulnerabile – ovvero, come qualcosa che richiede cura, responsabilità e salvaguardia *perché può perdersi*<sup>37</sup>.

### 7. *Sete di temporalità*

Ma cosa significa “perdersi” in questo frangente? In che senso l'immagine dell'essere umano può “corrompersi” o “deteriorarsi”? Certo non è il senso dell'immagine a potersi deteriorare, in quanto non-storico e separato dall'agire e dal volere umani. È invece la sua possibilità contingente – o meglio, il fatto che rimanga possibile per l'essere umano storico rendersi simile all'immagine – che può deteriorarsi fino a tramontare.

Se Jonas non potrebbe essere più chiaro circa il suo profilo normativo, le attuali circostanze storiche fanno dell'immagine dell'essere umano un criterio sempre più difficile da riconoscere. In verità, la sua stessa rimozione è implicita nel modo in cui la scienza conosce l'essere umano e la filosofia ne interpreta le implicazioni:

Poiché la stessa teoria dell'evoluzione, di cui la genetica costituisce un fondamento, ci ha privato di una valida immagine

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 156.

<sup>37</sup> Sulla vulnerabilità come carattere dell'immagine dell'essere umano cfr. P. Becchi-R. Franzini Tibaldeo, *The Vulnerability of Life in the Philosophy of Hans Jonas*, in A. Masferrer-E. García-Sánchez (eds.), *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights*, Springer, Dordrecht 2016, pp. 81-120.

dell'essere umano (dal momento che tutto è sorto indifferentemente per caso o per necessità), le tecniche reali, una volta pronte, possono coglierci stranamente impreparati ad usarle in modo responsabile<sup>38</sup>.

Il senso di questa privazione merita qualche nota. Come abbiamo visto, il contenuto ontologico dell'immagine non è dipendente dall'agire e dal volere umani. "Privare" di una valida immagine dell'essere umano, quindi, significa mettere a tacere il suo appello porgendo orecchio a immagini-specchio essenzialmente dissimili da essa. Questo, secondo Jonas, è l'esito filosofico e morale che è venuto ad associarsi alla teoria dell'evoluzione, il quale «affida il nostro essere a una libertà senza norme»<sup>39</sup> in cui l'ingegneria genetica può fare dell'essere umano il creatore di se stesso al punto da decretare il tramonto dell'immagine stessa. Tant'è che, non appena il potere tecnologico dell'essere umano ne revoca l'inviolabilità di fatto, rendendola effettivamente un oggetto della volontà umana, la sua perdita è del tutto possibile:

Nessun concetto di dignità trascendente "dell"essere umano e di conseguenza nessuna idea di un'obbligazione morale da esso derivata può sopravvivere a questa negazione dell'intangibilità della sua "immagine" di genere<sup>40</sup>.

Il fatto che l'immagine dell'essere umano preceda la progettualità storica non significa che la prima possa esistere anche del tutto separata dalla seconda. Senza la sua avventura intramondana, senza le sue successive concretizzazioni storiche, l'immagine dell'essere umano non è nulla. Parafrasando Jonas, si potrebbe dire che l'immagine è «sete di temporalità nelle sue concretizzazioni sempre nuove, non deducibili ontologicamente, ogni volta senza precedenti»<sup>41</sup>. Il senso dell'immagine è atemporale e non dipende dall'essere umano nella sua essenza, ma solo tramite l'agire umano acquista la consistenza dell'esistere – senza la quale sarebbe quasi nulla, un'essenza vuota. E questa esistenza cruciale, da cui dipende in tutto e per tutto il senso dell'immagine, è possibile solo nel mutamento e nelle alterazioni della dimensione storica.

---

<sup>38</sup> H. Jonas, *Tecnica, medicina e etica*, cit., p. 26.

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

<sup>40</sup> Ivi, p. 152.

<sup>41</sup> Ivi, p. 157.

8. *Lo scarto del dissimile*

A ben vedere, il paradosso temporale che contraddistingue l'immagine dell'essere umano è proprio ciò che le permette di valere come criterio pertinente, e non astratto, nella contingenza della dimensione storica. L'ambiguo profilo dell'immagine fa sì che possa servire, per così dire, da stella polare dell'agire etico anche quando le immagini-specchio effettivamente perseguite non cercano alcuna somiglianza con essa. Proprio in virtù della sua paradossale non-storicità – ma, si potrebbe anche dire, della sua paradossale storicità – l'immagine è mezzo di contrasto, cartina al tornasole per produrre una critica delle immagini-specchio e pensare ciò che va fatto. In questo senso, l'immagine non sarà mai né troppo estranea da risultare inapplicabile alla situazione contingente né così compromessa con il tempo storico da essere incapace di offrire quello sguardo *da fuori* necessario al pensiero critico<sup>42</sup>.

Il dissimile che segna lo scarto tra le immagini-specchio e l'immagine dell'essere umano, assicurato dal contenuto non transeunte dell'immagine, è anche il potenziale critico del pensiero etico. Tramite la dissomiglianza, l'immagine permette di sospendere il dominio del contesto storico e guadagnare lo spazio della critica senza, però, allontanarsi troppo da esso, svalutandolo o consegnando la destinazione dell'essere umano ad altre sfere (come avviene nell'anticosmismo). L'immagine radica l'essere umano e il suo impegno morale nel mondo storico proprio in virtù della sua non-storicità. Solo per via della sua paradossale temporalità l'immagine può giocare nell'esperienza morale anche il ruolo dell'ideale pertinente ed efficace, del simulacro di ciò che vale la pena tutelare qui e ora. Come ogni ideale, poi, può ispirare l'azione e rafforzare le motivazioni – senza dimenticare i limiti della speranza. Discutendo delle virtù individuali per il domani dell'umanità, può quindi scrivere Jonas:

Né vogliamo rinunciare al loro esempio visibile nell'immagine dell'essere umano, con la quale possiamo rinfrancarci nei tempi bui, quando la fiducia nel fatto che l'essere umano valga la pena è messa a dura prova<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Un ragionamento del tutto analogo riguardo al pensiero critico e ai suoi presupposti si ritrova nelle note jonasiane sul valore della tradizione, che ho discusso nel dettaglio in F. Fossa, *Tradition and Critical Thinking: On the Value of the Past in Hans Jonas's Critique of the Modern Mind*, «Philosophical Inquiries» VII/2 (2019), pp. 35-59.

<sup>43</sup> H. Jonas, *Tecnica, medicina e etica*, cit., p. 42.

Naturalmente, e sempre secondo la logica del paradosso, la non-storicità del contenuto più intimo dell'immagine è anche la sua debolezza, in quanto deve guadagnarsi riconoscimento e concretezza facendo appello alla responsabilità dell'essere umano storico – il cui *sensu per l'appello*, quindi, è un dovere affinare<sup>44</sup>. Nella trasversalità e generalità del suo significato, l'immagine dell'essere umano avrà sempre una posizione di svantaggio rispetto a immagini-specchio più concrete<sup>45</sup>. L'astrattezza dell'immagine fonda la possibilità stessa dell'etica ma, allo stesso tempo, esiste solo se si esprime in adeguate immagini concrete: si compie appieno solo nel passaggio dall'atemporale al temporale.

### 9. Valore e storia

Ecco, dunque, l'aspetto più paradossale e difficile da comprendere. L'immagine dell'essere umano presenta un profilo temporale al contempo non-storico e storico. Le due componenti non sono separabili: le concrezioni storiche sono comprensibili solo tramite il riferimento al senso non-storico, mentre il senso non-storico esiste solo nelle sue concrezioni storiche. Se la dimensione non-storica presenta un primato di senso, la dimensione storica presenta un primato effettivo. Sebbene possa essere mutata e deteriorata dall'agire dell'essere umano, l'immagine è al contempo suo criterio e guida. Mutamento e permanenza, eternità e divenire, storicità e non-storicità, persino trascendenza e immanenza sono paradossalmente commisti nell'inconsueta dimensione temporale a cui l'immagine dell'essere umano sembra appartenere.

---

<sup>44</sup> Su questo punto è utile rimandare a A. Campo, *Sentire la responsabilità: la dimensione estetica dell'etica di Jonas*, in H. Jonas, *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, cit., pp. 251-279.

<sup>45</sup> In questi termini si può leggere l'osservazione jonasiana per cui il patriottismo «riesce relativamente facile alla sensibilità, perché la propria nazione, per quanto numerosa e vasta possa essere, suscita un'immagine concreta, i legami con essa sono di una molteplice intimità (linguistica, culturale, storica, statale) e il nemico, che di volta in volta risveglia il sentimento nazionale, è esterno e rende improvvisamente chiaro e acuto il senso di "esser mio" relativo alla propria nazione, che rimane altrimenti vago. La preoccupazione per l'umanità è invece difficile perché è astratta, in gran parte estranea in più di un senso, e il nemico che la minaccia è interno, sono cioè le proprie abitudini e brame, tra cui anche le mie» (H. Jonas, *Tecnica, medicina e etica*, cit., p. 52).

La difficoltà di pensare insieme mutevolezza e permanenza dell'immagine dell'essere umano è tangibile nell'ultimo passo in cui la nozione compare ne *Il principio responsabilità*. Rileggendo la propria proposta in termini di un'etica della sopravvivenza che ponga come obiettivo la permanenza del genere umano sul pianeta, Jonas scrive:

Ma quel che conta adesso non è perpetuare o produrre una determinata immagine dell'essere umano, ma innanzitutto lasciare aperto l'orizzonte delle possibilità che, nel caso dell'essere umano, è dato con l'esistenza stessa della specie e che – se dobbiamo credere alla promessa dell'«*imago Dei*» – è destinato a offrire all'essenza umana sempre nuove opportunità<sup>46</sup>.

Sebbene sia abbastanza chiaro l'intento che sottende queste righe, risulta difficile comprendere come sia possibile lasciare aperto l'orizzonte delle possibilità e delle opportunità di espressione umane senza al contempo perseguire una determinata immagine dell'essere umano. Solo alcune immagini determinate somigliano all'immagine dell'essere umano. Altre immagini conducono invece all'offuscarsi dell'integrità umana e alla sua perdita.

L'azione umana si carica così di una doppia responsabilità. Gli esseri umani non sono responsabili solo di ciò che fanno di loro stessi, ma anche della possibilità che l'immagine dell'essere umano lanci il suo appello intramondano. Agire senza riguardo per l'immagine dell'essere umano vuol dire anche deteriorarla al punto da precluderle qualsiasi accesso alla dimensione storica. Alla cura dell'immagine che l'essere umano coltiva di sé si deve sommare la cura dell'immagine dell'essere umano in quanto tale. In un certo senso, anzi, le due salvaguardie sono in verità una. Prendersi cura dell'essere umano contingente significa far sì che l'immagine-specchio sia simile all'immagine dell'essere umano. Ciò, però, è anche l'unico modo per salvaguardare l'immagine dell'essere umano, per renderla concreta ed effettiva. La conclusione è del tutto in linea con le note jonasiane sulla vulnerabilità del bene, sulla sua fragilità, e sul fatto che la sua esistenza dipenda esclusivamente dalla misura in cui gli esseri umani sono in grado di ascoltarne l'appello e concretizzarne le esigenze.

Se nell'agire ispirato all'immagine dell'essere umano storicità e non-storicità si intrecciano indissolubilmente, la somiglianza con

---

<sup>46</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 179.

l'immagine dell'essere umano può essere ricercata *solo tramite determinate immagini contingenti*. Nel passaggio precedente Jonas non sembra cogliere il fatto che l'immagine dell'essere umano sia accessibile solo in forma determinata, storica, e non nella sua generalità. Proprio questo fatto – il fatto, cioè, che l'immagine dell'essere umano esista per noi solo nella determinatezza delle sue forme storiche, e non nella generalità del suo senso ontologico – manifesta anche l'impossibilità di pensarla come appartenente alla medesima dimensione temporale dell'esistenza umana. Essa non è del tutto riducibile alle forme determinate che l'essere umano coltiva volta per volta coltivando se stesso. Permane sempre un residuo non-storico, pur nella consapevolezza che l'immagine dell'essere umano esiste nella serie delle sue concretizzazioni storiche. Né eternità né storicità, dunque, rendono appieno conto della temporalità dell'immagine dell'essere umano, che sembra esposta alla mutevolezza e ai rischi del divenire ma, allo stesso tempo, essere uguale a sé in sempre nuove concretizzazioni.

Ancora una volta si arriva dinnanzi alla constatazione per cui il non-storico è esperibile solo come storico, e lo storico ha vero valore solo nel suo riferimento al non-storico. Di nuovo ci si trova invischiati nel paradosso di una permanenza che può dissolversi, di una non-storicità il cui autentico ambito di esistenza è la storicità, di una trascendenza il cui destino è del tutto legato alla sua avventura immanente. La commistione di eternità e divenire, permanenza e mutamento, storicità e non-storicità, trascendenza e immanenza – dimensioni pensate come opposte e che solo come tali possono essere concepite – è il punto più difficile, ma anche più stimolante della riflessione sull'immagine dell'essere umano. Questo paradosso, questa tensione – non va dimenticato – vibra al cuore della risposta che Jonas avanza per andare oltre al vuoto di valori della civiltà tecnologica. Pensare con rigore e spirito critico la dimensione temporale dell'immagine dell'essere umano può essere un importante primo passo per elaborare una teoria dei valori che ne riconosca la storicità senza per questo dedurne l'assoluta relatività.







## The Transcendental Structure of Hans Jonas' Philosophy\*

di

ROBERTO FRANZINI TIBALDEO

**ABSTRACT:** In this article I endeavour to shed light on Hans Jonas' peculiar use of two notions, namely *transcendental* and *image*, whose mutual connection has not yet been sufficiently analysed by scholars. My overall aim is to underline that Jonas' ethics of responsibility relies on an ontological-transcendental structure, which is the «eidetic» and «reflective» correlation between the human being and the world. This structure evidences a twofold process of subjectification and objectification and is at the origins of the human being's ethical experience, including its ambiguity. Consequently, responsibility involves acquiring the ability to surf this twofold dynamic consciously and successfully.

**KEYWORDS:** Hans Jonas, Transcendental, Image of the Human Being, Ontology, Responsibility

**ABSTRACT:** Questo articolo cerca di far luce sull'uso peculiare di due nozioni centrali nella riflessione di Hans Jonas, vale a dire *transcendentale* e *immagine*, la cui reciproca connessione non è stata ancora sufficientemente analizzata dalla letteratura critica. L'obiettivo complessivo è mostrare come l'etica della responsabilità di Jonas si fondi su una struttura ontologico-transcendentale costituita dalla correlazione «eidetica» e «riflessiva» tra essere umano e mondo. Questa struttura evidenzia un duplice processo di soggettivazione e oggettivazione ed è all'origine tanto dell'esperienza etica dell'essere umano, quanto della sua ambiguità. Di conseguenza, la responsabilità implica l'acquisizione della capacità di conoscere e governare con successo questa duplice dinamica.

**KEYWORDS:** Hans Jonas, trascendentale, immagine dell'essere umano, ontologia, responsabilità

---

\* I wish to express my gratitude to Nathalie Frogneux and Fabio Fossa, with whom in these last years I have enjoyed many profound and inspiring Jonasian conversations. This text owes a great deal to these dialogues.

## 1. Introduction

It is well known that one of the core aspects of Jonas' thinking is the so-called ontological foundation of his ethical proposal. This is indeed a controversial issue because Jonas contravenes «the veto of reigning analytical theory against all attempts of this kind»<sup>1</sup>. Jonas knows perfectly well that his position runs thoroughly against the stream. Moreover, his proposal has given rise to much discussion and debate among his commentators, who share his very concern about the irresponsible employ of present day technology, and strive to find effective ways of coping with this issue in order to assure the preservation of terrestrial life.

To be sure, Jonas' ethical reflection exhibits the philosopher's advocacy of environmental conservation. The author of *The Imperative of Responsibility* recalls the centrality of the «core phenomenon of our humanity, which is to be preserved in its integrity at all costs»<sup>2</sup>. He also adds that the care for the future of humankind «must obviously include care for the future of all nature on this planet as a necessary condition of man's own»<sup>3</sup>.

In my article I endeavour to shed light on these statements by underlining Jonas' peculiar use of two notions, namely *transcendental* and *image*, whose mutual connection in Jonas' philosophy has not yet been sufficiently analysed by commentators. My overall aim is to sketch the centrality of this connection to Jonas' ethics.

In order to achieve these goals, I will carry out the following tasks. First, I will analyse the centrality of the so-called «object of responsibility»<sup>4</sup> to Jonas' ethics. Second, I will try to clarify the *ontological* and *transcendental* meaning of the correlation between the human being and the world, which is the object of responsibility. Finally, I endeavour to shed light on the abovementioned correlation by analysing the human being's «eidetic» and «reflective»<sup>5</sup> constitution.

---

<sup>1</sup> H. Jonas, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago 1984, p. x.

<sup>2</sup> Ivi, p. 34.

<sup>3</sup> Ivi, p. 136.

<sup>4</sup> Ivi, p. 87.

<sup>5</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York 1966, pp. 172-173, 184-187.

## 2. The «object of responsibility» and its ethical centrality

Let me first recall an important passage of *The Imperative of Responsibility*, where Jonas summarises the new duty of responsibility in times of technological development:

Born of danger, its first urging is necessarily an ethics of preservation and prevention, not of progress and perfection. [...] [W]hat now matters most is not to perpetuate or bring about a particular image of man, but first of all to keep open the horizon of *possibilities* which in the case of man is given with the existence of the species as such and – as we must hope from the promise of the *imago Dei* – will always offer a new chance to the human essence. This means that the “No to Not-Being” – and first to that of man – is at this moment and for some time to come the primal mode in which an emergency ethics of the endangered future must translate into collective action the “Yes to Being” demanded of man by the totality of things<sup>6</sup>.

As we know, the fulfilment of this first duty («that there be a mankind», «that there be *human beings*, with the accent equally on the *that* and the *what* of obligatory existence»<sup>7</sup>) implies also the inclusion of the organic world as a whole within the domain of responsibility, since it represents a necessary condition of man's own existence. Yet, being responsible does not at all mean that humankind is entitled to adopt a strictly anthropocentric or a merely utilitarian<sup>8</sup> stance towards nature (which includes the human being's own biological-bodily constitution). Rather, responsibility has to do with being at the service-of and caretaking its own vulnerable object, and not dominating it:

the object of *responsibility* is emphatically the perishable *qua* perishable. Yet in spite of this condition which it shares with myself, it is more unsharably an “other” to me than any of the transcendent objects of classical ethics; “other” not as the surpassing better, but as nothing-but-itself in its own right, and without *this* otherness being meant to be bridged by a qualitative assimilation on my part or on its part. Precisely this other-

---

<sup>6</sup> H. Jonas, *The Imperative of Responsibility*, cit., pp. 139-140.

<sup>7</sup> Ivi, p. 43.

<sup>8</sup> See ivi, pp. 136-137.

ness takes possession of my responsibility, and no appropriation is intended here<sup>9</sup>.

In other words, the object of responsibility's «otherness» emphasises the object's *own* vulnerability. And its vulnerable value turns to be the ontological feature underpinning the object's otherness and dignity, namely its capacity to exert in itself – states Jonas – an obligating force on the subject's (viz. the human being's) liberty<sup>10</sup>, who has the duty to care and take care of it. As a result, Jonas' ethics is – strictly speaking – neither anthropocentric nor biocentric: on the one hand, it is not anthropocentric, since its core is indeed the object of responsibility's *own, intrinsic, inner, essential* vulnerability (and dignity); on the other hand, it is not biocentric, since human beings occupy a special place in nature and they *alone* are endowed with ethical capabilities (ethical sensitivity, ethical consciousness, ethical awareness, ethical freedom, ethical accountability, etc.). Or, expressed the other way around: from a certain point of view, Jonas' ethics *is* anthropocentric, while from another point of view it *is not*. Indeed, any kind of ethic, entailing a “reflection/discourse on behaviour”, is *ipso facto* aimed at and directed to human understanding uniquely (it would indeed be grotesque, say, to hold animals responsible based on such discourse or reflection). The sole responsible agents are (and can be) humans, and it is in this sense that any ethics (including Jonas' own) is somehow bound to an anthropocentric stance. However, on the side of its *object*, Jonas underlines that the ethical reflection has to overcome and go beyond anthropocentrism, and ought to somehow attain biocentric sensitivity<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Ivi, p. 87.

<sup>10</sup> See especially H. Jonas, *The Imperative of Responsibility*, cit., chapters 3 and 4, which rely on his previous biological-philosophical analyses (H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit.; Id., *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* [German modified version of *The Phenomenon of Life*], in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, Band I/1, hrsg. v. H. Gronke, Rombach, Freiburg i. Br.-Berlin-Wien 2010).

<sup>11</sup> In this regard, Lewis Coyne comments that «Jonas's philosophy is axiologically biocentric, yet ethically weakly anthropocentric» (L. Coyne, *Hans Jonas. Life, Technology and the Horizons of Responsibility*, Bloomsbury, London-New York 2021, p. 143). See Jonas' recurrent criticism of anthropocentric ethical perspectives in *The Imperative of Responsibility* (H. Jonas, *The Imperative of Responsibility*, cit., pp. 4, 7, 8, 45-46, 136, 156). Worth noting is that already in *The Phenomenon of Life* Jonas criticises the anthropocentric stance of religious and philosophical traditions, like

3. *The ontological and transcendental meaning of the correlation between human being and world*

At a first, superficial glance Jonas' ethics of preservation seems to rely on the utter confrontation between subjects endowed with freedom, and an object, which poses limits to that freedom on a purely heteronomous basis. However, that this is not the case of Jonas' thinking is evidenced by what follows.

As pointed out by *The Phenomenon of Life's* (viz. *Organismus und Freiheit's*) biological-philosophical enquiry, the subject-object split is not to be understood in mere dualistic terms, as if subject and object were ontologically independent of one another. Quite the contrary, what life shows is the dialectic, processual relationship existing between subject and object. The purposive process through which the living subject constitutes itself and reaches a certain degree of independence/freedom from its surroundings is and remains essentially related-to and dependent-from the self's dynamic relationship to its «other», that is the «world»<sup>12</sup> (in this regard, we all recall Jonas' definition of life as «*needful freedom to matter*»<sup>13</sup>). Moreover, according to Jonas, this relationship is itself endowed with ontological relevance – to say, far from being a characteristic of life among others, the abovementioned dialectics expresses *the* essence of life, whose (purposive, teleological) development over time may be additionally understood in evolutive terms. Therefore, when it comes to the human being, who integrally belongs to life and nature<sup>14</sup>, his/her subjectivity too ought not to be regarded as simply separated and independent from the world.

At the same time, according to Jonas, human subjectivity *does*

---

Christianism, Stoicism, Cartesianism, Idealism and Existentialism (H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., pp. ix, 34, 60). There are indeed interesting similarities between Jonas' composite attitude towards anthropocentrism and the environmental-ethical notion of «weak anthropocentrism» coined a decade later by Eugene C. Hargrove, who makes no reference to Jonas (E. C. Hargrove, *Foundations of Environmental Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1989, pp. 10-11).

<sup>12</sup> «The challenge of "selfhood" qualifies everything beyond the boundaries of the organism as foreign and somehow opposite: as "world", within which, by which, and against which it is committed to maintain itself. Without this universal counterpart of "other", there would be no "self"» (H. Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1974, p. 196).

<sup>13</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., p. 80.

<sup>14</sup> See especially the *Introduction* to H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., pp. 1-6.

manifest something unique in the adventure of life, namely the fact that in the human being life has achieved self-awareness and an unprecedented degree of independence/freedom from the world (I shall detail this feature in section 4). To be sure, thanks to this degree of freedom both self and world can be regarded “as another” – that is, in themselves, as if they were reciprocally independent-of and separated-from one another. However – warns Jonas – the basic dialectic of self and world, dependence and independence, freedom and necessity etc. still applies to this kind of freedom, although in a more indirect way – a way which ultimately opens to ethics and where, despite their *seeming independence* from one another, the object of responsibility and the subject are in fact ontologically conjoined:

In the truly human aspect, nature retains her dignity, which confronts the arbitrariness of our might. Ourselves being among her children, we owe allegiance to the kindred total of her creations, of which the allegiance to our own existence is only the highest summit. This summit, rightly understood, comprises the rest under its obligation<sup>15</sup>.

What I find interesting here is precisely that the object of responsibility's normative claim is not only compatible with the human being's importance, but – so to say – finds accomplishment in the human being, as well as in the related imperative («the only one which – states Jonas – really fits the Kantian sense of the categorical, that is, the unconditional»<sup>16</sup>), the imperative which commands «*that* there be *human beings*» – human beings whose existence (*Dasein*) and capability of being responsible (*Sosein*) ought to be first and foremost preserved<sup>17</sup>.

I believe the previous sketch of Jonas' thorough ontological and ethical enquiries gains further clarification thanks to the notion of *transcendental*, which highlights a core aspect of Jonas' philosophy. In a striking passage of that crucial, albeit preliminary work where Jonas

---

<sup>15</sup> H. Jonas, *The Imperative of Responsibility*, cit., p. 137. The human «summit» – warns Jonas – has to be «rightly understood», in order to avert its understanding in strictly anthropocentric terms, as already evidenced at the end of section 2.

<sup>16</sup> Ivi, p. 137.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 40-44; H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, Band 1/2, hrsg. v. D. Böhler-B. Herrmann, Rombach, Freiburg i. Br.-Berlin-Wien 2015, pp. 91-98. See also R. Franzini Tibaldeo-N. Frogneux, *The Dialectical Dynamic of Life's Self-preservation in Hans Jonas' Philosophical Biology*, «Graduate Faculty Philosophy Journal» 41/2 (2020), pp. 1-31.

exposes for the first time his reflections on the relationship between the ontology of life, anthropology, and ethics – namely the *Lehrbriefe* (*Didactic Letters*, 1944-1945), in order to clarify the anthropological constitution Jonas employs the very notion of «transcendental». As already mentioned, the human being and his/her freedom ought to be understood in the light of the same basic, dialectic correlation between subjectification and objectification, which appears to be an ontological feature of life. However, human beings show a peculiar way of arranging this pattern – a way, which gives ultimately rise to ethics. For instance, Jonas underlines that:

This is in its way a universal law, that the degree of distinctiveness and thingliness [*Dinglichkeit*] of the impression of the external world stands in direct proportion to the development of a central selfhood, which the subject of such objectivity has to be. Up the long stepladder of freely moving animals gifted with special senses (both the attributes characterize the correlation of both these sides: greater constitution of selfhood = greater distinctiveness of perception; or: more individuality = more individualization of objectivity), as the heretofore most complete actualization of ontological individuality, this correlation in human spirit leads to what Kant called the “transcendental (or: ‘synthetic’) unity of apperception”, the subjective correlate of the fully crystallized “object” of human world-sight<sup>18</sup>.

Moreover, Jonas underlines that the human being is essentially characterised by «his extreme self-individuation» and «his transcendental faculty of objectivity»<sup>19</sup>, where – if I understand correctly – the *transcendental* expresses the specifically human way of correlating subjectivity and objectivity: how is this specificity to be detailed? I wish to add some remarks which not only help clarify further this issue, but also lead to the final step of my contribution, namely the human being's «eidetic» and «reflective» freedom – namely, his/her ontological specificity.

In his early essay on *Husserl and the Ontological Question* (1938)<sup>20</sup>,

---

<sup>18</sup> H. Jonas, *Memoirs*, Brandeis University Press, Lebanon (NH) 2008, p. 245.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> German version in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, Band III/2, hrsg. v. S. Lalla-F. Preußger-D. Böhler, Rombach, Freiburg i. Br.-Berlin-Wien 2013, pp. 183 ff. My quotes are from the English version in H. Jonas, *Edmund Husserl and the Ontological Question*, «Études phénoménologiques» 17/33-34 (2001), pp. 5-20.



Jonas states that the focus of Husserl's thinking is precisely the above-mentioned correlation between subjectivity and objectivity. That is, «the basic question of the *relationship between thought and being*»<sup>21</sup> in times when this conjunction has become «the conundrum of conundrums»<sup>22</sup> and when the «question of the objectivity of thought» has «been transmuted into the question of the relationship between interior and exterior»<sup>23</sup>. In other words – states Jonas – it is the «transcendental nature of consciousness in itself, that is, the ability of the interior to picture to itself a kind of exterior within its own realm» that has «now become a problem»<sup>24</sup>. And the path followed by Husserl to overcome this problem is a «philosophy of consciousness» pivoted on the notion of «intentionality»<sup>25</sup> – a philosophy capable of regaining the «unity of thought and being»<sup>26</sup>, although of course «one cannot speak of “being” in any sense whatever other than that of being *for* consciousness»<sup>27</sup>. Anyway, when read in the light of this ontological reflection on Husserl's transcendental thinking, the abovementioned excerpt from the *Lehrbriefe* acquires a slightly different meaning – one that evidences Jonas' attempt to go beyond the sole epistemological use of the «transcendental» proposed by Kant. In other words, although «transcendental» undeniably refers to the conditions of the possibility of experience, the very meaning of “condition of possibility” seems to claim for an ontological-correlational status, which Jonas will eventually clarify.

Another evidence of Jonas' transcendental meditation is his previous enquiry into *Pistis und Gnosis*<sup>28</sup>, which he developed in his first publications: *Der Begriff der Gnosis* (1930), *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (1930), and *Gnosis und spätantiker Geist* (vol. I: 1934; vol. II.1: 1954)<sup>29</sup>. What I find interesting here is Jonas' overall interpretation

<sup>21</sup> Ivi, p. 7.

<sup>22</sup> Ivi, p. 10.

<sup>23</sup> Ivi, p. 11.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Ivi, p. 13.

<sup>26</sup> Ivi, p. 14.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> This project stems from Jonas' intervention in the *Seminar* held by Rudolf Bultmann at the University of Marburg in 1925. The manuscript is preserved in Jonas' *Nachlass* at the University of Konstanz (HJ-2-17-43). See C. Bonaldi, *Hans Jonas e il mito. Tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza*, Mercurio, Vercelli 2007, p. 23.

<sup>29</sup> H. Jonas, *Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde*



of human existence in terms of «the transcendental (the “Spirit”)»<sup>30</sup> in a historical-ontological sense – namely as a «historical-spiritual a priori»<sup>31</sup> endowed with a different and broader meaning as compared to Heidegger's existential *Dasein*, notwithstanding the *Dasein*'s own ontological-temporal structure<sup>32</sup>. As a result, Jonas develops the Heideggerian ontological-existential correlation between “self” and “world” into a broader modality of interrogating historical-epochal forms of existence<sup>33</sup>. This will eventually lead to the question regarding the possibility of any historical understanding and to Jonas' hypothesis of the paradoxical conjunction of change and permanence, historical and extra-historical elements, which is the focus of his later essay on *Wandel und Bestand* (*Change and Permanence*, 1969)<sup>34</sup>. Indeed, worth noting is the seemingly paradoxical nature of the transcendental as a «historical-spiritual a priori», since it seems to transcend history and historical research as their permanent precondition (or condition of possibility), while at the same time constantly relying on history and historical mutability as regards its possibility and existence<sup>35</sup>.

*En passant*, it is worth underlining that in these very works on

---

der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg, Hubert, Göttingen 1930; Id., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965<sup>2</sup> (first ed. 1930); Id., *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. I, *Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung “Zur Geschichte und Methodologie der Forschung”*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988<sup>4</sup> (first ed. 1934); Id., *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. II.1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954.

<sup>30</sup> «das Transzendente (der “Geist”)» (H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, cit., vol. I, p. 64).

<sup>31</sup> *Ivi*, § 9, p. 13.

<sup>32</sup> See *ivi*, § 10, p. 14. For an interesting analysis of the complex and dynamic relationship between time and history in Jonas' thinking, see above (pp. 147-167) F. Fossa, *Tra eternità e storia. L'immagine dell'essere umano nell'etica di Hans Jonas*.

<sup>33</sup> H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, cit., vol. I, § 10, p. 14.

<sup>34</sup> H. Jonas, *Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1970. Previously published in V. Klostermann (ed.), *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1969, pp. 1-26 (Engl. trans. by H. Jonas *Change and Permanence: On the Possibility of Understanding History*, in H. Jonas, *Philosophical Essays*, cit., pp. 237-260). On this topic, see above (pp. 147-167) also F. Fossa, *Tra eternità e storia*, cit.

<sup>35</sup> Indeed, the «transcendental constitutive element» is always «embedded in a fundamental historical-factual constitution “of *Dasein*”» (H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, cit., vol. I, § 9, p. 13).

late-antique Gnosis Jonas mentions an aspect of the anthropological constitution related to this transcendental enquiry. In the following decades this aspect proves to be central to both his ontological analysis of life and his ethics: namely, the explanation of the human existence (*Dasein*) essentially in terms of a motility and an «original movement of objectification», through which the *Dasein* «knows intuitively its own ontological condition in a scheme of “worldly”-ontological structures»<sup>36</sup>. What is remarkable is that this movement reveals itself through an indirect «symbolic mode of expression» (in a Cassirerian sense)<sup>37</sup>, which I shall clarify shortly.

Finally, the abovementioned references to *history* and *symbol* find themselves conjoined to *will*, as the constitutive «Grund der totalen Seinshaltung» (the «foundation of the overall ontological attitude»)<sup>38</sup>. In what sense is this to be understood? Jonas answers by reviving the abovementioned paradoxical aspect of the transcendental, and by making it even more challenging:

This constitutive foundation is, thus, nothing static, but essentially historical; and again, nothing merely intellectual, let alone simply emotional: one could speak of a transcendental function of the *will*, provided that it is not to be understood as a component or an act of the psyche, but as the overall mode of being of the human *Dasein*<sup>39</sup>.

Shortly afterwards, Jonas refers to this historical or “processual” ground as something related to «freedom [...], which, as a projecting feature in a transcendental sense, is the complement of necessity»<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, cit., vol. II.1, pp. 5-6.

<sup>37</sup> Ivi, p. 4. Cassirer is explicitly mentioned at pp. 5 and 8. See also H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, cit., pp. 81-82. See D. Böhler, *Verstehen und Verantworten. Hans Jonas' Einsichten für die Gegenwart der Zukunft – Kontexte und Probleme*, in H. Jonas, *Fatalismus wäre Todsünde*, Lit, Münster 2005, pp. 3-46.

<sup>38</sup> H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, cit., vol. I, p. 63.

<sup>39</sup> «Dieser Konstitutionsgrund ist also selber nichts Statisches, sondern wesentlich geschichtlich; und wiederum nichts bloß Intellektuelles, so wenig wie bloß Emotionales: man könnte von einer transzendentalen Funktion des *Willens* sprechen, wenn man diesen nicht als speziellen Teil oder Akt der Seele, sondern als totale Seinsweise des menschlichen Daseins faßt» (*ibidem*). Analogously, in the *Lehrbriefe* Jonas states that: «Historicality is for us a door and often a labyrinthine path to the world. Its being a door, taken together with its errors, belongs to the essence of spirit» (H. Jonas, *Memoirs*, cit., p. 234).

<sup>40</sup> «Freiheit [...], das als transzendental entwerfender Faktor das Komplement jeder

How is this early, albeit crucial reference to will and freedom in Jonas' thinking to be understood? Moreover, what about the entanglement of these concepts with the notion of transcendental, which – as I pointed out earlier – seems to be quite paradoxical, at least in Jonas' interpretation? In other words, how can we understand the peculiar capacity of the transcendental to transcend historical and ontological change, while at the same time pivoting and relying on it? The human being is – according to Jonas – the one who reveals the paradox and experiences it in the first person. Moreover, in the end, s/he is the one who has the duty to clarify it and bear the consequences of this process. Therefore, let me now turn to the human specificity and see how its clarification sheds light on the abovementioned paradox.

#### 4. The human being's «eidetic» and «reflective» constitution

I believe that in his later works (*The Phenomenon of Life/Organismus und Freiheit* and *Das Prinzip Verantwortung*) Jonas employs the previously analysed aspects of the *transcendental* (in the previously analysed meanings of correlation, historical-ontological-spiritual *a priori*, symbol, will, and freedom) to clarify the human condition and his/her paradoxical nature. In order to shed light on these statements, I shall now deal with the following topics: first, the human condition, namely the specifically human way of correlating subjectivity and objectivity; second, how this specificity gives rise to ethics and in particular to responsibility.

When it comes to the human being, Jonas in *The Phenomenon of Life* underlines the centrality of the «image»:

Man models, experiences, and judges his own inner state and outward conduct after the image of what is man's. Willingly or not he lives the idea of man – in agreement or in conflict, in acceptance or in defiance, in compliance or in repudiation, with good or with bad conscience. The image of man never leaves him, however much he may wish at times to revert to the bliss of animality. To be created in the image of God means to have to live with the image of man<sup>41</sup>.

---

Notwendigkeit ist» (H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. I, cit., p. 63).

<sup>41</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., p. 185. It is worth underlining that, notwithstanding their difference, «image» and «idea» also evidence a similarity, given their

Let me provisionally set aside the question as regards the meaning of the «image of man» in order to address a wider issue: why is the image so important? Why does it play such a central role? My tentative answer is the following: within the dialectics of subjectification and objectification characterising life as such, the image (both its perception and internal/external [re]production) embodies the specific way through which the human subject attains a certain distance from the world and, thanks to this, a higher degree of freedom. Jonas clarifies this achievement in the following evolutive terms: already in «some higher animals»<sup>42</sup> image perceiving gives rise to representation, abstraction and symbolism<sup>43</sup>; this opens to human «eidetic freedom», which entails interpretation, imagination, expectations, deception, decision and action; however, «true man» appears only when «eidetic freedom» finds full accomplishment in «reflection», whose connection with action evidences a qualitative turn of the *dialectic duality* of life into *ambiguity*, thus calling for ethics. In Jonas' own words:

In the image-faculty of man a further degree of mediacy is reached, and the distance between organism and environment widened by a further step [...]. This new degree lies in the ideative extension of *perception* [...]. The new mediacy consists in the interposition of the abstracted and mentally manipulable *eidos* between sense and actual object, just as on the level of animal mediacy the perception of objects was interposed between the organism and its primary environment-relation. Imaging and speaking man ceases to see things directly: he sees them through the screen of representations of which he has become possessed by his own previous dealings with objects, and which are evoked by the present perceptual content, impregnating it with their *symbolic* charge, and added to by the new experience itself. Their greatest role, however, lies in between experiences, when the actual object is not present for direct perception: then the abstracted images that are at the command of the subject provide in themselves the material for an “experience” at a re-

---

common reference to the *eidos*, which means «appearance», «form» (ivi, p. 167). Indeed, this relationship is a core aspect of Jonas' phenomenology of perception and anthropology (as related to the overall philosophical-biological account, where the “living form” plays a role of paramount importance).

<sup>42</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., p. 170.

<sup>43</sup> See ivi, pp. 166-167, 170. See also H. Jonas, *Tool, Image, and Grave: On What is Beyond the Animal in Man* (1985-6), in Id., *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*, ed. by L. Vogel, Northwestern University Press, Evanston 1996, pp. 75-86.

move – symbolic experience, in which the world is taken hold of without imposing its presence. The very phenomenon of truth, as that of falsehood, is located in this mediacy of the third degree. Yet even this is the threshold to a further mediation. The fateful freedom of objectification, which confronts the self with the potential sum total of the “other”, the “world”, as an indefinite realm for possible understanding and action, can and eventually must turn back, with its burden of mediacy, upon the subject itself and make *it* in turn the object of a relation which again takes the detour via the *eidōs*. The “form” here involved is different in kind from those of the whole realm of outwardness, for it concerns the self’s *relation* to all outwardness. The new dimension of *reflection* unfolds, where the *subject* of all objectification appears *as such* to itself and becomes objectified for a new and ever more self-mediating kind of relation. With the first asking of the question, What is man’s, what is my place and part in the scheme of things?, the self becomes engulfed in the distantness in which all things are kept by man and from which they have to be retrieved in acts of eidetic intentionality. Although this is another exercise of the eidetic faculty, it is by no means automatically given with its outward exercise exemplified by pictorial representation. True man emerges when the painter of the bull and even of its hunter turns to concerning himself with the unpaintable image of his own conduct and the state of his self. Over the distance of this wondering, searching, and comparing perception there is constituted the new entity, “I”. This is of all the greatest venture in mediacy and objectification<sup>44</sup>.

In what sense is the image the key to understanding the uniqueness of the human level of life? The image plays indeed a twofold role: on the one hand, thanks to its power to transcend actual reality, the image enables the distantiation of the human being’s «eidetic freedom»<sup>45</sup> from the world; however, on the other hand, the image relies on the givenness of the worldly/bodily experience or at least maintains a connection to the latter in the form of an intention or decision – «*adaequatio imaginis ad rem*» states in this regard Jonas: this is the realistic, practical basis of his image theory<sup>46</sup>. This dynamic-di-

---

<sup>44</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., pp. 184-185.

<sup>45</sup> As evidenced by the previous quote, «eidetic freedom» originates from representation, abstraction and symbolic experience, and finally culminates in reflection.

<sup>46</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., pp. 171-172. The *Lehrbriefe* as well connect human intentionality, worldly «matters of fact» (to which the spirit must always return), and truth (H. Jonas, *Memoirs*, cit., p. 233). See also the following essays by

alectic interplay between distance/freedom and *adaequatio* reveals the human being's uniqueness, along with his/her creative potentiality to make «new things» by departing from the original, namely from what is simply given or experienced<sup>47</sup>, and even achieve a broad detachment from actual reality thanks to «reflection», as shown by the previous quote. So far so good.

However, a problem then occurs, since – as already mentioned – this dynamic interplay shows an essential *ambiguity*, which Jonas details with the expressions «irremovable ambiguity of all free will»<sup>48</sup> and «Schwindel der Freiheit» («giddiness of freedom»)<sup>49</sup>. Why «irremovable ambiguity»? Why «giddiness»? Because when the image-empowered human freedom gains distance and experiences its detachment from the world, instead of bearing in mind the dialectical and worldly-related process upon which it relies, it tends to become “absolute”, and consequently fails<sup>50</sup>. To be entangled in this structural paradox, which unavoidably gives rise to ambiguity, is indeed the fate of the human being's freedom and an unsurpassable characteristic of his/her existence – an essential feature that, expressed in ethical terms, can by no means be disposed of.

Worth recalling however is that, although freely neglected and

---

Jonas: *Causality and Perception, Sight and Movement, On the Origins of the Experience of Truth, The Practical Use of Theory*, all collected in H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., pp. 26-33, 152-156, 175-182, 188-210 respectively.

<sup>47</sup> See *ivi*, p. 172.

<sup>48</sup> H. Jonas, *Matter, Mind and Creation* (1988), in *Id.*, *Mortality and Morality*, cit., p. 177. See also H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, cit., pp. 80-89.

<sup>49</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, cit., p. 323 (*The Phenomenon of Life* omits this expression); *Id.*, *Philosophical Essays*, cit., p. 344. See also U. Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive*, Kohlhammer, Stuttgart 2006, pp. 26, 36; M. Bongardt, *God in the World of Man: Hans Jonas' Philosophy of Religion*, in J. S. Gordon-H. Burckhart (eds.), *Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and his Critics*, Ashgate, Farnham 2014, p. 109.

<sup>50</sup> H. Jonas, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Aragno, Torino 2010, p. 259. And, as a result, the human spirit «loses the relationship to truth» (H. Jonas, *Memoirs*, cit., p. 233). It is since his first enquiries into Gnosticism that Jonas somehow connects the ambiguity of the human condition with the process of subjectification and objectification: the more humanity strives for subjectification and reflects, the more s/he deals with an objective reality, which tends to hypostatise itself and ends in disguising the very dialectic dynamic of subjectification and objectification (N. Frogneux, *Présentation*, in H. Jonas, *La Gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive. Histoire et méthodologie de la recherche*, ed. by N. Frogneux, Mimésis, Milano 2017, p. 102).

transcended, the relationship with actual reality is nevertheless the source of human freedom<sup>51</sup>, which thus has to be understood as a dual and dialectical *process* of objectification *and* subjectification (see again the previous, long quote by Jonas<sup>52</sup>). The image and the image-faculty's uniqueness (relying on eidetic/symbolic detachment, imagination, and ultimately leading to free will), along with their charge of ambiguity, shows with great precision and thoroughly confirms the anthropological centrality of the correlation between objectification and subjectification, along with its previously detailed *ontological* and *transcendental* meaning.

## 5. Conclusions

Let me now propose some concluding remarks. I believe that when Jonas attends to his ethical perspective in the light of the current technological civilisation, the abovementioned reflections on the human being's peculiar and ambiguous correlation with the world play an important role: indeed, his aim is to deal ethically with this ambiguity without having pretensions to erase it or eliminate its source, namely human freedom. It is in order to achieve this goal that Jonas focuses on responsibility and shows that, far from representing a purely heteronomous normative source, responsibility is indeed freedom's intrinsic requirement and demand. How does Jonas achieve this goal? By underlining that the very relationship between freedom and responsibility relies on the previously analysed ontological-transcendental structure, namely the specificity of the «eidetic» and «reflective» correlation between the human being and the world.

This structure finds expression in the correlative process of subjectification and objectification. On the side of subjectification, this process results in the «Geist» or the human «transcendental» capacity to apprehend/contemplate what is ontological, in the sense that it constitutes the very meaning of being. However, this capacity ought

---

<sup>51</sup> In addition, this is true for organic freedom *tout court* (independence and dependence of organic form from matter). Of particular importance is the following *memento*, which – is true – refers to sight, but can as well be extended to the image: «The evidence of sight does not falsify reality when supplemented by that of underlying strata of experience, notably of motility and touch: when arrogantly rejecting it sight becomes barren of truth» (H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., p. 149).

<sup>52</sup> See *ivi*, pp. 184-185.



not to be understood in the static and essentialist terms of an actual separation from materiality and the world, although the human being seems quite inclined in this sense. Rather, to comprehend correctly this dynamic of transcendence, it is always necessary to bear in mind the following: first, the irreducibility of the dynamic to its processual and historical results; and, second, the claim not to abandon objectivity (namely, the material, concrete, bodily reality), which is the other half of the correlative dynamic, whence the process of subjectification stemmed, and upon which it ultimately relies.

This, however, is not enough to achieve a full ethics, and Jonas is aware of that. The clarification of the human being's ontological-transcendental structure is only the first step. What still has to be shown is that this ontological feature is associated with normative *value*, detailing for instance, *why* this being should be protected and preserved. Jonas deals with this issue in the well-known fourth chapter of *The Imperative of Responsibility*, after having summarized in the previous chapter his comprehensive and profound enquiry into the ontology of life. However, one of the most remarkable passages testifying the conjunction between Jonas' early historical-transcendental enquiries and the future bio-anthropological and ethical ones is, once again, to be found in the *Lehrbriefe*, where the philosopher clarifies the essential relationship between spirit and reality in a way that recalls the dynamic of subjectivation and objectivation. Indeed – he states – «Gegenständlichkeit» («objectivity») is the «law of all spiritual deeds»<sup>53</sup>, and adds that:

In this infinite task, which spirit takes upon itself over against reality, the human being attains one of his determinations, if not his determination. Spirit is prepared for this from its depths in the history of being and becomes visible for the first time in the appearance of life, when matter for the first time feels itself in the most dark sensation of stimuli of living substance<sup>54</sup>.

Far from being a mere intellectualistic activity, human spiritual life finds clarification in terms of an «intellectual intuition of being», which «is a part of the infinite love with which the divine loves itself»<sup>55</sup>, a «wisdom» which evidences a practical-ethical intentionali-

---

<sup>53</sup> H. Jonas, *Memoirs*, cit., p. 236.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

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



ty<sup>56</sup>. Indeed, it reveals itself as «an ideal – the anthropological imperative»<sup>57</sup>, which is characterized by goals of increasing ethical awareness: «First, therefore to attain being and to intuit; then to fathom and love it; finally to reflect and testify»<sup>58</sup>.

As I see it, this «ideal» or «anthropological imperative» corresponds to the previously analysed «transcendental function of *will*» endowed with historical and extra-historical paradoxicality. This summarises the basic structure of Jonas' philosophy, as well as the reason why his reflections eventually culminate in ethics.

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba (Brazil)  
[roberto.tibaldeo@pucpr.br](mailto:roberto.tibaldeo@pucpr.br)

---

<sup>56</sup> It is worth noting that Jonas will later develop this idea in the essay *The Practical Uses of Theory* (originally published in H. Jonas, *The Practical Uses of Theory*, «Social Research» 26/2 (1959), pp. 127-166 and then included in H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., pp. 188-210).

<sup>57</sup> H. Jonas, *Memoirs*, cit., p. 236.

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





## The Imminence of the Future, the Time of the Living in Hans Jonas

di

NATHALIE FROGNEUX

**ABSTRACT:** This article describes imminence, the specific temporality of metabolism as an ontological form that is central to Jonas's biocentrism. Imminence is, on the one hand, the time that characterizes the precarious metabolic continuity of the organic form. On the other hand, it characterizes what threatens the organism and what is about to happen. It is therefore both the time of the living being's sensitivity to a very close peril and the present time that has a hold on the future. The term *imminent* appears quite rarely in Jonas's writings, but it always signals decisive moments. The imminent time is that by which the living transcends the present, but also the time of the living as it is threatened by death. Imminence is thus the temporal form of the living and its relationship with the world, for the living form is not substantial, but functional, that is to say, active. It inscribes itself in duration by unceasingly exceeding the material punctuality which composes it. Being imminent, organic existence appears as a dialectic matter by opposition to the inert matter which is composed of discrete elements and juxtaposed synchronously. But imminence becomes problematic with the human possibility to interrupt the teleological character of life.

**KEYWORDS:** Imminence, Threat, Future, Vitality, Teleology

**ABSTRACT:** Questo articolo descrive l'imminenza, la temporalità specifica del metabolismo come forma ontologica che è centrale nel biocentrismo di Jonas. L'imminenza è, da un lato, il tempo che caratterizza la precaria continuità metabolica della forma organica, dall'altro, caratterizza ciò che minaccia l'organismo e ciò che è sul punto di accadere. È dunque sia il tempo della sensibilità dell'essere vivente a un pericolo molto vicino, sia il tempo presente che ha una presa sul futuro. Il termine *imminente* appare abbastanza raramente negli scritti di Jonas, ma segnala sempre momenti decisivi. Il tempo imminente è quello in cui il vivente trascende il presente, ma anche il tempo del vivente in quanto minacciato dalla morte. L'imminenza è dunque la forma temporale del vivente e della sua relazione

con il mondo, poiché la forma vivente non è sostanziale, ma funzionale, cioè attiva. Essa si iscrive nella durata superando incessantemente la puntualità materiale che la compone. Essendo imminente, l'esistenza organica appare come una materia dialettica in opposizione alla materia inerte che è composta da elementi discreti e giustapposti in modo sincrono. Tuttavia l'imminenza diventa problematica con la possibilità umana di interrompere il carattere teleologico della vita.

KEYWORDS: imminenza, minaccia, futuro, vitalità, teleologia

### 1. *The transcendence of punctuality and permanence*

Descriptions of life are numerous in Jonas's writings, from the *Didactic Letters to Lore Jonas*<sup>1</sup> of 1944 and 1945, which are like the germ of his great research on the *Phenomenon of life*<sup>2</sup>, to late works such as *Evolution and Freedom* (1983-1984)<sup>3</sup>. Forty years separate these texts which affirm the time of the ongoing activity of the living being, that is to say of its concern with its own life and consequently of vigilance, which is the constant answer. And it is precisely in this latter text that Jonas summarizes again the nature of life in the following way: a dialectical existence of organic freedom which is also necessity or need, the spatial dialectic of metabolism, which exchanges the matter that it finds outside of itself to make it its own, the interiority and the subjectivity which appear with the sensitive *ipse* and the open temporal horizon.

For Jonas, organic identity, i.e. living identity, is not static, but dynamic, which is to say that it is not limited to the matter that constitutes it or to the addition of its material states, but is a process by which time develops and unfolds: the «existence's course of time»<sup>4</sup> (*Zeitverlauf der Existenz*).

Organic identity thus opens up the horizon of time, and more precisely a temporal horizon toward the future and a spatial horizon toward the outside. It opens up a double horizon from a spatial coin-

---

<sup>1</sup> H. Jonas, *Didactic Letters to Lore Jonas*, transl. A. Allred, in H. Jonas, *Memoirs*, Brandeis University Press, Waltham (MA) 2006, pp. 220-245.

<sup>2</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York 1974.

<sup>3</sup> H. Jonas, *Evolution and Freedom*, in Id., *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, ed. by L. Vogel, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1996, pp. 59-74.

<sup>4</sup> H. Jonas, *Memoirs*, cit., p. 225.

cidence, what Jonas calls simultaneous space. In this sense, inert matter only knows contemporaneity: its identity is punctual, «point-identity»<sup>5</sup>, whereas the opening toward a spatial horizon and toward a temporal horizon coincides with the possible extension of time as duration i.e. «the organism's cross-sectional now»<sup>6</sup>.

Now, this horizon is not neutral, it is subjectively anchored as time in the “first person”, i.e. the point of view of the living in the world, the point from which its activity takes place. Lived time is not a fact for human subjects alone, but also for that living being which experiences a subjectivity that is at first without subject: this is the time of the living which is self-concerned and it is the condition of phenomenological time. Now, this time includes a bias toward the future (which prevails with respect to the past), because life always has a grip on the future, it is essentially what it is going to be and what it is about to become. Imminence is therefore the internal time that can be experienced as more or less distressing, depending on the quality of one's relationship to the future.

The opening of the horizon is the first mark of a form of transcendence, the self-transcendence of organic life, within matter itself: «when we refer to ‘transcendence’ of life, we mean that it has a horizon beyond its discrete identity»<sup>7</sup>.

From the outset, the self-transcendence of the living being appears as a set of horizons which are as many openings: spatial and temporal horizons, each being both interior and exterior. Spatial transcendence allows the organism to overflow the framework of its material form, and thus to leave pure passivity through a dialectic between passivity and metabolic activity.

Self-concern driven by need, likewise opens up a horizon of *time*, which encompasses inner imminence instead of outer presence: the imminence of that immediate future toward which organic continuity moves at every moment in order to satisfy that moment's want. Life thus faces forward as well as outward: just as its Here extends into There, its Now extends into Not Yet, and life exists “beyond” its own immediacy in both horizons at once. Indeed, it faces outward only because it faces forward due to the necessity of its freedom, with the result that spatial presence is

---

<sup>5</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., p. 85.

<sup>6</sup> H. Jonas, *Didactic Letters to Lore Jonas*, in Id., *Memoirs*, cit., p. 255.

<sup>7</sup> H. Jonas, *Evolution and Freedom*, cit., p. 70.

illuminated, so to speak, by temporal imminence<sup>8</sup>.

The temporal opening of horizons appears in the crucial text *Is God a Mathematician?* (1951)<sup>9</sup>, in the English edition of Jonas's work on philosophical biology, *The Phenomenon of Life*. The 1966 edition of the same text also briefly addresses the question, but it is the expanded and revised German one of 1973, *Organismus und Freiheit*<sup>10</sup>, that develops in particular the essential article of 1951. In the German translation of the text, Jonas added titles that are very interesting for us, most notably: VIII.3 *The dimension of interiority* and VIII.4 *The horizon of time*. Jonas therefore pays particular attention to the time horizon and argues that imminence is at the same time a way for metabolism to open up an internal and an external horizons for the organism.

The internal direction toward the next impending phase of a being that has to continue itself constitutes biological time; the external direction toward the co-present not-itself which holds the stuff relevant to its continuation constitutes biological space<sup>11</sup>.

*Inner imminence* creates a presence to oneself and radically modifies presence to the world, since it becomes concern for living interiority. For the organism endowed with metabolism this presence no longer designates the pure coincidence of space and time, but is transformed into actuality, that is to say into an actualization of oneself which must be effective at each moment in order to constantly open up the future by means of need and desire. «The imminence of that future into which organic continuity is each moment about to extend by satisfaction of that moment's want»<sup>12</sup>.

## 2. *The opening of temporal and spatial horizons*

With concern for oneself, four horizons open up: two spatial ones,

---

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

<sup>9</sup> H. Jonas, *Is God a Mathematician? (The Meaning of Metabolism)*, in Id., *The Phenomenon of Life*, cit., pp. 64-92.

<sup>10</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, pp. 134-135.

<sup>11</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., p. 86.

<sup>12</sup> Ivi, p. 85.

with the vigilance of interiority and exteriority, and two temporal ones, with the duration that makes the present overflow toward the past and toward the future.

However, these four horizons are not symmetrical: the temporal horizon of the future and the spatial one of exteriority appear to be preponderant: «the anticipation of imminent future in appetite is more fundamental than the retention of past in memory»<sup>13</sup>.

Imminence thus carries a double dimension as, on the one hand, the near future and, on the other, a danger. But Jonas adds an additional meaning of imminence: as the time toward which the living being is turned or, more exactly, toward which it turns – a time felt to be near because it concerns us, the time by which the living relates to the future as the time that must be opened up it is to maintain itself. Indeed, the organism must open up a future, for otherwise it will be unable to maintain itself in duration; and this act of maintaining oneself constitutes a transcendence of the present moment toward the future. «The individual is whole and its complete self in each of its successive ‘materializations’, *so long as the succession goes on*»<sup>14</sup>. Indeed, for want of being able to take up the challenge of non-being, the living being undergoes it like an immediate threat, like a close danger.

It is only on this condition that duration can open up, in contrast to simple permanence. Indeed, duration is the observation that an external observer can establish with regard to inert matter or to a living being that has remained identical for those who compare it to previous states (sameness), but this supposes this living capacity of the observer to transcend the instants that thus acquire a continuity.

Therefore, by designating inert matter as a simultaneous space that accumulates discrete instants, Jonas reserves true temporality for the living. Temporality only exists through the test of duration while continuity as permanence is a pure present, that is to say a spatial contiguity that can only appear as a temporal extent and continuity to an external observer. On the other hand, imminence opens up duration in the strict sense, since it allows one to experience the passage from one moment to the next and thus articulates the instants that reveal themselves by contrast and, so to speak, retrospectively as “discrete” and “discontinuous”.

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 86.

<sup>14</sup> H. Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ) 1974, p. 191.

Being the correlative of a relation to oneself, imminence constitutes an opening onto the future which transforms the pure juxtaposition of discrete moments into a grasp on the future: «as the here expands into the there, so the now expands into the future»<sup>15</sup>. Now, this grasp on the future is always the fact of a metabolizing living being, the fact of a body that lasts by maintaining itself because it is concerned with its being.

Only those entities are individuals [...] Entities, therefore, which in there being are exposed to the alternative of not-being as potentially imminent, and achieve being in answer to this constant imminence; entities therefore, that are temporal in their innermost nature, that have being only by ever becoming, with each moment posing a new issue in their history, whose *identity* over time is thus not the inert one of permanence<sup>16</sup>.

Self-affirmative, living identity is thus ontological in the sense that its continuity does not depend on any extrinsic and external identification, but on its own realization from one moment to the next. Consequently, the burden that falls upon the individual may seem quite light, since he has always already won as he experiences this threat.

In an even later text, *The Burden and Blessing of Mortality*<sup>17</sup>, Jonas underlines an opposition. On the one hand, for the discrete time of inorganic entities, duration is either the fact established by an observer who condenses successive perceptions into a sequence or time as an instantaneous moment, i.e. the pure maintenance of coincidence with matter, a time that is thus essentially spatial and composed of successive juxtaposed presents. These entities know pure permanence, even when it is matter of a probabilistic continuity which is also based on an external reference<sup>18</sup>. On the other hand, duration is the time of a lived continuity, of a duration which is the outcome of the agent himself, the fact of an ontological identity, which always transcends the punctual coincidence of the materiality which composes it. Time therefore only appears within the living: either because the living is able to attribute time to what it perceives, or because it experiences time internally. Henceforth the external spatial horizon and

---

<sup>15</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., p. 86.

<sup>16</sup> H. Jonas, *Philosophical Essays*, cit., p. 187.

<sup>17</sup> H. Jonas, *Mortality and Morality*, cit., pp. 87-98.

<sup>18</sup> See H. Jonas, *Philosophical Essays*, cit., pp. 188-189.



the future temporal horizon appear preponderant compared, respectively, to the internal horizon and the past one. The spatial opening toward the outside is the correlative of a temporal opening toward the future, which makes it possible to stand in front of it, before what one senses – i.e. what one has in sight – occurs.

This temporal opening is also a spatial opening toward exteriority and is inevitably an opening toward the immediate future, like a physical grip on it through the transformation of external matter into itself. Imminence thus appears as an inner horizon of time opened toward the future by life, that is to say by the organism. In German, this way of standing in front of the future that is happening is precisely imminence: *Bevorstehen*. We can distinguish this way of standing ready in front of the future and from exteriority of space and time, which coincide within the inert matter that Jonas calls «self-sufficient permanence»<sup>19</sup>. Indeed, the constant dependence of metabolism makes it vulnerable to exteriority, forcing the precariousness of existence to navigate on the «troubled waters of mortality»<sup>20</sup>.

### 3. *Mediacy replaces immediacy*

Imminence as a constant overflow of the material form toward the exterior and toward the future contrasts with the punctual immediacy of the discrete instants of the inert matter that appears as the pure material form. Opened up by organic needs, imminence allows Jonas to free lived time from pure consciousness and to locate it within organic experience. He thereby distances himself from two of his masters with regard to this question: Augustine and Heidegger. Organic retention and protention, as well as bodily intentionality, follow naturally from the metabolism that they contribute to constituting. Through metabolism, which exchanges matter (*Stoffwechsel*), the lived time of duration and of a dynamic relation with oneself opens up. This mediation of matter is thus also a temporal mediation between *idem* (sameness) and *ipse* (oneself), since subjective lived experience is unceasingly measured against the objectivity of the world, for lived time must be inserted into an objective world. To affirm the mediation of the relation to oneself is to affirm the time of

---

<sup>19</sup> H. Jonas, *Mortality and Morality*, cit., p. 90.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

the relation to the world as the shortest way to oneself, which supposes the duration of this risky return. One's relation to the world becomes prior for dynamic subjective identities, which distinguish themselves from discrete, separate and juxtaposed identities, «fixed identity»<sup>21</sup>, because their metabolism imposes a certain coexistence between subjective (human) temporalities and proto-subjective ones (i.e. those of the non-human living), on one hand, and the permanence (of the inert matter), on the other. (Here I will leave aside the question of non-metabolic evolutionary entities like robots, AIs and Cyborgs). Could we not speak, then, of an imminent subjectivity, at the same time forthcoming and risked in this relation to the worlds to which it must adjust itself in order to exist? Temporal (and spatial) mediacy is already the fact of a first and necessary commensurability with a given world of objects and processes objectifications in two respects: knowledge and action. But commensurability and adjustment remain a major challenge for individuals and what we can call “transcontinuity”, a dynamic continuity through relationships and forms of mediation.

On the level of action, the constant interaction with the world belies the understanding of a strictly subjective present correlative to freedom as pure uprooting. Jonas addressed this issue in his article *Gnosticism and Modern Nihilism*, where a time devoid of world – as in the Gnostics or Heidegger – turns out to be purely subjective and ultimately empty: a pure crisis between past and future. For Jonas, the «breathless dynamism»<sup>22</sup> is the sign not of a pure present, but of an empty present, i.e. purely projected toward its end, it can only *project values that have no objectivity and thus no relevance* («Zeitlichkeit ohne Gegenwart»<sup>23</sup>). Living existence is not acquired or assured at any moment, in contrast to the immediate being to itself of the merely inert persistence of primitive substance, «merely inert persistence»<sup>24</sup>. The link between *Change and Permanence*<sup>25</sup>, i.e. the fact that history is relative to permanence, thus finds its biological roots in the fact that the most primitive and inchoate interiority is confronted from the outset with the objectivity of other temporalities that sometimes

---

<sup>21</sup> H. Jonas, *Didactic Letters to Lore*, cit., p. 224.

<sup>22</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., p. 231.

<sup>23</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, cit., p. 310.

<sup>24</sup> H. Jonas, *Mortality and Morality*, cit., p. 90.

<sup>25</sup> See H. Jonas, *Change and Permanence*, in Id., *Philosophical Essays*, cit., pp. 237-260.

threaten it, sometimes stabilize it. And it is on the basis of lived imminence that a narrative can be unfold which will be relayed by the story of nature and of life told by human observers.

On the level of knowledge too, Jonas insists on the fact that only a relationship to eternity, that is to say, to a dimension against which becoming is measured, can stabilize the present and give it authenticity. «Thus it is eternity, not time, that grants a present and gives it a status of its own in the flux of time; and it is the loss of eternity which accounts for the loss of a genuine present»<sup>26</sup>. Imminence does not mean a projection into the future but a constant encounter and exchange in view of oneself.

From then on, what makes it possible to reconcile dynamism and duration, or the instant and temporality, is indeed the organic temporality that experiences a constant confrontation with what threatens it.

#### 4. *The acting form*

For individuals, that is to say for living beings who do not possess their identity by individualizing themselves through their own activity, persistence is not the fact of an external observer, nor even of the persistence of its components, but the result of its dynamic form. An individual is more than a singular form. It is the dynamic form which constitutes the internal identity of the living being by maintaining it in time beyond material changes. And this active form consists in constantly renewing the coordination of the elements that keep failing and disappearing while the individual maintains itself.

The persistence of the collective “label” in defiance of the impersistence of the component ones is to him not a deception but the truth. [...] In short, it is a real, not an ideal character of it. The testimony of the “label” is true precisely *in conjunction* with that of the elements, for the latter testimony tells the *story* of the identity which the former proclaims<sup>27</sup>.

The risk for him is to cease being because of the threat from his environment and his context; in facing this threat, the choice of oneself always takes place in a dialectic which is also the rejection of the

---

<sup>26</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., p. 232.

<sup>27</sup> H. Jonas, *Philosophical Essays*, cit., pp. 189-191.

other simply as the non-self or as potentially destructive. The imminence of the self thus underlines the transcendent dimension of a temporal form which, by overflowing toward the future, reveals its secondariness, its reactive and responsive character, even toward that which could threaten it.

Committed to itself, put at the mercy of its own performance, life must depend on conditions over which it has no control and may deny themselves at any time. Thus dependent on the favor or disfavor of outer reality, life is exposed to the world from which it has set itself off and by means of which it must yet maintain itself. [...] In its process, which must not cease, liable to interference: in the straining of its temporality always facing the imminent no-more: thus does the living form carry on its separatist existence in matter – paradoxical, unstable, precarious, finite, and in intimate company with death<sup>28</sup>.

Most often, the positive response occurs naturally with the support of the environment and the context, and it is only to the extent that the context is lacking, hostile or threatening that this near future reveals its threatening character.

This acting form capable of centralizing and coordinating the higher material parts and successive material states of the living offers a centralization that becomes more explicit, the more complex forms of life is. But this centralization does not coincide with that of a central nervous system; and even if Jonas may seem to be interested in higher animal forms endowed with a central nervous system (such as higher domestic mammals), he does not fall into “primatocentrism”. Indeed, it is advisable not to confuse the centralizing form, an active and dynamic form, which allows the emergence of living individuals (sometimes not very centralized in certain plant examples) with the individuals endowed with a central nervous system. «This is the root of the teleological nature of life: finalism is in the first place a dynamic character of a certain mode of existence [...] and only in the second place a fact of structure or physical organization»<sup>29</sup>.

While, in the explanation of inert matter, the past prevails as a cause, life reverses this temporality and turns toward the future, which from this point onward will be its measure, while the past

---

<sup>28</sup> H. Jonas, *Mortality and Morality*, cit., p. 90.

<sup>29</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., p. 86.

fades away to the benefit of continuous metabolic exchanges. Indeed, the succession of the instants and temporary materialities which compose the living organism make it turn toward the future, rather than keeping it in the past.

*Teleology* comes in where the continuous identity of being is not assured by mere inertial persistence of a substance, but is continually executed by something *done*, and by something which *has* to be done in order to stay on at all. [...] Now to an entity that carries on its existence by way of constant regenerative activity we impute *concern*<sup>30</sup>.

Here again Jonas finds the conditions of human knowledge and thought in biological existence. This immanent teleology designates a movement of oneself toward the future and toward otherness. Indeed, the temporality of the living is teleological and intensive, which is to say that it is experienced qualitatively: as rather indifferent and routine moments, but also decisive or extremely striking ones, which present seized or missed opportunities, modes in which the living enjoys itself or, on the contrary, struggles and suffers.

In *The right to die*, Jonas assesses the threat in another way, in relation to the fact that temporal finitude is not only a spur for the maintenance of oneself through the choice of one's own life, but also that death as an end makes each moment that precedes it precious. Thus, for Jonas, if our days count, it is because they are counted. But it is especially because we do not know the number of days we have left to live – meaning that our life is not limited to a statistically established average number of days – that each day appears so precious to the one who lives it. And this unknown ensures the *intensity* of time, whereas if the number of days to live were known, it would be enough to manage time in a linear way.

Without referring to Greek notions of time, Jonas nevertheless shows their common biological roots in the imminent time of the organism. The intensive and teleological time of the living organism establishes a link between the duration (*chronos*) and the opportunities (*kairos*) of the given context which exceeds it (*aion*). The living organism is indeed disposed to encounters, that is to say to the presence of the other, which it cannot determine and in relation to which

---

<sup>30</sup> H. Jonas, *Philosophical Essays*, cit., p. 197.

it does not have the initiative, although it is able to respond positively or negatively to the circumstances. Imminence thus characterizes both the organism and what it faces.

«[For living beings] the requisite doing depends not on themselves alone, but also on the compliance of an environment that can either be granted or denied»<sup>31</sup>. It is thus always a more or less happy trade that needs to be carried out in order to connect the moments within moments. And this time allows selectivity as much as choice, and thus a space for freedom and the exercising of one's will. Indeed, only living beings, because they are not indifferent to themselves, find opportunities to increase their vitality or to decrease it in their relation with the world. Only organisms know qualitative differences in their being that result from the mediacy and transitivity of the world. Jonas speaks of the urgency that the organism experiences, as it is always threatened in its encounter and exchange with the world: it is forced to make the right choices, forced to find adequate ways of expressing what are always elective relations. Each time, it is a question for the organism of crossing the qualitative abyss that separates it from the world.

### 5. *The vitality of the living*

In the section of his essay devoted to the time horizon, Jonas underlines that the self-transcendence of life, insofar as the latter is turned toward the exterior, can no longer be understood as being-in-relation in a "simultaneous space" («gleichzeitigen Raum»<sup>32</sup>) of inert entities. And even though he has devoted the preceding pages to the question of interiority, it is in this section about the temporal horizon that he addresses "inner imminence" («inneres Bevorstehen»<sup>33</sup>). But this interior imminence has hardly been affirmed when it seems to be translated again into a relation to the outside: that of the next future instants which it will be necessary to reach by fulfilling needs, which are as many chasms to be crossed, in order to maintain oneself in being. Imminence is therefore the time of the relationship with the world. As for vitality, it refers to the quality of this relationship.

---

<sup>31</sup> H. Jonas, *Mortality and Morality*, cit., p. 88.

<sup>32</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, cit., p. 136.

<sup>33</sup> Ivi, p. 136.

While the analysis of temporality as imminence is particularly interesting and precise in Jonas, we would like to note a blind spot in his text. Jonas indeed avoids translating vigilance which is turned toward the exterior and the future into authentically intensive temporality and more or less vital interiority. The question is stated without being developed. In the increasingly higher degrees of life, however, there is an ever-greater difficulty of reaching a point of inner equilibrium via the integration of the dimensions of the self: «higher and more comprehensive stages»<sup>34</sup> of subjectivity face an increasing tension between the subjective pole and the objective one. The always precarious inner balance thus becomes more and more complex to achieve and maintain, because of the multiplicity and refinement of the experiences of higher organisms, which can enter into various forms of competition (relational, bodily, psychic, and – in the case of humans – symbolic). But Jonas hardly dwells on the inner imbalances that are always possible, whether they be psychic or metabolic, whether they be due to mental illness or to auto-immune diseases, to anarchic forms of cellular proliferation like cancer, etc. His work in bioethics is more focused on technological choices and environmental threats than on responses to tragic situations as such. Thus the difficult synthesis of the self for humans is conceived as the constant task of their own objectification within representation, which is why he speaks of «continuous synthesis and integration into a total image»<sup>35</sup>.

Indeed, Jonas translates the question of the inner horizon into representative and reflexive terms, even if for complex organic individuals the threats are no longer exclusively on the external borders. For them, it is no longer sufficient to be concerned with oneself in response or reply to exteriority. The living form must indeed coordinate and unify the parts which compose the organism, as well as its own levels of organization, which are more or less stable (cellular renewal), voluntary and involuntary (for subjectivities endowed with a central nervous system, for example), conscious and unconscious (for human subjects). Indeed, the asserting of oneself also presupposes the unification of oneself and a certain point of agreement in the process of subjectivation which generates an objectivation, that is to say a relation to the world. Undoubtedly, the acting form knows

---

<sup>34</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., p. 84.

<sup>35</sup> Ivi, p. 187.

more or less harmonious balances. So within life there is as an inner horizon of balances which allow life to be more or less unifying and thus vital, which will give it more or less grip on the future, i.e. the depth and breadth of the future thus opened will be proportional to the vitality of the living. Being alive does not only mean asserting oneself in a defensive way. Now, even if Jonas mentions the correlation between inner and outer horizons, he seems to devote himself almost exclusively to the latter, even if inner imminence also faces a permanent danger: that of perversion, of internal tearing, of incoherence or collapse.

Therefore, Jonas translates intensity into a reflexive relationship with oneself and sensitivity to the external environment, rather than in terms of temporal and spatial vitality. Wouldn't vitality be the temporal and spatial amplitude over which an organism has control? Jonas hardly explores the creative force that is hidden in this vitality as a unification of the horizons thus opened. Of course, he does deal with this question of the paralysis of subjectivity in a text that is remarkable for its depth, *The Abyss of the Will*<sup>36</sup>, but he does so by addressing the entanglement of the will in itself in its self-mirroring. Thus, the moral bias of Jonas's reading is very clearly expressed: the will always underlies everything, like an appetite for life that disappears only by denying itself. The opposites of the will and the absence of will are thus asymmetrical. And this primacy of the will as unconditional living action corresponds to an «obduration of temporality»<sup>37</sup>. For Jonas, who reads Saint Paul in such terms, the only way out of the intrinsic trap of the will is to find an external solution: either a return to action in the world, or, for believers, salvation via divine grace.

Similarly, in *The Right to Die*, he refers to madness as mortal sin in "the literal sense" («die Buchstäbliche Todsünde»<sup>38</sup>), which is to say as a dead end in the etymological sense, again attributing a quasi-moral dimension to it. In *The Phenomenon of Life*<sup>39</sup>, he addresses the question of the division that leads to despair (*Verzweiflung*), which may result from the ideal self-objectification of the self.

---

<sup>36</sup> H. Jonas, *Philosophical Essays*, cit., pp. 335-348.

<sup>37</sup> Ivi, p. 341.

<sup>38</sup> H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt a. M. 1985, p. 10.

<sup>39</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., p. 194.



Adopting a spatial and visual perspective, Jonas describes the processes of objectivation and subjectivation as potential factors of self-destruction. It is therefore in a roundabout and unsystematic way that he approaches the question of vitality, which nevertheless is linked to the capacity to assume metabolic continuity and to overcome the dimension of threat in order to make the imminent future one's own, which seem to be more and more problematic with the appearance of new levels of mediacy.

Indeed, metabolism knows a kind of constancy and evidence by which life chooses itself continuously. «The basic clue is that life says “yes” to itself. [...] Life has in the sting of death that perpetually lies in wait, ever again to be staved off, and precisely the challenge of the “no” stirs and powers the “yes”»<sup>40</sup>. The *no* opposed to death is so evident at the plant level that it is equivalent to a first affirmation, insofar as it immediately satisfies the organism's needs in the contiguous environment. With the animal level, the time of desire and the deferred character of satisfaction expand the metabolic process. Thus the «continued metabolism»<sup>41</sup> presents the constraint of need, and makes a positive response prevail. A bias exists for the *yes* of life itself over the individual *no*, as an ontological choice of life for itself as a prior tendency with respect to the conscious and deliberate alternative of living individuals. Indeed, life has almost automatically integrated the activities related to its basic physiological functions that are essential to it. The living individual's continuous and unremitting preoccupation with his own needy existence makes him a concerned and worried individual insofar as he is the guardian of himself: he cannot at any moment ignore or neglect the imperative to act that torment him – «[t]he primeval restlessness of metabolizing substance»<sup>42</sup>. For the animal organism, the world is at a greater distance than for the plant organism and the adjustment between them becomes more complex. Since the context is no longer immediate and contiguous, the relationship with it requires a «recombination in a secondary relationship»<sup>43</sup>. From animal's metabolism onwards, the world is reached through desire and perception. With man, when objectivity becomes ideal, the dialectic of being and non-being definitively loses its met-

---

<sup>40</sup> H. Jonas, *Mortality and Morality*, cit., p. 90.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Ivi, p. 70.

<sup>43</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., p. 184.

abolic evidence and need loses its force of need: the dialectic then potentially makes way for an alternative at the mental and ethical level. Then another time appears, marked by ideal interruptions and questions that suspend metabolic imminence. With this third-degree mediation, the time of life can be suspended.

The time thus marked by a potential discontinuity is that of human life, which must reassert itself by thwarting at each moment the threat of non-being. However, the latter may now present itself as a temptation. So, paradoxically, if life is indeed self-affirmation, the way in which it asserts itself entails the repeated and increasingly explicit refusal in the face of this threat also more or less explicit.

For humans, imminence becomes problematic because it has lost its continuous character. And it is with this possible discontinuity that the temporality specific to responsibility manifests itself. Correlatively, a form of imminence linked to human action appears: knowledge will have to identify the threat – the feeling – in order to establish the continuity between knowledge and action, thwarting the intrinsic traps of freedom and the will.

## 6. *The imminence of catastrophe*

The imminent time of life is that of the crisis: in other words, it is the time of the challenge – always taken up – to affirm one's own existence in becoming and to have a hold on the immediate future from near and far. We must now distinguish two types of imminence when it comes to the imminence of life that overflows into the future, on the one hand, and the imminence of catastrophe as an unnoticed near future, on the other. In both cases, imminence designates a threatening future that lies ahead of us. And yet, it is not the same temporality.

On the one hand, imminence as a time of teleological life consists in standing within the polarity between being and non-being and in always leaving the dynamic alternative open, while knowing that life affirms itself in relation to what threatens it. Jonas distinguishes two meanings of mortality: on the one hand, mortality as a possibility within life, «mortality as the possibility of death lurking in all life at all times»<sup>44</sup> and therefore as a constant threat; on the other hand, mortality as the end of life. The former, mortality as an ever-pres-

---

<sup>44</sup> H. Jonas, *Mortality and Morality*, cit., p. 94.

ent possibility that can burst into individual life at any moment, is a burden; whereas the latter, death correlative to the appearance of newcomers who renew the individuals in the community, is a gift, a blessing<sup>45</sup>. Jonas thus distinguishes between the interruption and the end of life, that is to say between premature death and death at the end of existence (*eschaton*). Here the profound meaning of imminence appears as the time of human life i.e. the ever-presence of the possibility of cessation and the certainty of the end by maintaining the enigma of the day and instant at which this end will occur<sup>46</sup>.

Reality of certain kinds – of which the life-death spectrum is perhaps one – may be imprecise in itself, or the knowledge obtainable of it may be. To acknowledge such a state of affairs is more adequate to it than a precise definition, which does violence to it<sup>47</sup>.

And to give him an end would constitute an additional violence.

On the other hand, in *The Imperative Responsibility*, imminence also designates the time of the ecological catastrophe that threatens the very being of humanity and the entire biosphere. Now, this threat is not perceived or known as such and it risks happening precisely for this reason. The whole ethical challenge of the *Imperative of Responsibility* is to become aware of this threat and to confront it in the near future. Paradoxically, then, the imminence of the catastrophe comes from the disproportionate and discontinuous character of the threat in relation to the time close to life, since it is constructed and projected (by technological civilization) rather than encountered by the living. Thus, the modern utopia of progress has excessively prolonged the time of action by extending it toward the future and reducing the present to a simple means of reaching an extrinsic and idealized end in a distant future. Thus, the time of vital and dialectical imminence, that is to say of immanent teleology, has given way to the time of transcendent and extrinsic teleology. And in the modern age, since we apply the Baconian program, all seems to indicate that

---

<sup>45</sup> See H. Jonas, *The Burden and Blessing of Mortality*, in Id., *Mortality and Morality*, cit., pp. 87-98.

<sup>46</sup> See also H. Jonas, *The Right to Die*, «Hastings Center Report» 8 (1978), pp. 31-36; H. Jonas, *Against the Stream: Comments on the Definition and Redefinition of Death*, in Id., *Philosophical Essays*, cit., pp. 132-140.

<sup>47</sup> H. Jonas, *Philosophical Essays*, cit., p. 134.

utopian temporality, rather than being articulated by superimposing itself upon the temporality of the living, has ousted it. Indeed, since the beginning of modernity, the utopian time of progress justifies temporary sacrifices in view of a future end, thereby breaking the logic of inclusive finality to the benefit of a logic of dominant finality and of an instrumental logic.

For want of being apprehended as an imminent threat, the catastrophe announced in *The Imperative Responsibility* is a matter of time suffered as an end time: an apocalyptic time. Indeed, in this imminence, life seems to have renounced itself, that is to say the vigilance and the opening on the future which constitute it. The future then closes itself to any attempt to grasp it and can become exclusively threatening. But its radically open character constitutes a call for responsibility on our part. In *Wissenschaft as Personal Experience*, Jonas again describes the time of responsibility as imminence: «[...] the *future* in the light of our caring about it, as something threatening and that must be averted, as threatened and that must be protected»<sup>48</sup>.

The *Didactic Letters to Lore Jonas* reproduced in *Memoirs* provide a description of the time of life as a time of crisis, because life is never certain of being able to overcome the challenge of the threat, to ensure the continuity of moments and thus to continue. «Its actuality [...] is at bottom a constant crisis, which never securely copes with, each time only as the continuation of the crisis»<sup>49</sup>. Apocalypse also designates a crisis, but in a completely different sense. Indeed, the time of the apocalypse is the time of the announced end, that which no longer knows the uncertain opening of tomorrow. In this respect, we must distinguish between eschatology as a terminal finality and apocalypse, which designates a future end as a temporal closure. This distinction applies as much to individual life as to collective life. Thus, insofar as the time of life is that of uncertainty and possibility, Jonas prophesies the catastrophe in order to avoid it, but does not predict it: he is opposed to the idea that one can fix an end to life in a heteronomous way, because this would be to renounce human freedom and creativity, which always escape prediction. On the collective level, to hold the end and the catastrophe as certain is equivalent to committing a *mortal sin*. This religious vocabulary that Jonas uses

---

<sup>48</sup> H. Jonas, *Wissenschaft as Personal Experience*, «The Hastings Center Report» 32/4 (2002), pp. 27-35, p. 35.

<sup>49</sup> H. Jonas, *Memoirs*, cit., p. 230.

sometimes risks misleading his readers, if it is not understood in a philosophical sense: a sin is an error and if it is mortal, it is because it is a fatal error, that is to say tragic and with no way out<sup>50</sup>.

Jonas's position, then, is quite different from that of collapsologists: on the one hand, individual human life knows an end (*eschaton*), which is a good thing for it; on the other hand, humanity in the generic sense is threatened today by an extrinsic end (the apocalypse), so to speak, even if man has caused it himself by developing extrinsic ends to life (*telos*) that have prevailed over the vital dynamic that includes means to ends.

In this case, if Jonas affirms that we are living together in an apocalyptic situation, it is not to describe the end as close and certain, but to describe a situation of progressive destruction into which humanity has dragged the biosphere, an act of degradation committed through repeated crises which themselves mark the imminence of a catastrophe on a global and universal scale: «the threat of a universal catastrophe if we let things take their present course»<sup>51</sup>. Jonas first envisages this progressive character of the catastrophe pedagogically, in terms of the possibility of drawing a lesson from it, in order to stop the process. But then he is forced to admit that the dangers are not understood as enduring systemic threats, but as independent accidents. Threats weigh radically differently in different parts of the world and are experienced very differently according to economic, cultural and social forces, and yet these differences appear against the background of a common ontological threat that unites us as one humanity.

Indeed, in *The Imperative Responsibility*, Jonas speaks of the imminent end of authentic humanity, but ecological catastrophes are presented as plural and serial. His hope, then, is that the continuity of the future will immunize us against more serious catastrophes. However, renouncing the pedagogy of disasters at the end of the 1980s and at the beginning of the 1990s, he recognized that it is impossible to avoid disasters and that they follow one another before we are able

---

<sup>50</sup> To this extent, the strategy of dissuasion proposed by Jean-Pierre Dupuy, which consists in envisaging the catastrophe as certain and the future as closed, in order to make them play a dissuasive role, is quite different from Jonasian hope. For Jonas, the worst is never certain because of the open character of the temporality of the living and the constitutive uncertainty of freedom (particularly human freedom). See J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil, Paris 2002.

<sup>51</sup> H. Jonas, *The Imperative of Responsibility*, transl. by H. Jonas with the collaboration of D. Herr, University of Chicago Press, Chicago 1984, p. 140.

to change our way of living, which is anchored in consumerist habits. It is a matter, then, of understanding that disasters are already our present reality and that we should not speak of a single, radical disaster in the future, but rather of a long process in which we return to a point of equilibrium at the end of a shrinking process. «Given that this situation carries with it an accumulation of catastrophes, today we are even closer to the fatal outcome than we were ten years ago»<sup>52</sup>.

### 7. Conclusion: Imminence as a time of responsibility

The time of lived imminence is indeed that of the meeting with the world and thus of the ontological freedom of the living, that is to say the time which is situated between two external boundaries, one lower and the other higher: that of inert matter and that of the possible self-negation of freedom (a possible self-negation which can occur through the negation of freedom, through indecision and impotence, or through perversion). Below the lower boundary, no encounter takes place. Beyond the upper boundary, the encounter may fail. While inorganic matter cannot affirm life, human freedom can deny itself and thus deny life by breaking the continuous thread of metabolic imminence. Such are the afflictions of freedom and of the will that refuse to opt for the continuation of themselves. For Jonas, while individual suicide can be understood as the ultimate act of individual freedom, collective suicide is a perversion of ontological freedom. He thus conceives of the organism as a model for the living human being, because it presents much greater vitality than human freedom, which undergoes internal processes of devitalization. In *Dem Böse Ende Näher*, he writes: «I hope for self-healing processes in the organism of mankind»<sup>53</sup>.

It is thus necessary to distinguish between the time of the imminent life, for which the organic affirmation of oneself meets the possibility of non-being, and the moment where human freedom of the image introduces discontinuity between the present and the future. With the third degree of mediacy, the alternative becomes explicit through the representational objectification of the self. From this

---

<sup>52</sup> H. Jonas, *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993, p. 10. My translation.

<sup>53</sup> Ivi, p. 83. My translation.

evolutionary turning point onwards, the negation of the self becomes a positive choice, the fruit of human freedom. While the time of the organism is that of the polarity between the self and the world, human time introduces a problematic discontinuity between instants and an explicit choice between the affirmation and the negation of the self, that is to say a potential dualistic opposition which is in itself dangerous. The explicit choice of one of the two poles will be the fact of human freedom: this is the reason why the philosophy of the organism must lead to a form of ethics. «A new integral, *i.e.*, philosophical monism cannot undo the polarity: it must absorb it into a higher unity of existence from which the opposites issue as faces of its being or faces of its becoming»<sup>54</sup>.

Imminence thus appears as the time of life that assumes this balanced tension between two poles, the possibility of self and the threat of death, whether it be natural or caused by man. The imminence of death is what must inhabit life until the end, which is why Jonas claims the right to own his own death, in a way, by having the constant awareness of its imminence.

*UCLouvain / Institut supérieur de Philosophie*  
[nathalie.frogneux@uclouvain.be](mailto:nathalie.frogneux@uclouvain.be)

---

<sup>54</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., p. 17.





# Filosofia ed economia

a cura di

GUIDO BAGGIO





## Filosofia ed economia. Un'introduzione

Per quanto l'economia nasca all'interno del pensiero filosofico e faccia parte della sua storia, tale origine è stata spesso opera di rimozione da parte degli economisti. I saggi raccolti in questa sezione monografica cercano di riannodare le fila di tale rapporto, esplorando da una pluralità di prospettive disciplinari i molti modi in cui la riflessione filosofica ha contribuito e potrebbe continuare a contribuire alla teorizzazione economica. I temi, gli autori, le questioni e i concetti presi a riferimento vengono inseriti in una articolazione storico-teoretica che mette a tema il più ampio intreccio tra filosofia, antropologia e scienze sociali. In particolare, in *La scienza impossibile: Adam Smith e la non totalizzabilità del mercato*, Giuseppe De Ruvo prende a riferimento l'opera di Smith nel contesto teoretico a lui contemporaneo ed immediatamente successivo. In particolare, prendendo spunto dal noto *Adam Smith Problem* sorto nel contesto di affermazione della *Nationalökonomie* di List, De Ruvo sostiene che ciò che viene considerato come la mancata "sintesi" smithiana di teoria morale, economia politica e diritto dipenda in realtà da un limite epistemologico strutturale che mina alla base la pretesa della scienza politica di conoscere scientificamente nella totalità i processi sociali e politici. Per fare ciò, l'autore svolge un'interessante operazione teoretica che, servendosi di Hegel e Kant, giunge a giustificare la proposta epistemologica smithiana della non totalizzabilità del processo economico e la necessità di un ridimensionamento delle pretese epistemologiche dell'economia politica stessa. Lo scopo di De Ruvo, però, non è quello di portare altra acqua al mulino ordoliberal secondo la cui interpretazione la non-totalizzabilità del processo economico significa limitazione di qualsiasi intervento dello Stato nel mercato. Egli propone piuttosto un approccio differente, rintracciabile nello stesso Smith: anziché tentare di comprendere il processo economico, "il legislator dovrebbe ripiegarsi su se stesso, cercando di porre *argini* agli effetti *disruptive* del mercato." (*infra*, p. 234)

Muovendosi sul crinale tra filosofia morale, filosofia economica e sociologia, il saggio di Matteo Santarelli, *Possiamo fare a meno del concetto di valore? Interesse, self-interest, e disinteresse*, ruota attorno al rapporto tra interesse, *self-interest* e valore, a partire dalla teoria sociale di Adam Smith. Il concetto di interesse di Smith si rivela infatti molto più sfaccettato e complesso di una sua riduzione all'ambito economico del *self-interest* (termine utilizzato, peraltro, una sola volta in *The Wealth of the Nations*) al quale una certa vulgata interpretativa ha voluto ridurlo. Attraverso una disamina della teoria della simpatia che risulta centrale per una comprensione della stessa origine della sua teoria economica, Santarelli evidenzia la costitutiva formattazione sociale dell'interesse che chiama in causa il punto di vista degli altri. A partire da questo primo tassello, Santarelli approfondisce la prospettiva etica di John Dewey in cui rinviene una radicalizzazione delle intuizioni e delle tesi di Smith rispetto al carattere sociale degli interessi che può permettere una più sistematica risemantizzazione del concetto stesso di interesse e del rapporto tra interesse e valori.

Le nozioni di interesse e *self-interest*, insieme a quella di capitale, vengono in parte riproposte anche nel contributo di Miriam Aiello, *Dalle pratiche economiche all'economia delle pratiche. Ragion sufficiente e storicità nell'antropologia economica di Bourdieu*. Prendendo a riferimento le dimensioni ontologiche ed epistemologiche dell'antropologia economica di Pierre Bourdieu, Aiello analizza in maniera puntuale alcuni nodi concettuali fondamentali quali le nozioni di interesse, investimento e capitale, così come la distinzione tra economia delle pratiche e pratiche economiche, che si rivelano propedeutici per la comprensione del contributo del sociologo francese alla riflessione novecentesca sulla razionalità. Nello specifico, Bourdieu ha evidenziato il limite della scienza economica *mainstream* nella concezione astratta e destoricizzata dell'agente economico concepito con una razionalità logico-matematica, che in realtà ha avuto una storia e delle condizioni sociali di possibilità. In altre parole, evidenzia quell'aspetto ideologico alla base della proiezione di modelli e schemi teorici nella mente e nella condotta dell'agente economico da analizzare. Le pratiche propriamente economiche, Bourdieu sostiene, sono solo una specie di pratiche sociali storicamente determinate, e le pratiche mercantilizate sono a loro volta una sottospecie delle pratiche propriamente economiche. Alla base di questa distinzione vi è l'idea socio-antropologica che la dimensione economica non sia riducibile all'ambito ristretto degli interessi e degli scambi puramen-

te materiali. La nozione di interesse viene quindi allargata dalla teoria economica alla teoria sociale, nella quale viene associata a quelle di *illusio* e *libido*, e assimilata, per analogia, al concetto psicologico di motivazione inteso come fattore inconscio di attivazione e di orientamento determinante dell'azione. A sua volta, la nozione di capitale, come è noto, assume, contro ogni forma di riduzionismo economicistico, la forma oggettiva della storicità sociale nella quadripartizione in economico, culturale, sociale e simbolico.

In *Dalla moneta-segno alla moneta-semiosi. Proposte semiotiche per una teoria (marxiana) del circuito monetario* Giorgio Borrelli propone una lettura semiotica della *Teoria del Circuito Monetario* (TCM) strutturata dell'economista Augusto Graziani. In particolare, a partire da un'illustrazione dei principali passaggi logici che conducono in Marx dalla moneta metallica alla moneta-segno e al denaro di credito, Borrelli propone, attraverso le categorie del semiotico pragmatista Charles Morris, una interpretazione semiotica di "*moneta-segno*", uno dei concetti fondanti della teoria di Graziani. La tesi di Borrelli è che tale segno possa essere considerato un processo di *semiosi*. La TCM, infatti, ponendosi l'obiettivo di analizzare il percorso della moneta dal momento in cui il credito bancario viene concesso fino al suo rimborso, permette infatti di inquadrare la questione della misurazione del valore nella dinamica macroeconomica del credito bancario alle imprese. La circolazione monetaria, infatti, mette in rapporto la classe dei capitalisti con quella dei lavoratori e in questa triangolazione tra settore bancario, imprenditori e lavoratori avviene la misurazione, vale a dire la determinazione del valore. Ciò comporta che il sistema sia basato su rapporti di credito e la moneta abbia natura creditizia. Da qui il passaggio di Borrelli alla teoria dei segni di Morris. Prendendo a riferimento l'idea che la *semiosi* sia un rendersi conto di qualcosa attraverso un *veicolo segnico* il cui *denotatum* è la situazione concreta a cui il veicolo segnico si riferisce e che soddisfa l'aspettazione dell'interprete destinatario del veicolo segnico, Borrelli giunge a sostenere la natura segnica della moneta: una promessa di pagamento può essere considerata come un veicolo segnico che designa una determinata classe di possibilità che generano necessariamente delle aspettative di una determinata promessa. Nel caso del circuito del credito bancario, se il debito sarà saldato le aspettative verranno soddisfatte e si sarà realizzata una delle possibilità designate e la promessa di pagamento avrà un *denotatum*.

Particolarmente utile per una riflessione sulla ontologia dei feno-

meni economici è l'articolo di Yannick Slade-Caffarel, *Economics and Social Ontology in Cambridge*, che ripercorre le tappe di sviluppo principali e i concetti chiave del progetto di ontologia sociale che si è sviluppata a Cambridge da parte di un gruppo di studiosi capitanati dall'economista Tony Lawson. In particolare, Slade-Caffarel evidenzia come l'ontologia sociale di Cambridge si muova dall'assunzione che i presupposti ontologici dell'approccio metodologico impiegato dalla dominante economia *mainstream*, vale a dire la modellizzazione matematica che presuppone un mondo di atomi isolati, siano incompatibili con la concezione della realtà sociale. I metodi dell'economia *mainstream* presuppongono una concezione della realtà sociale che si rivela irrealistica per cui i contributi forniti attraverso il loro uso si rivelano irrilevanti per comprendere i fenomeni sociali che gli economisti *mainstream* pretendono di spiegare. L'ontologia sociale, invece, studia la natura e la struttura di base dei fenomeni sociali al fine di offrire una base da cui elaborare metodi di indagine e spiegazione coerenti con i fenomeni economici studiati. Un contributo chiave è inoltre quello di evidenziare i presupposti ontologici spesso impliciti che sono comuni a diverse scuole di pensiero ampiamente classificate come appartenenti all'economia eterodossa. Il saggio si sviluppa prendendo a riferimento la comune matrice con il realismo critico di Roy Bhaskar ma evidenziandone gli intenti in parte differenti e più specifici portati avanti dall'ontologia sociale del gruppo di Cambridge. Inoltre, pone l'accento sulle differenze e sulle similarità dell'ontologia sociale di Lawson con l'ontologia sociale analitica e in particolare con la prospettiva di John Searle<sup>1</sup>.

Nel saggio conclusivo *Per una filosofia economica* Guido Baggio propone di ripensare il rapporto tra filosofia ed economia attraverso l'implementazione di una *filosofia economica*, un approccio alternativo alla filosofia dell'economia, in particolare nella versione analitica *mainstream*. La *filosofia economica* è un modo di problematizzare i concetti fondamentali delle teorie economiche attraverso una disamina dei loro presupposti metateorici e delle implicazioni pratiche dei modelli e dei concetti utilizzati per analizzare, rappresentare e descrivere i fatti economici. Questo approccio si distingue dalla storia del pensiero economico per l'attitudine critica alle teorie economiche

---

<sup>1</sup> Su questo punto mi permetto di rimandare anche a G. Baggio, *Emergence, Time and Sociality: Comparing Conceptions of Process Ontology*, «Cambridge Journal of Economics» 44/6 (2020), pp. 1365-1394.

e si rivela prodromico alla contemporanea filosofia dell'economia, poiché si occupa nelle proprie analisi non solo degli elementi teorici, ma anche e soprattutto delle dimensioni valoriali e temperamentali, degli aspetti psicologici, sociali e storici che hanno contribuito alla costruzione delle teorie economiche, assumendo pertanto una più ampia prospettiva metateorica da cui svolgere la propria funzione critica. Per puntellare la propria proposta, Baggio prende a riferimento il testo *Economic Philosophy* di Joan Robinson, in cui è possibile rintracciare riflessioni di ampia rilevanza filosofica sui concetti chiave delle teorie classiche sul valore, delle teorie neoclassiche sull'utilità e dell'economia dello sviluppo, a partire proprio dall'intreccio tutt'altro che lineare tra pensiero filosofico e pensiero scientifico. L'idea che sorregge l'interpretazione di Baggio dell'opera dell'economista cantabrigense è che la dimensione metateorica giochi un ruolo centrale tanto nella teorizzazione economica quanto nella riflessione su di essa, e che sia la teorizzazione scientifica sia la riflessione filosofica su di essa non possano che essere fortemente condizionate da quell'intreccio di aspetti valoriali e temperamentali dai quali non è possibile prescindere.

Roma, giugno 2022

*Guido Baggio*







## La scienza impossibile: Adam Smith e la non totalizzabilità del mercato

di

GIUSEPPE DE RUVO

**ABSTRACT:** *The Impossible Science: Adam Smith and the Non-totalizability of the Market.* This article aims to analyse Smith's work in the theoretical context of his time and immediately after. Starting from the Hegelian definition of political economy as «science of the intellect», it will be shown, following Foucault's interpretation, how Smith – like Kant – discovers the impossibility of representing totality throughout the intellect. The economic totality – the market – appears as a network of reciprocal actions, and therefore it is not fully comprehensible by the intellect, just like Hegel's *Wirklichkeit*. The article argues, in conclusion, that the non-totalizability of the economic process cannot lead exclusively to the downsizing of the role of the State – as proposed by ordoliberalists. In fact, the article claims that already Smith knew that, because of the unpredictability of the market, the State has the task of organizing itself and intervening to absorb the market's movements, in order to safeguard Justice, the pillar that supports both the State and the Market.

**KEYWORDS:** Market, Representation, Smith, State, Totality

**ABSTRACT:** Il presente articolo si propone di analizzare l'opera di Smith nel contesto teoretico a lui contemporaneo e immediatamente successivo. Partendo dalla definizione hegeliana dell'economia politica come «scienza dell'intelletto», si mostrerà, seguendo l'interpretazione di Foucault, come Smith – al pari di Kant – scopra l'impossibilità di rappresentare la totalità con l'intelletto. La totalità economica – il mercato – si presenta come una rete di azioni reciproche, e dunque non è totalizzabile dall'intelletto, esattamente come la *Wirklichkeit* hegeliana. L'articolo sostiene, in conclusione, che la non-totalizzabilità del processo economico non possa portare esclusivamente a ridimensionare il ruolo dello Stato – come proposto dagli ordoliberali. In realtà, l'articolo intende mostrare come già Smith avesse chiaro che, a causa dell'imprevedibilità del mercato, lo Stato abbia il compito di organizzarsi e di intervenire per assorbirne i movimenti, per salvaguardare la Giustizia, pilastro che sostiene sia lo Stato che il Mercato.

KEYWORDS: mercato, rappresentazione, Smith, stato, totalità

### 1. Introduzione: quale è il problema di Adam Smith

A partire dagli anni Quaranta del diciannovesimo secolo, la critica smithiana ha cominciato, in particolare in Germania, a mettere in luce un problema nell'opera di Adam Smith: apparentemente, la morale basata sulla simpatia della *Teoria dei sentimenti morali* e l'egoismo della *Ricchezza delle nazioni* sembrano generare una contraddizione interna al corpus smithiano, nota come *Das Adam Smith Problem*. Non vogliamo entrare, in questa sede, nel dibattito circa tale problema, ma vogliamo mostrare in primo luogo perché esso è sorto e in che modo esso ha nascosto il vero problema di Adam Smith. *Das Adam Smith Problem* nasce nella scuola storica tedesca, in particolare nel contesto che vede l'affermazione della *Nationalökonomie* di List. La critica listiana a Smith, però, non intende svalutare *tout court* l'opera del filosofo scozzese, ma è una critica che potremmo definire "congiunturale": List vuole mostrare come il sistema del *laissez-faire* favorisca, nel 1800, l'Inghilterra, danneggiando la Germania che, a causa del suo minor sviluppo economico e industriale, avrebbe tratto beneficio da un sistema protezionistico per proteggere e favorire lo sviluppo industriale domestico. A partire da questa analisi di List, la scuola storica tedesca ha cercato di neutralizzare sul piano teorico l'influenza smithiana, svelandone l'intrinseca contraddittorietà, portando così alla luce l'*Adam Smith Problem*. Tuttavia, come è stato ampiamente mostrato<sup>1</sup>, questa proposta non è teoreticamente sostenibile<sup>2</sup> e, in realtà, non lo è neanche storiograficamente e filologicamente. L'opera di Smith, infatti, prevedeva un'armonizzazione finale, tracce della quale sono presenti

---

<sup>1</sup> Rimandiamo, per una ricostruzione storico-filosofica di tale problema, all'ormai classico D. Göçmen, *The Adam Smith Problem: Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and The Wealth of Nations*, Tauris Academic Studies, London/New York 2007.

<sup>2</sup> Senza entrare eccessivamente nei particolari, rimandiamo all'interpretazione di Valagussa, che nota come, nei passaggi "incriminati" in cui emerge l'egoismo nella *Ricchezza delle nazioni*, in realtà la nozione di simpatia sia presupposta: «in espressioni come "ci rivolgiamo a", "ci aspettiamo il desinare" l'immaginazione sta anticipando: non è in gioco il mero egoismo, bensì la facoltà di immedesimarsi nell'egoismo altrui, di *simpatizzare* con l'utilità». Cfr. F. Valagussa, *Forme e Imitazione. Come le idee si fanno mondo*, Il Mulino, Bologna 2020, p. 262.

nelle *Lezioni di Glasgow*. È altresì vero, tuttavia, che questa armonizzazione finale e sistematica non arriva *mai*, sebbene fosse stata promessa nell'ultimo paragrafo della prima edizione della *Teoria dei sentimenti morali*: «in un altro discorso cercherò di dare un resoconto dei principi naturali del diritto e del governo»<sup>3</sup>. In questo articolo, dunque, noi vogliamo sostenere che l'assenza di questa grande opera sistematica, in grado di armonizzare etica, *jurisprudence* ed economia politica, sia il vero problema di Adam Smith, mostrando tuttavia come tale assenza non sia dovuta alla contraddizione tra egoismo e simpatia, come nella versione classica dell'*Adam Smith Problem*. Ciò che si vuole mostrare, infatti, è come questa sintesi fosse *teoreticamente* impossibile, perché la grande scoperta della *Ricchezza delle nazioni* è proprio l'impossibilità di qualsiasi forma di totalizzazione del processo economico, e dunque di qualsiasi *scienza* del legislatore. L'obiettivo di questo articolo, dunque, è mostrare come, proprio nell'opera di Smith, si trovino i presupposti per un ridimensionamento delle pretese epistemologiche dell'economia politica, prima che per il ridimensionamento del Politico. Tornare a Smith significa dunque tornare alle radici della scienza economica, per mostrarne però, con le parole di colui che ne è considerato il padre, i limiti epistemologici. Nel compiere questa operazione, non siamo interessati a ricostruire filologicamente il percorso smithiano, ma considereremo il filosofo scozzese come un *sintomo*: sintomo di un'epoca che cerca disperatamente di sintetizzare l'essere attraverso il pensiero rappresentativo, scoprendo però, sempre di nuovo, la resistenza dell'essere alla rappresentazione. L'essere fa sistema, ma *rap-presentare* questo sistema, trovarne le *leggi*, sembra impossibile. Adam Smith, infatti, *intuisce* la connessione e l'interdipendenza dell'essente (nel suo caso, in particolare, dei traffici economici), ma non riesce a *renderla visibile*, a rappresentarla nella sua *totalità*, perché essa sembra ribellarsi a qualsiasi rappresentazione: questo è il vero *problema* di Adam Smith.

## 2. Smith e Hegel I. Il sistema dell'economia politica

Eppure Smith *vuole* fare sistema, e lo dice chiaramente: il compito

---

<sup>3</sup> A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford University Press, Oxford 1976, p. 342 (trad. it. di E. Lecaldano, *Teoria dei sentimenti morali*, BUR, Milano 2016, p. 640). Da ora, TMS.

dei filosofi «non è di fare, ma di osservare ogni cosa. Essi, per questa ragione, sono spesso capaci di combinare insieme le proprietà degli oggetti più distanti e separati»<sup>4</sup>. Il filosofo, però, non inventa tale combinazione: la scopre nell'essere, nella realtà che ha davanti. Anzi, Smith se la prende con quello "spirito di sistema" che porta «coloro che ne sono affetti a considerare la società umana come una scacchiera sulla quale gli uomini possono essere disposti a piacere»<sup>5</sup>. Il sistema di Smith consiste in altro: nel mostrare la coordinazione e l'interdipendenza di quegli elementi che *sembrano* distanti e indipendenti, ma che, *nella realtà*, sono collegati e inscindibili. Fare sistema non significa, per Smith, ordinare arbitrariamente la realtà secondo valori o schemi presupposti, ma mostrare l'intima *immanenza* della coordinazione reale. Ciò significa che la connessione è già presente nell'essere, *essa è attuale*, e il problema diventa quello di *esporla*. Su questa base, la riflessione di Smith sull'economia politica e sulla *commercial society* deve essere messa in rapporto con quella hegeliana sulla *Gesellschaft* e sul sistema dei bisogni. Che Hegel abbia letto Smith è cosa nota<sup>6</sup>, come testimoniano varie citazioni pressoché letterali all'interno della *Filosofia dello spirito jense*<sup>7</sup>, ma a noi in questa sede non interessa ricostruire questo passaggio, quanto leggere Smith, con un voluto anacronismo, *dopo e alla luce di Hegel*, per mostrare come il filosofo scozzese abbia colto un punto fondamentale, che Hegel porterà alle estreme conseguenze teoretiche: la società civile, cioè la *commercial society*, è il regno della mediazione, del continuo rimandarsi degli agenti economici, della quale non è possibile un'analisi statica, poiché a farla da padrone è il movimento. In quella «dipendenza onnilaterale»<sup>8</sup> che è la *commercial society*, qualsiasi tentativo di trova-

<sup>4</sup> A. Smith, *An Inquiry Into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*, University of Chicago Press, Chicago 1977, p. 25, (trad. it. di A. Biagiotti-T. Biagiotti, *La Ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino 2017, p. 87). Corsivo mio. Da ora WN.

<sup>5</sup> K. Haakonssen, *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 90.

<sup>6</sup> Si veda D. Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"*, Kluwer, Dordrecht 1998.

<sup>7</sup> L'esempio della fabbrica di spilli, situato in A. Smith, WN, cit., pp. 18-19 (trad. it., p. 80), viene ripreso letteralmente in G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie I*, in E. Moldenhauer-K.M. Michel (eds.), *Hegel: Gesammelte Werke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, vol. VI, p. 323 (trad. it. di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito jense*, Laterza, Bari 1999, pp. 59-60).

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolaischen Buchandlung, Berlin 1821, § 183, p. 187 (trad. it. di V. Cicero, *Lineamenti di Filosofia del Diritto*,

re un agente che sia indipendente dall'altro è una vuota astrazione, come lo è cercare di determinare dei parametri stabili e assoluti della vita economica poiché, come noterà Simmel nel 1900 – nella dipendenza onnilaterale dell'economia monetaria – «l'unico assoluto è la relatività delle cose»<sup>9</sup>. Fare sistema, per Smith, significa dunque mostrare come la realtà economica si presenti come un immanente concatenamento in movimento dal quale niente può essere *astratto* e considerato di per sé.

Analizziamo dunque due passaggi della *Ricchezza delle nazioni*, nei quali questo fatto emerge con chiarezza: la divisione del lavoro e il problema del prezzo, che sono tra di loro strettamente intrecciati. Iniziamo dalla divisione del lavoro, e citiamo per intero un passo di Smith:

se esaminiamo tutte queste cose e consideriamo quale varietà di lavoro è impiegato in ognuna di esse, ci renderemo conto che senza l'assistenza e la cooperazione di molte migliaia di persone, anche l'essere più meschino di un paese civile non potrebbe godere nemmeno del tenore di vita di cui comunemente gode, *che noi erroneamente riteniamo semplice e facile*<sup>10</sup>.

Qui vediamo racchiuso il senso di quanto detto finora: «erroneamente» viene ritenuto «semplice e facile» il fatto che qualcuno abbia un certo tenore di vita. In realtà, questa apparente semplicità è molto più complessa, ed è, hegelianamente, apparenza, immediatezza. Considerare il singolo nella sua immediata autonomia nasconde in realtà il fatto che esso è già immerso in una rete di relazioni, ed è dipendente dal sistema al quale contribuisce con il suo lavoro. Se «il lavoro annuale di ogni nazione è il fondo da cui originariamente provengono tutti i mezzi di sussistenza e di comodo che essa annualmente consuma»<sup>11</sup> e la grande forza della società civile è proprio la divisione del lavoro, allora non sarà il lavoro autonomo del singolo a generare la ricchezza della nazione, ma a generarla sarà la combinazione del lavoro di tutti. Il singolo non è più autosufficiente, neanche il più umile, poiché «l'appagamento è reciprocamente condizionato

---

Bompiani, Milano 2016, p. 337).

<sup>9</sup> G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, Berlin 1930, p. 242 (trad. it. di A. Cavalli-L. Perucchi, *Filosofia del denaro*, Ledizioni, Milano 2019, p. 208).

<sup>10</sup> A. Smith, *WN*, cit., p. 27 (trad. it., pp. 89-90, corsivo mio).

<sup>11</sup> Ivi, p. 12 (trad. it., p. 73).

dai bisogni e dal lavoro degli altri»<sup>12</sup> e questa, chiosa Hegel, è una «necessità totale»<sup>13</sup>. Nella divisione del lavoro, il bisogno del singolo è mediato dai bisogni degli altri e dal loro lavoro, e in questo senso il sistema dei bisogni è letteralmente *sistema*: il singolo non è più una sostanza autonoma per sé stante, ma *si realizza soltanto nelle sue relazioni con la società civile, dalle quali dipende e alle quali contribuisce*. Ma, proprio per questo, «quando la divisione del lavoro si è affermata in modo generale, solo una piccolissima parte dei bisogni individuali può essere soddisfatta col prodotto del proprio lavoro [...]. Così ognuno vive scambiando»<sup>14</sup>. L'interpretazione hegeliana di questi passaggi smithiani è decisiva: abbiamo detto, infatti, che nella società civile non si lavora per un bisogno in particolare, ma tutti lavorano per i bisogni di tutti. In termini hegeliani, dunque, sia i bisogni che i lavori sono astratti, e devono, dialetticamente, tornare a concretezza. Dunque, scrive Hegel, «tra questi molteplici, astratti prodotti, deve ora aver luogo un movimento mediante il quale essi diventano di nuovo un bisogno concreto, cioè il bisogno di un singolo. [...] il ritorno alla concretezza, al possesso, è lo scambio»<sup>15</sup>. Lo scambio è ciò che rende possibile la concreta soddisfazione del bisogno e, dunque, esso deve essere il più razionale possibile: è su questa base che Adam Smith traccia una linea che va dal baratto allo scambio monetario basato sui prezzi, poiché il denaro è il «mezzo universale di scambio [...], nel quale il valore astratto di tutte le merci è reale»<sup>16</sup>.

Non ci sono dunque dubbi, né per Hegel né per Smith, che lo scambio monetario basato sui prezzi sia la soluzione che meglio risponda alle esigenze della *commercial society*, ma come calcolare il prezzo? La risposta di Adam Smith è che «il lavoro è [...] la misura reale del valore di scambio di tutte le merci»<sup>17</sup>, poiché «ciò che viene acquistato con la moneta o con i beni è acquistato col lavoro»<sup>18</sup>. Tuttavia, immediatamente, Smith corregge il tiro: «sebbene il lavoro sia la misura reale del valore di scambio di tutte le merci, esso non è la misura secondo la

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 192, p. 196 (trad. it., p. 347).

<sup>13</sup> Ivi, § 198, p. 199 (trad. it., p. 353).

<sup>14</sup> A. Smith, *WN*, cit., p. 41. (trad. it., p. 102).

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie II*, in E. Moldenhauer-K. M. Michel (eds.), *Hegel: Gesammelte Werke*, cit., vol. VII, p. 226, (trad. it., p. 111).

<sup>16</sup> Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 204, p. 203 (trad. it., p. 359)

<sup>17</sup> A. Smith, *WN*, cit., p. 50 (trad. it., p. 111).

<sup>18</sup> *Ibidem* (trad. it., *ibidem*).

quale viene comunemente stimato»<sup>19</sup>. Il prezzo reale di una merce è la quantità di lavoro necessaria per produrla, ma il prezzo nominale della merce, ovvero il suo prezzo espresso in denaro, differisce da esso, perché – e questa è la grande intuizione di Adam Smith, che però egli non sviluppa fino in fondo – il prezzo *effettuale* è quello che si determina «attraverso il mercanteggiare e la contrattazione del mercato»<sup>20</sup>. Questa intuizione di Smith è decisiva, perché significa che il prezzo effettuale, quello che *nella realtà* ha «ricevuto più attenzione»<sup>21</sup>, non è legato a una *sostanza* che lo determina, in questo caso al lavoro, ma si genera costantemente sulla base delle relazioni commerciali che intercorrono, sulla base dei rapporti di interdipendenza che formano la *commercial society*, sulla base del rapporto tra le merci, piuttosto che sulla sostanza-lavoro, *esattamente come il singolo, nella divisione del lavoro, non è più una sostanza per sé stante, ma si trova sempre immerso in una rete di rapporti*. Anche il prezzo, dunque, emerge nella sua relazionalità con le circostanze economiche: la merce ha un certo prezzo *solo perché entra in rapporto con la totalità dei traffici commerciali*, non di per sé. Una merce non ha di per sé un prezzo, anzi, *una merce senza mercato non è nemmeno una merce*. Il mercato è esattamente il *campo di gravitazione* delle merci e il prezzo della merce perde la sua sostanzialità immediata, entrando in una relazione dinamica con il campo di forze in cui è gettato, oscillando continuamente. Foucault centra il punto: non si può *calcolare* il giusto prezzo, semplicemente perché «non esiste il giusto prezzo: nulla in una merce qualsiasi indica, tramite qualche carattere estrinseco, la quantità di moneta occorrente per retribuirlo»<sup>22</sup>. È il movimento del mercato a fare il prezzo, come è la dinamicità della *Gesellschaft* a rendere la divisione del lavoro una necessità totale. Nella società civile *tutto* è in relazione, in un sistema perennemente in movimento davanti al quale è impossibile un'analisi statica. Ma davanti a questo movimento che non conosce sosta, come fare sintesi? Come totalizzare questo incessante divenire del sistema economico? L'essere fa sistema, tutto è inscindibilmente legato a tutto, ma è possibile *rappresentare* questo sistema, nella sua *totalità*?

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 51 (trad. it., p. 112).

<sup>20</sup> Ivi, p. 52 (trad. it., p. 113).

<sup>21</sup> Ivi, p. 60 (trad. it., p. 121).

<sup>22</sup> M. Foucault, *Le mots et le choses*, Gallimard, Paris 1966, p. 197 (trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, BUR, Milano 2005, p. 203).



### 3. *Smith e Hegel II. Un sistema di forze e moti: la rappresentazione impossibile*

In un testo fondamentale, Sergio Cremaschi compie un'osservazione decisiva: vi sarebbe, in Smith, una «desostanzializzazione della ricchezza che porta a concepirla come processo»<sup>23</sup>. Parole simili le dedica Bodei alla *Gesellschaft* hegeliana: «anche l'economia è partecipe della grande svolta, della *transizione dal flusso circolare della sostanza al processo di sviluppo del soggetto*»<sup>24</sup>. Concepire la ricchezza come processo significa che essa non può – anzi, non deve! – stare ferma. La circolazione deve sempre allargarsi, dirà Marx<sup>25</sup>; il denaro *scivola, corre*, aggiungerà Simmel<sup>26</sup>. Si ha, con Smith, il primo *tentativo* di sistematizzazione dell'economia politica solo perché essa è intesa dal filosofo scozzese «nella forma di un sistema di moti. Il moto è [...] per Smith la chiave dell'intelligibilità della realtà sociale»<sup>27</sup>. Ciò, prosegue Cremaschi, non significa che Smith abbia colto e sistematizzato la totalità dei movimenti economici. Tuttavia, egli si è accorto che l'economia politica ha a che fare con un *sistema in movimento* in cui tutto è in relazione, e questa consapevolezza «è un passo preliminare al *tentativo di visualizzare* questo processo»<sup>28</sup>. Visualizzare, *rappresentare* questo processo rimane, però, un *tentativo* e, per capire perché, dobbiamo nuovamente tornare a Hegel, in particolare alla grande *Logik*. Se Cremaschi vede nel moto la chiave dell'opera smithiana, stessa cosa vede Marcuse nella logica hegeliana: l'essere, l'assoluto, è mobilità<sup>29</sup>. Il «sistema di moti» che Cremaschi vede in Smith, infatti, ricorda il sistema delle forze che Hegel dipinge nella *Logica dell'essenza*, dove la forza «è sollecitante solo in quanto è sollecitata ad essere sollecitante»<sup>30</sup>. In questi passaggi decisivi, Hegel sta arrivando a deco-

<sup>23</sup> S. Cremaschi, *Il sistema della ricchezza. Economia politica e problema del metodo in Adam Smith*, Franco Angeli, Milano 1984, p. 189.

<sup>24</sup> R. Bodei, *Hegel e l'economia politica*, in S. Veca (ed.), *Hegel e la economia politica*, Mazzotta, Milano 1975, p. 41.

<sup>25</sup> K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie 1857-1858*, Dietz Verlag, Berlin 1953, p. 311 (trad. it. di G. Grillo, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968-1970, vol. II, p. 9).

<sup>26</sup> G. Simmel, *op. cit.*, p. 435 (trad. it., p. 339).

<sup>27</sup> S. Cremaschi, *op. cit.*, p. 146.

<sup>28</sup> Ivi, p. 189. Corsivi miei.

<sup>29</sup> H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie des Geschichtlichkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1932.

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 2008, p. 956



struire sul piano speculativo qualsiasi sostanzialità statica, per arrivare a determinare la *Wirklichkeit* come *Wechselwirkung* (azione reciproca), cioè come «causalità mutua di sostanze presupposte»<sup>31</sup>, e il filo conduttore che viene utilizzato è una critica ad un astratto principio di causalità. Hegel, parlando della forza, mostra come sia impossibile distinguere nettamente tra causa ed effetto. Dicendo che la forza è sollecitante – cioè è causa – solo perché è sollecitata ad essere sollecitante – cioè perché è effetto – Hegel mostra come in realtà causa ed effetto si presuppongano vicendevolmente, ovvero come, nel lessico hegeliano, siano momenti di un unico sviluppo dialettico, e quindi si pongono e si tolgono reciprocamente. Ma, se l'effetto è un momento della causa e la causa un momento dell'effetto, allora non è possibile separarli astrattamente, e la *Wirklichkeit* si presenterà come una rete di azioni reciproche (*Wechselwirkungen*): un movimento di forze e di sostanze di cui non si può mai dire quali sono cause e quali sono effetti senza ricadere nell'astrazione. La *Wirklichkeit* è l'immanenza della *Wechselwirkung*: *scire per causas* qui è escluso, determinare la causa di un effetto significa pensare astrattamente, ovvero non cogliere l'essente nel suo immanente movimento di relazionalità. Ora, è possibile immaginare qualcosa di più simile a questa rete di relazioni che è la *Wirklichkeit* – in cui nulla assume il suo senso di per sé, ma solo nella *Wechselwirkung* con tutte le altre forze e sostanze – della *commercial society* descritta da Smith? Se la disamina hegeliana sulla società civile – che, come abbiamo visto, recupera l'analisi smithiana – si muove tutta nel mostrare come l'immediato esser-posto della singolarità economica sia in realtà destinato a entrare in relazione con tutte le altre nella dipendenza onnilaterale, allo stesso modo «l'intera dottrina dell'essenza lavorerà precisamente su questa trama concettuale, e cioè mirerà a trasformare l'“esser posto” delle sue prime battute in *Wirklichkeit*, [...] in trasparente e corrispondente specchio del movimento complessivo di mediazione»<sup>32</sup>. Ma perché è così importante tracciare un parallelismo tra la *commercial society*, la *Gesellschaft* e la *Wirklichkeit* come *Wechselwirkung*? È importante perché è proprio qui che avviene una rottura epistemologica che dobbiamo prendere sul serio, quando Hegel dichiara che l'economia politica è una scienza che

---

(trad. it. di A. Moni-C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 2022, vol. II, p. 585).

<sup>31</sup> Ivi, p. 1055 (trad. it., p. 643).

<sup>32</sup> G. Cesarale, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009, p. 91.

si fonda sull'«attività dell'intelletto che governa la Cosa»<sup>33</sup>. In Hegel, l'intelletto è «l'attività dello scindere e del separare»<sup>34</sup>. Il riferimento di Hegel è ovviamente Kant. Non bisogna dimenticare che la *Ricchezza delle nazioni* e la *Critica della ragione pura* escono a sei anni di distanza l'una dall'altra e, scrive Hegel, «l'economia politica è una di quelle scienze che, sorte in epoca moderna, vi hanno trovato il loro terreno più adatto»<sup>35</sup>. L'economia politica nasce in quell'epoca di cui Kant, per dirla con Musil, è l'ultimo grande sistematico<sup>36</sup>, e non è un caso che Schumpeter abbia, per Smith, parole simili: «egli pronunciò il verbo del suo secolo»<sup>37</sup>. L'economia politica smithiana è dunque una scienza fondata sul principio di rappresentazione intellettuale e infatti, nota ancora Schumpeter, scopo di Smith era di «rappresentare adeguatamente le cose»<sup>38</sup>. Ma è proprio qui che emerge il problema: se Smith si muove totalmente nel campo della rappresentazione e dell'intelletto, davanti alla *Wechselwirkung* della *Wirklichkeit* economica, davanti alla dipendenza onnilaterale, alla divisione del lavoro e all'oscillazione dei prezzi, come si fa a *scindere e separare* – cioè ad astrarre – senza perdere l'intero? In un passaggio fondamentale, Smith scrive: «la costanza e la stabilità dell'effetto suppone una proporzionale costanza e stabilità della causa»<sup>39</sup>. Questa frase smithiana sancisce la sua aderenza ad un principio “meccanico” e intellettuale di causalità<sup>40</sup>, principio assolutamente non più adeguato, come ha mostrato Hegel nella *Logica*, a dar conto della complessità della *Wirklichkeit* economica. Davanti all'infinito movimento di mediazione – scrive Hegel – «l'intelletto recalcitra»<sup>41</sup> ed è per questo che, proprio davanti alla *Wechselwirkung*

<sup>33</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 189, p. 194 (trad. it., p. 345).

<sup>34</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in E. Moldenhauer-K. M. Michel (eds.), *Hegel: Gesammelte Werke*, cit., vol. III, p. 36 (trad. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, p. 85).

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 189, p. 194 (trad. it., p. 345).

<sup>36</sup> R. Musil, *Der deutsche Mensch als Symptom*, in A. Frisé (ed.), *Musil: Gesammelte Werke*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1978, p. 1361.

<sup>37</sup> J. A. Schumpeter, *Epochen der Dogmen und Methodengeschichte*, in K. Bucher-J.A. Schumpeter-F. Von Wieser (eds.), *Grundrisse der Sozialökonomie*, Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen 1914, p. 52 (trad. it. di G. Bruguier Pacini, *Epoche di storia delle dottrine e dei metodi. Dieci grandi economisti*, UTET, Torino 1971, p. 56).

<sup>38</sup> Ivi, p. 51 (trad. it., *ibidem*).

<sup>39</sup> A. Smith, *WN*, cit., p. 71 (trad. it., p. 130).

<sup>40</sup> Cfr. G. Alvi, *Le seduzioni economiche di Faust*, Adelphi, Milano 2014, p. 16: «neppure l'umanista Smith poté resistere a questa scelta meccanica».

<sup>41</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 230 (trad. it., p. 151). Ovviamente,

del mercato, Smith si trova costretto ad abbandonare il piano della spiegazione meccanico-causale e a utilizzare la famosissima metafora della *mano invisibile*. Questa, infatti, è una di quelle macchine immaginative<sup>42</sup> attraverso cui «si cerca il filo conduttore; s'immagina una catena invisibile capace di legare i vari oggetti disgiunti»<sup>43</sup>. La mano invisibile, dunque, riesce a «rendere comprensibile a livello intuitivo»<sup>44</sup> la potenza dei traffici economici, ma non la *spiega*, non le dà *forma* e, dunque, sancisce l'impossibilità di rappresentare il proces-

---

bisogna tuttavia sottolineare come la critica hegeliana all'intelletto kantiano derivi da una differente nozione della categoria di totalità: in Hegel, infatti, di essa può darsi – anzi, si dà – una teoria scientifica, attraverso la logica soggettiva che culmina con il sillogismo disgiuntivo. In Kant, invece, la totalità, pur essendo di competenza della ragione, eccedendo l'esperienza, risulta epistemologicamente non fondabile. Tuttavia, la ragione – pretendendo la totalità – *muove* l'intelletto, regolandone l'azione. Hegel critica questa funzione esclusivamente regolativa della ragione e della nozione di totalità, sintomo – per il filosofo di Stoccarda – di un modo di pensare ancora astratto, e che non si è ancora “inverato”, innalzandosi alla *ratio* speculativa. L'infinito kantiano, stando a Hegel, rimane *immediatamente* giustapposto al finito, che pure lo pretende e al quale esso è spinto dall'attività stessa della ragione. Bisogna tuttavia sottolineare come, in Kant, questa struttura teleologica della Ragione apra alla dimensione morale. In sintesi, per quanto la critica hegeliana – da un punto di vista strettamente teoretico – sembri cogliere dei problemi della filosofia trascendentale, bisogna tuttavia sottolineare come le nozioni di Ragione e di totalità – in Kant – abbiano una funzione che non si esaurisce nel lato speculativo ed epistemologico, essendo attraverso esse che si apre la dimensione morale ed estetica. Per ragioni di economia del discorso, nel nostro articolo ci riferiremo soprattutto al lato epistemologico della filosofia kantiana, e dunque seguiremo le critiche che Hegel pone. La nozione di azione reciproca, ad esempio, è in Kant una categoria dell'intelletto, mentre Hegel la considera come la determinazione ultima della *Wirklichkeit*, assolutamente impossibile da cogliere con la rappresentazione, generando così uno slittamento epistemologico e metafisico che – per quanto possa essere utile euristicamente – non implica in alcun modo che il punto di vista kantiano possa essere, di per sé, tacciato di incompletezza o di insostenibilità teoretica. Insomma, l'irriducibilità dei due punti di vista va tenuta sempre presente, per quanto mostrare le critiche di Hegel a Kant sia euristicamente utile per il procedere nel nostro ragionamento. Si rimanda, comunque, su questi temi a M. Donà, *Hegel contra Kant*, in Id., *Sull'Assoluto e altri saggi hegeliani*, Mimesis, Milano/Udine 2021, pp. 69-135 – per quanto riguarda la critica hegeliana alla nozione kantiana di totalità; A. Ferrarin, *Il pensare e l'Io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci Roma, 2016 – per quanto riguarda il primato della dimensione speculativa in Hegel rispetto a Kant. Più in generale, si veda il classico V. Verra (ed.), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1985.

<sup>42</sup> A. Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, Oxford University Press, Oxford 1981, p. 66.

<sup>43</sup> F. Valagussa, *op. cit.*, p. 256.

<sup>44</sup> S. Cremaschi, *op. cit.*, p. 192.

so economico secondo un nesso meccanico di causa-effetto. Nessun ottimismo illuminista, nessun provvidenzialismo economico, nessun mercato che si autoregola: la mano invisibile è *denuncia* di un limite epistemologico. I traffici proseguono senza sosta, le merci arrivano sul mercato, ma *rappresentarsi* questo *processo* – nella sua totalità – in termini di causalità è assolutamente impossibile.

Se le cose stanno così, allora questo limite epistemologico va approfondito. Per questo, dopo aver letto Smith *dopo* Hegel, leggeremo Smith *insieme* a Kant, grazie alla straordinaria interpretazione di Foucault: se il limite non fosse solo epistemologico, ma proprio *metafisico*?

#### 4. *Smith e Kant. Dialettica trascendentale della scienza del legislatore*

Da quanto si è detto, dovrebbe cominciare ad apparire chiaro perché la scienza del legislatore, che Smith si proponeva di portare a termine, non abbia mai visto la luce ma, prima di interrogarci sui motivi per cui Smith non è riuscito nella sua impresa, cerchiamo di capire *perché* avrebbe voluto farlo. L'opera fondamentale è *La politica di Adam Smith* di Donald Winch, che compie un'osservazione cruciale: «la *Ricchezza delle nazioni* rivela quanto esteso divenga nelle società moderne l'ambito del diritto»<sup>45</sup>. Bisogna dunque liberarsi da quell'immagine di Smith «legata al suo scetticismo e alla sua avversione nei confronti di un governo attivo, soprattutto in campo economico»<sup>46</sup>. Smith voleva chiudere il suo sistema perché era perfettamente consapevole che il mercato, lasciato libero nella sua imprevedibilità, non fosse in alcun modo sufficiente a garantire la stabilità della vita sociale e il rispetto delle norme di Giustizia. Tuttavia, Smith non è riuscito a suggerire alcun rimedio: la sua grande opera sistematica non è mai arrivata, e cerchiamo adesso di spiegarne i motivi filosofici profondi, allontanandoci il più possibile da considerazioni ideologiche. Nella sua genealogia del neoliberalismo, Foucault si trova a dover affrontare Adam Smith, offrendoci una delle interpretazioni più suggestive e feconde del problema della mano invisibile. Scrive Foucault:

---

<sup>45</sup> D. Winch, *Adam Smith's Politics. An Essay in Historiographic Revision*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, p. 173 (trad. it. di M. Guani-E. Pesciarelli-A. Zanini, *La politica di Adam Smith*, Otium Edizioni, Ancona 1991, p. 253).

<sup>46</sup> Ivi, p. 24 (trad. it., p. 37).

l'economia intesa come pratica, ma anche come tipo di intervento del governo, come forma di azione dello stato o del sovrano, non potrà avere che una *vista corta*, e se ci fosse un sovrano che pretendesse di avere la vista lunga, uno sguardo globale e totalizzante, costui non vedrebbe altro che chimere. L'economia politica *denuncia* alla fine, alla metà del XVIII secolo, il *paralogismo della totalizzazione politica del processo economico*<sup>47</sup>.

La mano invisibile denuncia l'impossibilità di totalizzare il processo economico, di rappresentarlo, ora che il mercato *si è fatto mondo*. Smith pensa già, sebbene gli manchi la parola, a un mondo globalizzato<sup>48</sup>. Ma, se il mercato è *globale*, pretendere di *rappresentarlo* sarebbe come provare a rappresentarsi l'Idema di Mondo. Il riferimento di Foucault a Kant, per quanto illuminante, merita di essere precisato. La mondializzazione dei traffici, infatti, generando un mercato-mondo – seguendo rigorosamente l'opera kantiana – non dovrebbe dar luogo a un paralogismo. Nella *Dialettica trascendentale*, infatti, «il paralogismo logico consiste nella falsità di un sillogismo considerato nella sua forma, qualunque sia il suo contenuto»<sup>49</sup>. Foucault, nel suo riferirsi alla nozione kantiana di paralogismo – tuttavia – pare metterla in relazione con l'impossibilità di rappresentare il mondo economico nella sua totalità o, più in generale, con l'impossibilità di sintetizzare, in un colpo solo, il mercato-mondo. In realtà, kantianamente, la nozione di paralogismo contrassegna soprattutto la psicologia razionale, nella quale la soggettività viene intesa come una sostanza semplice e «l'esposizione logica del pensiero viene erroneamente ritenuta una determinazione metafisica dell'oggetto»<sup>50</sup>.

In realtà, il problema che Foucault vuole mettere in luce ha a che fare con i concetti cosmologici: «chiamo tutte le idee trascendentali, in quanto concernono l'assoluta totalità nella sintesi dei fenomeni,

---

<sup>47</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, Paris 2004, pp. 284-285 (trad. it. di F. Ewald-A. Fontana, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 230). Corsivi miei.

<sup>48</sup> Per lo scozzese Smith, ovviamente, fondamentale per l'allargamento "globale" dei traffici è il "fattore acqueo": cfr. A. Smith, *WN*, cit., p. 36 (trad. it., p. 97): «attraverso il commercio per via d'acqua si apre ad ogni sorta d'industria un mercato più esteso di quanto possa consentire un trasporto via terra».

<sup>49</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in W. Weischedel (ed.), *Kant: Werke*, Insel Verlag, Wiesbaden 1956, vol. III, p. B399 (trad. it. di C. Esposito, *Critica della ragione pura*, Bompiani, Milano 2019, p. 587).

<sup>50</sup> Ivi, B409 (trad. it., p. 601).

concetti cosmologici»<sup>51</sup>. È Foucault stesso, del resto, a precisare questo riferimento, affermando con estrema chiarezza che è all' Idea di Mondo che si riferisce: «anche Kant [...] avrebbe detto all'uomo che non può conoscere la totalità del mondo»<sup>52</sup>. Tralasciando la "svista" foucaultiana, il problema teoretico – e il conseguente limite epistemologico che Kant individua – risiede nel fatto che «quando non applichiamo la nostra ragione semplicemente agli oggetti dell'esperienza, per l'uso dei principi dell'intelletto, ma osiamo estenderla al di là dei confini dell'esperienza stessa, ne seguono proposizioni dottrinali raziocinanti che nell'esperienza non possono sperare di ottenere né una conferma né una confutazione»<sup>53</sup>. Davanti al sorgere delle antinomie – che nascono proprio perché viene inevitabilmente trascesa l'esperienza, nella misura in cui al Mondo «non può esser dato alcun oggetto corrispondente nei sensi»<sup>54</sup> – Kant non si accontenta dello scetticismo, ma propone un metodo scettico che cerchi «di scoprire il punto dell'equivoco»<sup>55</sup>. Il «punto dell'equivoco» può essere trovato solo attraverso la filosofia trascendentale, attraverso una critica della Ragione che ne stabilisca i limiti, mostrando cosa avviene nella misura in cui essa trascina l'intelletto fuori dal dominio dell'esperienza. Ed è esattamente questo il ruolo che – secondo Foucault – svolge l'economia politica: «l'economia politica può presentarsi come critica della ragione di governo. Uso il termine "critica" nel suo senso specifico e filosofico»<sup>56</sup>. L'economia politica, denunciando l'impossibilità della totalizzazione del mercato, si propone di limitare l'azione del governo in campo economico, perché – e questo è anche il problema di Adam Smith, che Foucault mette in luce – «nessuno ha mai visto *il mondo*, come nessuno ha mai visto *il mercato*; immaginarlo nella sua totalità rimane un problema, un'idea della ragione»<sup>57</sup>. Esattamente come la critica della Ragione – dice Foucault – «ci insegna a fare del nostro *Verstand* (del nostro intelletto) un uso legittimo»<sup>58</sup>, così l'economia politica stabilisce dei limiti all'azione di

<sup>51</sup> Ivi, B408 (trad. it., p. 631).

<sup>52</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, cit., p. 286 (trad. it., p. 232).

<sup>53</sup> I. Kant, *op. cit.*, p. B450 (trad. it., p. 649).

<sup>54</sup> Ivi, p. B383 (trad. it., p. 569).

<sup>55</sup> Ivi, B451-452 (trad. it., p. 651).

<sup>56</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, cit., p. 286 (trad. it., p. 232).

<sup>57</sup> F. Valagussa, *op. cit.*, p. 263.

<sup>58</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Seuil/Gallimard Paris, 2008, p. 30 (trad. it. di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 38).

governo, perché il mercato si è talmente allargato da coincidere con il mondo: *il mercato, fattosi mondo, trascende qualsiasi esperienza possibile*.

Se le cose stanno così, se il mercato è un'idea esattamente come lo è il mondo, non può che seguire quanto segue: «l'idea di una scienza economico-giuridica è rigorosamente impossibile»<sup>59</sup>. Su cosa si fonda, allora, la razionalità economica? La razionalità economica si fonda «sull'inconoscibilità della totalità del processo»<sup>60</sup> e quindi, inevitabilmente, sull'*astrazione* e su tutta una serie di rappresentazioni parziali. Insomma, davanti alla *Wechselwirkung* del mercato, il sovrano è impotente non perché non sappia, per ignoranza, o perché la classe commerciale sia divenuta più potente di lui, *ma perché egli, come chiunque altro, proprio non può sapere*: «la scienza smithiana della politica o del legislatore riconosceva [...] dei limiti che trascendevano la conoscenza o l'opinione»<sup>61</sup>. Il legislatore esiste, ma quel che gli manca è una *scienza totalizzante*, che possa organizzare e dirigere il movimento economico nella sua totalità. In questo senso «il *legislator* è figura che afferma e pone in crisi la politica»<sup>62</sup>: egli afferma la politica con la sua semplice presenza, perché lo spazio del diritto è sempre presente, perché la sua presenza è irrinunciabile per la difesa e la sicurezza della nazione, ma contestualmente egli pone in crisi la politica perché è un legislatore *senza scienza del legislatore*.

Bisogna, tuttavia, fare attenzione a un punto: il fatto che l'economia politica sia una scienza dell'intelletto non significa che essa non abbia un dominio oggettuale. Al contrario – come abbiamo mostrato in precedenza, trattando della divisione del lavoro e del problema del prezzo – essa ha degli oggetti ben precisi: anzi, l'economia politica ha un campo epistemologico estremamente ampio che, negli ultimi decenni, si è peraltro molto allargato, includendo anche alcuni aspetti che tradizionalmente erano fuori dalla sua sfera d'interesse<sup>63</sup>. Il pro-

---

<sup>59</sup> Id., *Naissance de la biopolitique*, cit., p. 286 (trad. it., p. 232).

<sup>60</sup> Ivi, p. 285 (trad. it., p. 231).

<sup>61</sup> D. Winch, *op. cit.*, p. 173 (trad. it., p. 254).

<sup>62</sup> A. Zanini, *Adam Smith. Morale, jurisprudence, economia politica*, Liberilibri, Macerata 2014, p. 308.

<sup>63</sup> Basta pensare a come l'impennata del consumo abbia contribuito a ridefinire le categorie economiche di domanda e offerta, generando anche settori specifici – come il *marketing* – che intervengono sulla vita quotidiana delle persone per incentivarne il consumo, allargando così il campo dell'economico, rendendolo di fatto congruente con il *bios* umano, e trasformando il mondo della vita comunemente abitato dai soggetti in luogo di potenziale consumo. Cfr. V. Costa, *Consumo e potere*.



blema è proprio che – in quanto scienza dell’intelletto – l’economia politica riesce a tematizzare i suoi oggetti soltanto astrattamente, non riuscendo a organizzarli organicamente, producendo così lacerazioni e svolte unilaterali, che non dipendono dall’arbitrio del governo o dalle politiche che vengono intraprese, ma dalla natura stessa della scienza economica: «l’economia è una disciplina senza totalità»<sup>64</sup>, nella quale i singoli elementi vengono tematizzati individualmente con estrema precisione, ma che non perviene mai a una sintesi unitaria, lasciando dunque il mercato-mondo privo di qualsiasi *governo* unitario<sup>65</sup>.

---

*Ontologia del legame e dell’emancipazione*, Meltemi, Milano 2019.

<sup>64</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, cit., p. 285 (trad. it., p. 231).

<sup>65</sup> È certamente vero che, in Hegel, il momento intellettuale dell’economia politica venga tolto nel passaggio nella dimensione della statualità. Tuttavia, ci sono almeno due elementi che meritano di essere messi in luce: in primo luogo, per quanto l’economico venga riassorbito nel politico, lo Stato hegeliano non si occupa di *guidare* il mercato secondo una legge totalizzante, oppure di comprendere il movimento complessivo dei traffici economici, ma si occupa soprattutto di fornire assistenza alla plebe che il mercato inevitabilmente genera. Cfr. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 245, p. 233 (trad. it. p. 403); da questo punto di vista, decisivo è il contributo di Attilio Meliadori, che mostra come lo Stato hegeliano sia costantemente “sfondato” in una duplice direzione, da un lato verso l’alto – ovvero verso lo spirito assoluto – dall’altro verso il basso, verso l’eticità, ed è proprio «questa situazione di crisi dell’eticità [...] a caratterizzare nella nostra ricerca lo Stato come metafora dell’Impossibile». Cfr. A. Meliadori, *Lo Stato e l’Impossibile. Lungo un itinerario hegeliano*, Giuffrè, Milano 1985, p. 68. In secondo luogo, in Hegel, la ricomprensione dell’economico nel politico non può che fermarsi ad un livello “nazionale”. Del resto, per il tedesco Hegel, tale conclusione era sostanzialmente inevitabile: l’esportazione per mare, ovvero il superamento della nazionalità dei traffici – sempre foriera di pericolo (G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 247, p. 234; trad. it., p. 405) – è per Hegel una *conseguenza* della potenza della nazione e del suo mercato, mentre – per lo scozzese Smith – il commercio marittimo è il *presupposto* di qualsiasi *wealth of nation* (cfr. *supra*, n. 48). In Smith, il mercato non può essere riassorbito nello Stato perché esso *nasce* transnazionale, ed è il mercato a generare la potenza dello Stato, non viceversa. È evidente che – nel capitalismo globalizzato – il venir meno dello Stato come «fondamento *veritativo*» (ivi, § 256, p. 239; trad. it., p. 415) genera un cortocircuito nel riassorbimento hegeliano. Ciò si mostra plasticamente se confrontiamo le analisi hegeliane con quelle di Foucault: se in Hegel è lo Stato a fondare il mercato, Foucault nota come – proprio in Germania – dopo il nazismo e la fobia di Stato che esso ha generato, il rapporto si inverte: non è più lo Stato ad essere il fondamento *veritativo* del mercato, ma «nella Germania contemporanea, l’economia, lo sviluppo e la crescita economica producono sovranità politica attraverso l’istituzione e il gioco istituzionale che fanno funzionare questa economia. L’economia produce legittimità per lo Stato, che ne è il garante. In altri termini [...] l’economia è creatrice di diritto pubblico». Cfr. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, cit., pp. 85-86 (trad. it., p. 81). Insomma, la possibilità hegeliana del



La scienza del legislatore fallisce perché del mercato, *nella sua totalità*, non può esserci scienza, e quindi l'armonizzazione finale dell'opera smithiana non può che rivelarsi uno sforzo impossibile. Non sono le opere di Smith a essere in contraddizione tra di loro, come nella versione classica dell'*Adam Smith Problem*. Il problema di Adam Smith è lo stesso di Kant: l'essere, nella sua totalità, è più forte della rappresentazione, e si ribella a essa. Una magnifica sentenza di Adorno vale sia per il filosofo scozzese che per quello di Königsberg: «l'oceano della metafora kantiana minaccia a ogni istante di inghiottire l'isola»<sup>66</sup>, esattamente come l'oceano dei traffici commerciali minaccia continuamente di travolgere qualunque *legislator*, cui manca la *scienza* che possa dare forma al caos.

##### 5. Conclusione. La scienza che non salva: per una politica della cura

Tuttavia, alcuni autori – i cosiddetti ordoliberali<sup>67</sup> – interpretano la non-totalizzabilità del processo economico come *caveat* a qualsiasi intervento dello Stato nel mercato. In un celeberrimo articolo, Hayek scrive che, davanti alla potenza del mercato e all'impossibilità per una singola istituzione di tenere conto di tutte le variabili,

dobbiamo allora ammettere che le decisioni finali devono essere lasciate alle persone che conoscono queste circostanze, che hanno conoscenza diretta dei cambiamenti rilevanti [...]. Non possiamo attenderci di risolvere ogni problema comunicando tutte queste conoscenze ad un ufficio centrale [...]. Dobbiamo

---

toglimento del momento intellettuale dell'economia politica nella sfera dello Stato deve fare i conti – nella contemporaneità – con il venir meno dell'effettiva capacità statale di ricomprendere al suo interno la potenza dei traffici. Su questo fatto vi è unanimità tra gli studiosi contemporanei, sebbene alcuni lo vedano come un pericolo e altri come un'opportunità. Su questo dibattito, cfr. A. Martinelli, *La democrazia globale. Mercati, movimenti, governi*, UBE, Milano 2008, spec. pp. 1-22 (= cap. 1: *La globalizzazione come processo multidimensionale*). Sulla crisi dello Stato-Nazione davanti alle *potestates indirectae* che ne minano l'operare, cfr. invece G. Marramao, *Passaggio a occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 118-123.

<sup>66</sup> T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Surhkamp, Frankfurt am Main 1966, p. 375 (trad. it. di C. A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p. 347).

<sup>67</sup> Non è possibile, in questa sede, ricostruire il movimento che si è costituito intorno alla rivista *Ordo*. Si veda, comunque, il recentissimo A. Zanini, *Ordoliberalismo. Costituzione e critica dei concetti (1933-1973)*, Il Mulino, Bologna 2022.

risolverlo con una qualche forma di decentramento<sup>68</sup>.

Questa proposta di Hayek si fonda sull'idea che il decentramento permetta una migliore comprensione dei fenomeni economici, ma egli non tematizza il problema fondamentale del capitalismo globalizzato, che Smith e Hegel avevano ben chiaro: l'assoluta interdipendenza dei traffici, tale per cui «una lontana operazione blocca spesso improvvisamente il lavoro di un'intera classe di uomini che con esso soddisfacevano i propri bisogni»<sup>69</sup>. Certamente, il sovrano non ha la forza per totalizzare il processo economico, ma non basta nemmeno essere vicini a tali processi per comprenderli, perché anche un avvenimento lontano può squadernare le pagine della *Wirklichkeit* economica. Come nota Schumpeter, «l'analisi di ciò che avviene in una singola parte [...] può certo chiarire aspetti particolari del meccanismo, ma più di questo non permette di concludere»<sup>70</sup>: l'analisi "decentrata" che Hayek propone è fondamentalmente astratta, proprio nel senso hegeliano, perché ci sarà sempre un *qualcosa* che rimarrà fuori dalla rappresentazione<sup>71</sup> e che la metterà in crisi.

Quello che qui proponiamo, dunque, è un approccio differente, che può essere ritrovato nello stesso Smith: piuttosto che tentare – invano – di comprendere il processo economico, il *legislator* dovrebbe ripiegarsi su se stesso, cercando di porre *argini* agli effetti *disruptive* del mercato. La parola "argini" non è casuale: il mercato, nella sua *invisibilità*, assomiglia alla *fortuna* che Machiavelli tematizza nel capitolo XXV de *Il Principe*. Davanti alla *fortuna* che sconvolge il mondo, i contemporanei di Machiavelli erano rassegnati, come oggi ci si sente rassegnati davanti alla potenza del mercato. Come la *fortuna* descritta dal Machiavelli è «fuora d'ogni umana coniettura»<sup>72</sup>, così, davanti alla potenza del mercato, «nessuna saggezza o conoscenza umana è sufficiente»<sup>73</sup>. Machiavelli,

<sup>68</sup> F. von Hayek, *The Use of Knowledge in Society*, «The American Economic Review» 35 (1945), pp. 519-530, p. 524 (trad. it. di L. Infantino, *L'uso della conoscenza nella società*, in Id. (ed.), *Hayek: Competizione e conoscenza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, p. 64).

<sup>69</sup> G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie I*, cit., p. 324 (trad. it., pp. 60-61).

<sup>70</sup> J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper Collins, New York 2019, p. 83 (trad. it. di E. Zuffi, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Edizioni di Comunità, Milano 1951, p. 77).

<sup>71</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., pp. 165-168 (trad. it., pp. 109-113).

<sup>72</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, in M. Martelli (ed.), *Machiavelli: Opere complete*, Bompiani, Milano 2018, p. 897.

<sup>73</sup> A. Smith, *WN*, cit., p. 914 (trad. it., p. 852).

però, davanti alla potenza della *fortuna*, compie un gesto particolare: rinuncia a scrutare nell'orizzonte della sorte – conscio dell'impossibilità di *vedere* qualcosa – e afferma: «nondimanco, perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la Fortuna sia arbitre della metà delle azioni nostre, ma che *etiam* lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi»<sup>74</sup>. Non si perde, Machiavelli, in descrizioni circa l'essere della libertà o della *fortuna*: si tratta di porre, *preventivamente*, «ripari ed argini»<sup>75</sup>. Nella stessa direzione sembra andare Adam Smith. Egli, pur non essendo riuscito a portare a termine la scienza del legislatore, è perfettamente consapevole dei potenziali effetti negativi del mercato, sebbene questa consapevolezza venga spesso ignorata da molti studiosi, tra cui lo stesso Hayek<sup>76</sup>. Non è infatti un caso che larga parte de *La Ricchezza delle nazioni* sia dedicata a quegli argini che il *legislator* deve porre: l'amministrazione della giustizia, la difesa e la tassazione. Senza questi argini, cioè senza una giustizia che riesca a resistere *nonostante* gli impeti del mercato, l'intero edificio crollerebbe: «la giustizia [...] è il principale pilastro che sostiene l'intero edificio»<sup>77</sup>. Come nota Giovanni Arrighi, proprio davanti alla potenza del mercato, Smith «presuppone l'esistenza di uno Stato forte, [...] capace di imporgli delle regole intervenendo attivamente per limitarne le conseguenze socialmente o politicamente negative [...]. I consigli di Smith [...] si basano sempre su considerazioni di ordine sociale o politico piuttosto che economico»<sup>78</sup>. Le misure del *legislator* devono essere *sociali* e *politiche*, devono completamente trascendere il campo epistemologico non totalizzabile dell'economia politica. Il mercato, da solo, non salva, e «gli economisti dovrebbero smettere di vendere questa pericolosa illusione»<sup>79</sup>. Questo è il punto decisivo, che questa ricostruzione del pensiero smithiano ci consegna: pensare di salvarsi, dalle crisi, *inseguendo* il mercato senza porre preventivamente degli argini, pone lo Stato in una situazione di emergenza continua, perché la dinamica del capitalismo è essa stessa un susseguirsi di crisi. Questa è la sfida, lanciata da Smith ma ancora attuale, davanti alla dinamica

---

<sup>74</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 897

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Cfr., D. Winch, *op. cit.*, pp. 1-27 (trad. it., pp. 5-41).

<sup>77</sup> A. Smith, *TMS*, cit., p. 86 (trad. it., p. 211).

<sup>78</sup> G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino. Genealogie del XXI secolo*, Mimesis, Milano/Udine 2021, p. 74.

<sup>79</sup> F. Saraceno, *La scienza inutile. Tutto quello che non abbiamo voluto imparare dall'economia*, LUISS University Press, Roma 2021, p. 170.

non totalizzabile del mercato: avere *cura* dello Stato, attraverso misure né economiche né *anti-economiche*, ma *pre-economiche*, perché «la sicurezza è molto più importante della ricchezza»<sup>80</sup>, e *viene prima di essa, la rende possibile*. Inseguire le crisi, cercare di prevederle, ha poco senso, perché, per dirla ancora con Machiavelli, davanti alla potenza del mercato «non si può mai cancellare uno inconveniente, che non ne surga un altro»<sup>81</sup>, in un cattivo infinito – «l'infinito dell'intelletto»<sup>82</sup>, *dunque dell'economia politica* – dal quale lo Stato non può che uscire distrutto, poiché – alla fine – il mercato si farà comunque valere «*mediante una violenta esplosione*»<sup>83</sup>. L'impossibilità di totalizzare il processo economico, dunque, non elimina lo Stato dall'equazione, anzi: «il consolidamento del diritto e del governo costituisce l'obiettivo più alto della prudenza e della saggezza umana»<sup>84</sup>. Si tratta di fare, nel governo dello Stato, un salto *fuori* dall'ordine del discorso economico, avendo *cura* delle sue strutture e delle sue istituzioni, liberandosi dall'illusione per la quale – prima o poi – verrà trovata la “legge delle leggi”, in grado di domare i movimenti del mercato. È per questo che, come nota nuovamente Arrighi, «i consigli di Smith al legislatore non sono affatto da partigiano del capitale, ma quasi sempre da partigiano del lavoro»<sup>85</sup>. Gli effetti distorsivi del mercato non si attenuano cercando di prevederne le mosse, ma slegando l'azione di Governo dalla razionalità economica, fondandola sulla sua capacità di assorbire il movimento dei traffici senza esserne travolto, evitando che la dinamica del mercato porti la maggioranza della popolazione a perdere fiducia nello Stato e nella sua capacità di far rispettare la Giustizia: «salvaguardia dell'associazione umana, per proteggere il debole, frenare il violento, castigare il colpevole»<sup>86</sup>.

Università Vita-Salute del San Raffaele  
giuseppederuvo@gmail.com

<sup>80</sup> A. Smith, *WN*, cit., p. 605 (trad. it., p. 594).

<sup>81</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, in M. Martelli, *op. cit.*, p. 328.

<sup>82</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 215 (trad. it., p. 141).

<sup>83</sup> K. Marx, *op. cit.*, vol. I, p. 112 (trad. it., p. 153).

<sup>84</sup> A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford 1978, p. 489 (trad. it. di E. Pesciarelli, *Lezioni di Glasgow*, Giuffrè, Milano 1989, p. 640).

<sup>85</sup> G. Arrighi, *op. cit.*, p. 79.

<sup>86</sup> A. Smith, *TMS*, cit., p. 86 (trad. it., pp. 211-212).



## Possiamo fare a meno del concetto di valore? Interesse, *self-interest* e disinteresse

di

MATTEO SANTARELLI

**ABSTRACT:** *Can We Do Without the Concept of Value? Interest, Self-Interest, and Disinterestedness.* This article aims to discuss the relationship between interests and values. The key issue concerns the consequences of breaking the identification between interest and self-interest. Once we have adopted a rich and plural conception of interest, does it still make sense to talk about disinterestedness? Do we still need the concept of value? In the central part of the article, the conception of interest adopted by Adam Smith will be reconstructed. In particular, we will show how Smith, often identified as the predecessor of *homo oeconomicus*, actually believes that interest is at least partially shaped by relationships with others. Next, John Dewey's perspective will be introduced, within which disinterestedness plays an explicitly obsolete role. Finally, the concluding section will take up the initial question, i.e., the relationship between interests and values, starting with a recent article by Martin and Lembo.

**KEYWORDS:** *homo oeconomicus*, values, Dewey, interest, self-interest, social system, action

**ABSTRACT:** Il presente articolo intende discutere il rapporto tra interessi e valori. La questione centrale riguarda le conseguenze della rottura dell'identificazione tra interesse e *self-interest*. Una volta adottata una concezione ricca e plurale di interesse, ha ancora senso parlare di disinteresse? Abbiamo ancora bisogno del concetto di valore? Nella parte centrale dell'articolo, verrà ricostruita la concezione dell'interesse adottata da Adam Smith. In particolare, si mostrerà come Smith, spesso identificato come il predecessore dell'*homo oeconomicus*, in realtà ritiene che l'interesse sia quantomeno parzialmente plasmato dalle relazioni con gli altri. Successivamente, verrà introdotta la prospettiva di John Dewey, all'interno della quale il disinteresse gioca un ruolo esplicitamente obsoleto. Infine, verrà ripresa la questione iniziale, ossia il rapporto tra interessi e valori, a partire da un recente articolo di Martin e Lembo.

KEYWORDS: *homo oeconomicus*, valori, Dewey, interesse, interesse proprio, sistema sociale, azione

La storia moderna e contemporanea del concetto di interesse è stata ricostruita da una vasta letteratura<sup>1</sup>. Pur nella differenza dei vari orientamenti, una tesi comune emerge da queste ricostruzioni. Nel corso della modernità, il concetto di interesse è stato oggetto di un chiaro restringimento semantico. Tra le varie accezioni del termine, ve ne è una che è diventata col tempo sempre più dominante: il *self-interest*, ossia l'interesse proprio. Questa riduzione di significato è avvenuta in modalità differenti e complesse. A ogni modo, tale processo di riduzione sembra accompagnarsi a una materializzazione dell'interesse. Se infatti l'interesse materiale ("di roba") era inizialmente affiancato all'interesse d'onore<sup>2</sup>, nel corso dei secoli il secondo tipo di interesse lascia gradualmente spazio al primo. L'interesse materiale, soprattutto in senso economico, viene inteso con forza sempre maggiore come la motivazione preponderante dell'agire umano. Come nota Albert Hirschman nel suo influente saggio del 1977 *The Passions and the Interests*, le passioni e il loro carattere caotico e imprevedibile lasciano spazio agli interessi e alla loro natura prevedibile e ragionevole. Un passaggio che ha un *pendant* politico assolutamente rilevante. Se si pensa che gli individui agiscano prudentemente e ragionevolmente secondo il proprio interesse piuttosto che secondo la passione del momento, allora cadono le ragioni per pensare che la condotta individuale vada strettamente regolamentata, al fine di evitare il caos economico e morale. Il sottotitolo dell'opera di Hirschman è emblematico in tal senso: l'universalizzazione dell'interesse come fattore motivazionale centrale dell'agire umano offre degli ottimi *Political*

---

<sup>1</sup> A titolo puramente esemplificativo, cfr. A. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton 1977 (trad. it. di S. Gorresio, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli 2011); C. Lazzeri, *Peut-on composer les intérêts? Un problème éthique et politique dans la pensée du XVIIe siècle*, in C. Lazzeri-D. Reynié (eds.), *Politiques de l'intérêt*, Annales littéraires de l'université de Franche-Comté, Franche-Comté 1998, pp. 145-192; D. Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse da Commynes a Nicole (1524-1675)*, Liguori, Napoli 1992; R. Swedberg, *Interest*, Open University Press, Berkshire 2005.

<sup>2</sup> L. Coccoli, M. Santarelli, *Dal volgare all'universale: un passaggio nella traiettoria moderna del concetto di interesse*, «Storica» 70 (2018), pp. 65-90.

*Arguments for Capitalism Before Its Triumph* («Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo»).

Con ogni probabilità, tale doppio processo di universalizzazione e di riduzione dell'interesse al *self-interest* (inteso prevalentemente in senso economico) non giunge a compimento prima del XIX secolo. È infatti solo nella costruzione dell'*homo oeconomicus* che l'interesse economico assume una centralità pienamente esplicita come motivazione principale dell'agire umano. L'*homo oeconomicus* è «un'astrazione usata da alcuni economisti per indicare qualcuno che amministra il suo reddito e le sue spese private strettamente e coerentemente in accordo con i suoi interessi materiali»<sup>3</sup>. In tale prospettiva, introdotta a fine '800 e poi divenuta un'assunzione centrale di ampi settori dell'economia novecentesca, l'uomo è governato dal suo *self-interest*, ossia da un sistema fisso di preferenze che cerca di realizzare attraverso un calcolo razionale mezzi/fini (o costi/benefici), processando le informazioni a sua disposizione attraverso un processo computazionale cognitivo<sup>4</sup>.

Tuttavia, il tentativo di ricondurre l'agire umano al *self-interest*, soprattutto se inteso in senso strettamente economico, lascia scoperti vari aspetti dell'azione sociale. Di fronte a tale scenario, sono possibili due opzioni. Da un lato, si può mantenere la stretta equivalenza tra interesse e *self-interest*, e connotare tutto ciò che non rientra in tale ambito nei termini di comportamenti *disinteressati*. Lembo e Martin<sup>5</sup> riconducono a una simile dinamica la prominente centralità del concetto di valore all'interno della sociologia novecentesca, e in particolare nell'opera di Talcott Parsons. Attraverso una riappropriazione originale del pensiero di Max Weber, Parsons ha distinto nettamente l'ambito dell'interesse – inteso strettamente come *self-interest* – e l'ambito dell'impegno al valore – ossia delle motivazioni disinteressate<sup>6</sup>. Questa netta distinzione permette a Parsons di dare conto di

---

<sup>3</sup> S. Cremaschi, *Homo oeconomicus*, in H.D. Kurz-N. Salvadori (eds.), *The Elgar Companion to Classical Economics*, Edward Elgar, Cheltenham and Lyme 1998, pp. 377-381, p. 377.

<sup>4</sup> Ivi, p. 380.

<sup>5</sup> J. L. Martin-A. Lembo, *On the Other Side of Values*, «American Journal of Sociology» 126 (2020), pp. 52-98.

<sup>6</sup> T. Parsons, *The Structure of Social Action*, The Free Press, Glencoe 1937. Per un'introduzione al pensiero di Parsons, cfr. H. Joas-W. Knöbl, *Social Theory. Twenty Introductory Lectures*, Cambridge University Press, Cambridge 2009; M. Bortolini, *L'immunità necessaria. Talcott Parsons e la sociologia della modernità*, Meltemi, Roma 2005.



fenomeni centrali delle società moderne, come ad esempio il ruolo dei professionisti – ad esempio medici, avvocati, burocrati – il cui agire non è riconducibile alla sola matrice del *self-interest*<sup>7</sup>.

Una seconda opzione consiste invece in un (ri)arricchimento semantico del concetto di interesse. Se l'interesse non è più strettamente e prevalentemente interesse proprio, allora si apre la strada a una pluralità di interessi di vario tipo. Pertanto, ciò che non rientra nel perseguimento del proprio vantaggio economico può essere ricondotto ad altri tipi di interessi. Il fatto che io sia preso in una relazione coinvolgente, e che questo mi porti a trascurare i miei interessi economici, non significa che il mio coinvolgimento in tale relazione sia disinteressato. Attraverso questa dinamica di pluralizzazione, anche il disinteresse nel senso specifico che sta a cuore a Parsons diventa così oggetto di un tipo specifico di interesse.

Questa seconda strategia rende la distinzione tra valori e interessi più problematica. Se l'ambito dell'interesse non si riduce al solo ambito del vantaggio economico, allora un atto di generosità e di affetto verso una certa persona appare come disinteressato solo ed esclusivamente dal punto di vista del mio vantaggio economico. Difatti, posso essere mosso da tale azione generosa in virtù di un mio interesse nei confronti della persona in esame. Posso in tal caso affermare che la persona ha un valore per me, e che l'amicizia in senso più generale è un valore in virtù del quale io mi interessino in un modo specifico e per certi versi privilegiato ad alcune persone, senza pertanto scomodare il vocabolario del disinteresse.

In questo articolo discuterò il rapporto tra valori e interessi esattamente da questa prospettiva, ossia dal punto di vista dell'adozione di un concetto ampio di interesse. Le questioni centrali che verranno affrontate nello specifico sono le seguenti: il superamento dell'identificazione tra interesse e *self-interest* rende il concetto di valore obsoleto? Il valore diventa un tipo specifico di interesse? Oppure la distinzione tra questi due concetti va ripensata radicalmente, ma allo stesso tempo mantenuta?

Il saggio si propone di affrontare tale questione attraverso due passaggi. Nella parte centrale del presente articolo discuterò alcuni aspetti della teoria sociale di Adam Smith. Nonostante Smith sia stato spesso considerato un antesignano dell'*homo oeconomicus*, il suo

---

<sup>7</sup> T. Parsons, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, The Free Press, New York 1977.



concetto di interesse è in realtà più sfaccettato e complesso di quanto non voglia una certa vulgata. Esso è sempre formattato socialmente e include in via costitutiva il punto di vista degli altri. Successivamente, introdurrò brevemente una forma più sistematica di risemantizzazione del concetto di interesse, che può essere rinvenuta nel pensiero di John Dewey. Il punto di vista di Dewey radicalizza le intuizioni e le tesi di Smith rispetto al carattere sociale degli interessi, rendendo il concetto di disinteresse esplicitamente obsoleto. Il secondo passaggio consiste nella presentazione di alcuni recenti argomenti che suggeriscono di fare a meno del concetto di valore a favore del concetto di interesse. Il *focus* specifico della discussione è concentrato sulla recente proposta di Martin e Lembo<sup>8</sup>. L'esito della discussione di tale proposta può essere riassunto nei seguenti punti: 1) è giusto rompere la riduzione dell'interesse al *self-interest*; 2) questa mossa rende più problematica e sfumata la distinzione tra valori e interessi; 3) allo stesso tempo, ci sono buoni motivi per pensare che i valori non possano essere del tutto ridotti agli interessi. Il motivo principale per cui tale riduzione sembra ancora impossibile consiste nell'eccedenza della sfera del desiderabile rispetto alla dimensione di ciò che viene semplicemente desiderato.

#### *La tendenza riduzionista: dall'interesse al self-interest*

Nel corso della modernità, l'ambito semantico del concetto di interesse ha perso la propria ricchezza semantica – una ricchezza che talvolta tocca il limite dell'equivocità e della tautologia<sup>9</sup> – e tende a ridursi alla dimensione dell'interesse proprio. La situazione in merito è riassunta sinteticamente, ma in modo significativo, da Richard Swedberg:

La ricchezza concettuale che si può trovare nelle molte tradizioni che hanno attinto al concetto di interesse è, tuttavia, poco apprezzata oggi; e la ragione principale di ciò è la seguente. Il concetto di interesse, e ancor più il concetto di interesse personale, nel discorso recente ha visto il suo significato ridursi drasticamente ad uno solo, cioè quello di interesse personale economico. Per gli economisti – e sono gli economisti che hanno dettato la linea in questo senso – l'interesse è identico

---

<sup>8</sup> J. L. Martin-A. Lembo, *art. cit.*

<sup>9</sup> A. Hirschman, *op. cit.*

all'interesse personale, ed è anche qualcosa che può essere misurato secondo una metrica universale, di solito il denaro. Poco importa se gli attori sono ispirati dall'altruismo o se non sono sicuri di poter realizzare i loro interessi; l'altruismo può essere espresso in termini di interesse personale, e l'incertezza in termini di probabilità e rischio<sup>10</sup>.

Un elemento salta subito agli occhi leggendo con attenzione questo passaggio. Swedberg sembra mettere in luce due riduzioni concentriche: in primo luogo, la riduzione dell'interesse all'interesse proprio; in secondo luogo, la riduzione dell'interesse proprio all'interesse inteso in senso economico.

Per quanto riguarda il primo passaggio, è possibile individuare diverse strategie di riduzione. Nell'interpretazione di Pierre Force, il secolo XVII è caratterizzato da una convergenza tra pensatori di ispirazione agostiniana e pensatori di ispirazione epicurea nell'affermare l'interesse proprio come elemento centrale, se non onnipervasivo, dell'azione umana. Se i moralisti francesi – ad esempio in La Rochefoucauld – pensano l'interesse in stretta connessione con l'amor proprio, nel pensiero neo-epicureo di Gassendi e Bayle esso coincide piuttosto con il piacere. Nel primo caso ci troviamo di fronte a declinazioni più o meno pessimistiche dell'idea agostiniana secondo la quale l'essere umano dopo la caduta del peccato originale non può che agire seguendo l'amor proprio. Nel secondo caso, il paradigma dell'interesse assume così una connotazione edonista: ognuno fa ciò che crede essere più piacevole, e ciascuno se possibile evita di fare ciò che è spiacevole. Addirittura è possibile trovare la stessa citazione agostiniana (in realtà originariamente di Virgilio): «*trahit sua quemque voluptas*» – ognuno è guidato dal proprio piacere – tanto nell'epicureo Gassendi, quanto nel giansenista Pascal<sup>11</sup>. Tuttavia, tanto in questi autori, quanto in autori settecenteschi come ad esempio Helvétius, la persistenza di una de-materializzazione dell'interesse<sup>12</sup> rende la riduzione al *self-interest* (soprattutto se inteso in senso strettamente economico) incompiuta e problematica.

Bisognerà spostarsi in Gran Bretagna e attendere il XVIII secolo per osservare dei passi più decisi in direzione della riduzione dell'in-

<sup>10</sup> R. Swedberg, *op. cit.*, p. 2, trad. mia.

<sup>11</sup> P. Force, *Self-interest Before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 55.

<sup>12</sup> C. Lazzeri, *art. cit.*, p. 8.

teresse. In particolare, Adam Smith è stato da molti e per lungo tempo identificato come il precursore del paradigma del *self-interest* codificato nella costruzione teorica dell'*homo oeconomicus*. Secondo una efficace espressione di George Stigler, Smith avrebbe costruito l'impalcatura del suo capolavoro *La ricchezza delle nazioni* sul granito del *self-interest*<sup>13</sup>, gettando così le basi della teoria economica contemporanea. Prendendo per buona ai fini dell'argomentazione la tesi di Stigler, risulta necessario indagare sulla composizione di tale granito.

### *Adam Smith e il self-interest: una relazione complicata*

L'analisi testuale del classico di Smith sembra innanzitutto suggerire che la qualità di questo granito sia piuttosto rara. Smith utilizza il termine *self-interest* solo una volta all'interno di *The Wealth of the Nations*. Allo stesso tempo, Smith impiega espressioni di significato analogo, se non equivalente. Sono infatti molto frequenti le costruzioni «their own interests», «its own interest», per veicolare l'idea che i soggetti sono mossi dall'interesse proprio. Dunque, se è vero che l'etichetta *self-interest* è più rara di quanto non ci si possa aspettare, è altrettanto vero che i riferimenti alle attività di attori sociali ed economici che fanno e seguono i loro propri interessi sono continui. Ma in che senso allora la società umana è fondata sull'interesse?

Ne *La Ricchezza delle nazioni* l'imprescindibilità degli interessi viene fondata su motivazioni di carattere antropologico e storico. Smith discute questo duplice fondamento nel capitolo dedicato all'origine della divisione del lavoro. Gli esseri umani possono talvolta ottenere ciò che vogliono lamentandosi, attirando l'attenzione altrui, e con ciò facendo appello alla benevolenza altrui. Ma questa modalità di soddisfacimento dei propri bisogni non può essere generalizzata al caso degli individui che vivono nelle società moderne. L'essere umano moderno vive nel costante bisogno della cooperazione e dell'assistenza altrui. In una società complessa come la società umana civilizzata, l'individuo non può pretendere di ottenere cooperazione e assistenza solamente attraverso lo schema dei legami affettivi particolari, ossia facendo appello al buon cuore di tutte le persone da cui dipende. Non possiamo diventare amici di tutti, anche solo per il fatto empirico che

---

<sup>13</sup> G. Stigler, *Smith's Travels on the Ship of State*, in A. S. Skinner-T. Wilson (eds.), *Essays on Adam Smith*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1971, pp. 237-246, p. 265.

la nostra vita è limitata, e ci permette di stringere amicizia solo con un numero molto limitato di persone. La domanda che pone Smith è la seguente: in che modo l'essere umano, creatura vulnerabile e in costante dipendenza dagli altri, può cooperare con gli altri membri della propria specie all'interno dell'enorme rete sociale delle società moderne civilizzate?

La capacità di soddisfare i propri bisogni all'interno di una società sempre più ampia e complessa è strettamente legata alla propensione umana a trafficare, barattare, e scambiare una cosa con l'altra. Questa propensione naturale – forse autonoma, forse prodotta dallo sviluppo delle facoltà linguistiche e razionali – è la radice antropologica che rende possibile lo sviluppo della divisione del lavoro che caratterizza le società civilizzate. Grazie alla divisione del lavoro, i miei bisogni possono essere soddisfatti da un altro essere umano attraverso un rapporto di scambio. Se ho bisogno di una bistecca, c'è chi la sa tagliare. Se devo comprare un biglietto del treno, c'è qualcuno che me lo venderà. L'individuo può ottenere ciò di cui ha bisogno offrendo in cambio qualcosa di cui l'altro a sua volta necessita. In tal modo, il meccanismo parziale, particolare e insufficiente attraverso il quale ottengo qualcosa suscitando la pietà, la benevolenza, l'attenzione dell'altro viene sostituita da un meccanismo più ampio e potenzialmente universale: il sistema dello scambio. All'interno di questo sistema, posso sempre ottenere in linea di principio il bene di cui ho bisogno. C'è una condizione da rispettare: la mia proposta di scambio ha infinite maggiori probabilità di successo, se con essa faccio appello a qualcosa di diverso dalla specifica benevolenza della singola persona. Come recita il celebre passaggio da *La Ricchezza delle nazioni*: se vogliamo cenare, non possiamo fare appello alla benevolenza del macellaio, del fornaio e del birraio, ma al loro interesse<sup>14</sup>. Con ciò, Smith non ci sta dicendo che la benevolenza non svolge alcun ruolo all'interno della vita sociale umana. A differenza di La Rochefoucauld, Smith non ritiene che ogni tipo di comportamento rappresenti una forma malcelata di ricerca dell'interesse proprio. Semplicemente la benevolenza incarna un principio di soddisfazione dei propri bisogni non generalizzabile e non stabile all'interno della società civilizzata.

Fin qui, Smith sembra delineare un concetto di *self-interest* che si

---

<sup>14</sup> A. Smith, *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, a cura di A. Biagiotti e T. Biagiotti, UTET, Torino 1996, p. 93, II.ii.2.

presta alla perfezione a essere integrato con la divisione tra interessi e valori disinteressati presentata nel paragrafo introduttivo. Smith infatti distingue tra due tipi di motivazione a cui poter fare appello negli scambi sociali: 1) una motivazione particolare, non economica, personale – la benevolenza altrui; 2) un interesse economico, impersonale, generalizzabile. Tale scenario può essere integrato affermando che: 1) l'interesse economico non basta a garantire l'ordine sociale, e non è capace di dare conto di un importante ambito della società moderna, ossia la sfera dei professionisti; 2) per ovviare a entrambi i problemi, va aggiunta e assunta come centrale la dimensione disinteressata dei valori. Ha perfettamente senso appellarci all'interesse del macellaio se vogliamo una bistecca. È invece sbagliato appellarci all'interesse privato del professionista se vogliamo una radiografia in un ospedale pubblico, o se presentiamo un'istanza in tribunale. Sia nel caso del macellaio che in quello del professionista, il primo tipo di motivazione – quello affettivo e particolaristico – risulta fuori luogo, e incapace di essere generalizzato oltre la nostra sfera relazionale e affettiva più intima.

### *Interesse e simpatia*

Una ricostruzione del genere ha certamente il vantaggio della semplicità e della schematicità. Allo stesso tempo, questa tripartizione rischia di appiattire e banalizzare il ruolo che il concetto di interesse svolge nell'impalcatura concettuale di Smith. In particolare, la *Teoria dei sentimenti morali* mette in luce come il *self-interest* sia sempre mediato da altre tendenze e istanze dell'agire umano. Un ruolo centrale in tale senso viene svolto dai meccanismi di simpatia.

Nella sua teoria morale, Smith ci tiene a precisare come il piacere che deriva dalla simpatia, ossia il sentimento di partecipazione a una passione altrui, sia un piacere immediato. La simpatia sembra produrre un suo particolare e specifico piacere, che non dipende dalla valenza positiva o negativa del sentimento condiviso. Non solo proviamo sollievo quando percepiamo la simpatia dell'altro verso i nostri tormenti, in sé spiacevoli, ma addirittura l'essere umano ha normalmente più ansia di condividere le sensazioni negative, piuttosto che quelle positive. La simpatia dunque non è riducibile all'interesse proprio. Al contrario, l'interesse proprio nell'essere umano è ristrutturato dall'effetto della simpatia. Il principio simpatetico non

solo limita dall'esterno l'interesse proprio del soggetto, ma permette di socializzare le passioni originariamente egoistiche.

È importante notare le differenze tra il concetto di simpatia in Smith e il concetto più generale di empatia. Se ad esempio adottiamo una concezione stratificata di empatia, emerge chiaramente come la simpatia non sia riducibile a forme elementari di sentimento empatico, ad esempio con la semplice capacità di provare effettivamente ciò che prova l'altra persona<sup>15</sup>. In primo luogo, la simpatia comporta l'immedesimazione in una situazione, piuttosto che il semplice sentire ciò che sente l'altro/a. Nei casi in cui non riusciamo a capire la situazione entro la quale si produce una determinata reazione emotiva, faticiamo infatti a immedesimarci con essa, e piuttosto siamo spinti a saperne di più sul contesto che ha prodotto tale reazione. Inoltre, talvolta proviamo passioni delle quali la persona oggetto della nostra simpatia è incapace – ci sentiamo tristi per la situazione di solitudine di una persona con gravi problemi mentali, anche se la persona è attualmente di buon umore. Questo implica – secondo aspetto – una dimensione proto-valutativa della simpatia. Quando le passioni originali del soggetto osservato concordano perfettamente con le passioni che ci immaginiamo di provare in quella situazione, tali passioni ci sembreranno giuste e appropriate al loro oggetto. I sentimenti dell'altro vengono dunque approvati o disapprovati sulla

<sup>15</sup> Cfr. A. Donise, *Critica della ragione empatica*, Il Mulino, Bologna 2019. Nella sua ricostruzione di una concezione stratificata di empatia, Donise propone di distinguere rispettivamente un'*empatia emotiva*, attraverso la quale entriamo in contatto con il vissuto dell'altro, a prescindere dal fatto che ne sappiamo o meno i motivi, e a prescindere dalla valutazione che diamo di tale reazione; un'*empatia immedesimativa*, in cui siamo invece capaci di interpretare e capire la situazione dell'altro e di metterci nei suoi panni; un'*empatia comprendente e narrativa*, in cui siamo in grado di immaginare la situazione dell'altro/a, anche nel caso in cui si tratti di un personaggio di *fiction*, ad esempio il protagonista di un romanzo, o di un personaggio storico; la *simpatia* (nei termini di Max Scheler, la *Mitfühlung*), che introduce un elemento di cura, interesse e attenzione nei confronti dell'altro e dei suoi sentimenti, e la capacità di rispondere adeguatamente a essi. La concezione smithiana di *sympathy* condivide alcuni aspetti dell'«empatia immedesimativa» e della simpatia, nel senso in cui la intende Donise sulla scorta di Scheler. Sul tema del rapporto tra empatia e simpatia in Smith, cfr. anche S. Darwall, *Empathy, Sympathy, Care*, «Philosophical Studies», 89/2-3 (1998), pp. 261-282; G. Baggio, *Sympathy and Empathy*, G. H. Mead and the Pragmatist Basis of (Neuro)Economics, in R. Madzia-M. Jung (eds.), *Pragmatism and Embodied Cognitive Science*, De Gruyter, Berlin-New York 2016, pp. 183-208; C. Henne, *The Interplay Between Emotion and Reason: The role of Sympathy in Moral Judgment*, in R. Frega-S. Levine (eds.), *John Dewey's Ethical Theory*, Routledge, New York 2020.

base della consonanza e della dissonanza rispetto alle nostre emozioni simpatetiche e alla loro forza. Una reazione può sembrarci qualitativamente appropriata, ma quantitativamente esagerata – a esempio, nostro cugino è eccessivamente triste perché l'Inter ha perso con lo Spezia, pur avendo già vinto il campionato.

Capita tuttavia che noi approviamo le passioni dell'altro come congruenti alla situazione, pur non riuscendo a provare le medesime passioni. Questo sembra contraddire la tesi precedente di Smith, secondo la quale noi approviamo le emozioni degli altri sulla base delle emozioni simpatetiche che proviamo immedesimandoci con la loro situazione. Una battuta ci sembra divertente, approviamo il fatto che i nostri amici ne ridano, anche se per qualche motivo non riusciamo a ridere. In tal caso, è l'esperienza sociale pregressa che compensa questa nostra incapacità temporanea. Ci ricordiamo ad esempio che la barzelletta in passato ci ha fatto molto ridere, e quindi è lo stato d'animo attuale a fare eccezione: ribadiamo la natura divertente del racconto sulla base di questa simpatia condizionale. Le nostre esperienze e le nostre interazioni sociali ci mettono a disposizione delle regole generali. Queste regole «derivate dalla nostra precedente esperienza di ciò cui i nostri sentimenti corrisponderebbero comunemente correggono, in questa come in molte altre occasioni, l'inappropriatezza delle nostre emozioni presenti»<sup>16</sup>.

Inoltre, Smith ritiene che la socializzazione per via simpatetica possa svolgere un ruolo di mediazione e trasformazione delle passioni. Questa socializzazione comporta una moderazione della carica pulsionale. Le passioni nel loro stato puro sono impossibili da comunicare. Affinché le passioni possano essere condivise, e affinché la simpatia abbia luogo, la loro carica pulsionale deve essere abbassata attraverso l'autocontrollo. Una volta che lo stato interno affettivo diventa comunicabile, l'altro può finalmente sintonizzarsi. Questa opera di sintonizzazione è reciproca. Attraverso il meccanismo di simpatia ha dunque luogo un processo contemporaneo di allentamento pulsionale, contenimento e socializzazione comunicativa delle passioni: «la natura da un lato insegna agli spettatori ad assumere le circostanze della persona direttamente interessata, dall'altro insegna a quest'ultima ad assumere, in qualche misura, quelle degli spettatori»<sup>17</sup>. Un bambino molto piccolo, scrive Smith, è privo di que-

---

<sup>16</sup> A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di A. Zanini, Treccani, Roma 1991, p. 18.

<sup>17</sup> Ivi, p.25.



sto controllo. L'attenzione degli adulti è attirata attraverso espressioni emotive forti e dirette. Col tempo e sotto la guida dei genitori o dei tutori, il bambino impara a controllare la rabbia. Ma la vera svolta consiste nel contatto con un ambiente sociale più ampio come la scuola: in questo nuovo contesto il richiamo all'indulgenza parziale dell'altro si rivela essere una strategia perdente.

Comunicazione e controllo di sé socializzano le passioni, e svolgono un ruolo positivo affinché l'essere umano sia capace di ottenere la stima degli altri. Tali dinamiche codificano un *self-interest* che può essere perseguito attraverso la soddisfazione dell'interesse dell'altro<sup>18</sup>. Questa strategia sociale e comunicativa ha un potenziale di generalizzazione maggiore rispetto all'affidamento alla indulgente e benevola parzialità dell'altra persona. L'idea che il riferimento alla benevolenza personale degli altri sia una strategia limitata e non universalizzabile, tematizzata chiaramente in *La Ricchezza delle nazioni*, è così già contenuta *in nuce* nella *Teoria dei sentimenti morali*. Chiedere che gli altri facciano qualcosa per noi implorandoli, o suscitando la loro compassione, è un atteggiamento forse vincente al livello del contesto particolare della famiglia, ma sicuramente fallimentare nel più ampio contesto sociale. In questo senso, la simpatia non può essere in nessun modo equiparata alla benevolenza. A differenza di quanto accade in quest'ultima, i meccanismi simpatici sono dotati di una carica normativa molto più bassa – una carica proto-valutativa – e sono più facilmente generalizzabili.

### *Il disinteresse dentro l'interesse: lo spettatore imparziale*

Ma la simpatia non è l'unico elemento di mediazione in questo senso. Abbiamo già visto come la simpatia includa un nucleo proto-valutativo. Nel simpatizzare con l'altro, noi applichiamo o quantomeno prefiguriamo un giudizio di adeguatezza nei confronti di ciò che prova. Tuttavia, il raggio di estensione della simpatia sembra fatalmente limitato<sup>19</sup>. È innegabile secondo Smith che dal punto di

---

<sup>18</sup> H. J. Keppler, *Adam Smith and the Economy of the Passions*, Routledge, London-New York 2010.

<sup>19</sup> D. Kelly, *Adam Smith and the Limits of Sympathy*, in C. J. Berry-M. P. Paganelli-C. Smith (eds.), *The Oxford Handbook of Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 201-218.



vista delle passioni originarie ed egoistiche un piccolo danno che ci accade viene percepito in modo molto più drammatico rispetto a una tragedia che accade a migliaia di chilometri di distanza – ad esempio, un terremoto devastante in Cina. Tuttavia, al fine di un confronto adeguato tra i nostri interessi e quelli dell'altro, dobbiamo abbandonare questo punto di vista egoistico. Ciò non avviene semplicemente assumendo il punto di vista dell'altra singola persona e della sua situazione, quanto piuttosto assumendo un punto di vista terzo, che non ha connessione né con me né con l'altro, e che permette di giudicare da un punto di vista imparziale.

Come ampliare il raggio necessariamente di ciò che ci tocca, ci interessa, ed è oggetto della nostra simpatia? A tale scopo, Smith chiama in causa una forza più grande e ampia: «la ragione, il principio, la coscienza, l'uomo interno, il gran giudice e arbitro della nostra condotta»<sup>20</sup>. Nel chiederci se una determinata reazione emotiva – nostra o altrui – sia appropriata o meno, noi ci poniamo la questione: “lo spettatore imparziale simpatizzerebbe con tale reazione?”. L'essere umano, scrive Smith, desidera non solo di essere amato, ma di essere degno d'amore. A tale ultimo scopo, non basta l'amore effettivo delle persone che ci circondano – le quali magari ci amano per motivi sbagliati, o per quello che non siamo. È invece necessario il punto di vista di uno spettatore imparziale, che sia al corrente delle nostre azioni e delle motivazioni che sfuggono alle persone reali in carne e ossa con cui abbiamo a che fare. A ogni modo, pur essendo irriducibile ai singoli osservatori, il carattere che tale spettatore assume nella nostra immaginazione è certamente influenzato dai meccanismi di simpatia effettivi vigenti in un determinato contesto culturale, dalle regole di condotta che inferiamo per esperienza. Nel simpatizzare con gli altri, realizziamo e introduciamo degli *standard* di approvazione e appropriatezza. Questi standard sono in parte già influenzati dalla prospettiva dello spettatore imparziale che abbiamo interiorizzato. Laddove tuttavia ci si presenti una situazione di incertezza, si rende necessario un nuovo sforzo immaginativo esplicito: ci chiediamo se lo spettatore imparziale simpatizzerebbe o meno con la situazione. I risultati di tale sforzo finiscono così per influenzare a loro volta i criteri di appropriatezza e i meccanismi di simpatia. In tal modo, un punto di vista disinteressato interiorizzato dirige e organizza in modo più o meno consapevole la direzione e l'ampiezza dei nostri interessi.

---

<sup>20</sup> A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., p. 181.

Riassumendo: nella teoria morale di Smith la motivazione dell'interesse proprio è plasmata e contenuta a monte dal principio orizzontale della simpatia – la capacità di immedesimarsi con il sentire appropriato a una determinata situazione – e dal principio verticale e internalizzato dello spettatore imparziale – la persona interiore che giudica le nostre azioni e i nostri pensieri<sup>21</sup>. L'interesse proprio dell'essere umano che vive nella società civilizzata è riplasmato, raffinato, trasfigurato dal principio della simpatia e dal giudizio dello spettatore interiorizzato. Attraverso l'opera plasmatrice della simpatia, l'influsso dell'istanza terza dello spettatore imparziale e la mediazione del desiderio di essere apprezzati dagli altri, l'interesse proprio plasmato a monte dal processo di socializzazione diventa la guida dell'individuo nel tentativo di migliorare la sua propria condizione. Il presunto granito dell'interesse proprio non rappresenta mai un principio d'azione individuale opposto alla forza meramente oppressiva del sociale. L'interesse è codificato socialmente<sup>22</sup>.

### *John Dewey e il superamento del disinteresse*

Lo schema presentato nella sezione introduttiva dell'articolo presuppone una netta divisione del lavoro concettuale tra interessi e valori. Gli interessi danno conto del perseguimento del vantaggio individuale, in particolar modo economico; i valori ci permettono di comprendere la dimensione disinteressata dell'agire umano. Tale divisione dipende strettamente da una concezione ristretta dell'interesse come *self-interest*. Cosa accade tuttavia nel momento in cui emerge una definizione più ampia dell'interesse? Tale concezione è presente già nell'autore che un'ampia letteratura individua come il progenitore dell'*homo oeconomicus*. In Smith il *self-interest* è almeno parzialmente formattato dalla simpatia e dall'introiezione dello spettatore imparziale. Questo significa che l'agire sociale è connotato da una dimensione difficilmente riducibile tanto all'interesse puramente egoistico, quanto al puro disinteresse. L'essere umano si interessa e

---

<sup>21</sup> Cfr. H. J. Keppler, *op. cit.*

<sup>22</sup> Su tale punto concordano sia gli interpreti che tentano di ripensare la filiazione dell'*homo oeconomicus* dal pensiero di Smith (H. J. Keppler, *op. cit.*), sia gli autori che invece ritengono vada reciso tale presunto legame storico: cfr. S. Cremaschi, *Adam Smith antiutilitarista*, «La società degli individui» 8 (2005), pp. 17-32.

simpatizza con gli altri attraverso un complicato intreccio di interessi auto-riferiti e tendenze sociali. Un intreccio che rende i confini tra interessi e valori più ambigui.

Tale ambiguità si acuisce nel momento in cui adottiamo la prospettiva di John Dewey, un autore che ha ulteriormente radicalizzato il processo di arricchimento del concetto di interesse. Dewey costruisce la sua versione del concetto di interesse a partire dalle sue opere psicologiche e pedagogiche, e la approfondisce nei suoi saggi dedicati alla teoria sociale e politica. È tuttavia nell'opera matura dedicata all'etica, ossia la versione del 1932 della *Ethics* scritta a quattro mani con James Hayden Tufts, che troviamo forse la formulazione più articolata della concezione deweyana dell'interesse. Due aspetti risultano centrali ai fini della presente discussione. In primo luogo, Dewey rifiuta esplicitamente la riduzione dell'interesse al *self-interest*. In tale prospettiva, l'interesse viene definito come necessariamente soggettivo e oggettivo:

Chiamiamo interesse ogni caso concreto di unione di un Io in azione con un oggetto e un fine. [...] Un interesse è, in breve, la direzione dominante dell'attività, e in questa attività il desiderio si unisce a un oggetto da perseguire in una scelta decisiva. Senza impulso e desiderio, non si ha alcun coinvolgimento in una linea di condotta; si è indifferenti, contrari, non interessati. D'altra parte, un interesse è oggettivo; il nostro cuore è fissato su qualcosa. Non si dà nessun interesse in generale o nel vuoto; ogni interesse richiede imperativamente un oggetto a cui è legato e per il cui benessere o sviluppo è attivamente sollecitato<sup>23</sup>.

In secondo luogo, l'ampliamento del concetto di interesse rende obsoleto il riferimento a una dimensione disinteressata dell'agire umano. Nel saggio del 1932 Dewey argomenta in tale direzione focalizzandosi sulla dimensione etica e morale. In tale ambito, il disinteresse non è né condizione necessaria, né condizione sufficiente affinché vi sia un comportamento virtuoso. Le virtù infatti non dipendono dal presunto carattere disinteressato delle nostre azioni, quanto piuttosto dalla qualità degli interessi che esse incorporano:

---

<sup>23</sup> J. Dewey-J. H. Tufts, *Ethics*, in J. A. Boydston (ed.), *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, Southern Illinois University Press, Carbondale 2008, vol. VII, pp. 320-321, trad. mia.

È assurdo supporre che la differenza tra la persona buona e la persona cattiva consista nel fatto che la prima non abbia alcun interesse – o nessuna preoccupazione profonda e intima che porta alla soddisfazione intima personale – in ciò che fa, mentre la persona cattiva è quella che ha un interesse personale nelle sue azioni. Ciò che fa la differenza tra le due è piuttosto la qualità dell'interesse che li caratterizza. Poiché la qualità dell'interesse dipende dalla natura dell'oggetto che lo suscita e al quale è legato, dal fatto che sia banale, importante; stretto, ampio; transitorio, duraturo; esclusivo, inclusivo in esatto accordo con l'oggetto<sup>24</sup>.

La mossa teorica di Dewey permette un passo ulteriore e forse definitivo in direzione della rottura dell'identificazione tra interesse e interesse proprio. Smith ha messo in chiaro come il *self-interest* a cui necessariamente ci appelliamo in larga parte degli scambi e delle interazioni sociali che caratterizzano la vita sociale moderna sia in parte riplasmato dalle nostre tendenze sociali e dalle relazioni con gli altri. Dewey radicalizza la mossa di Smith, e punta a rendere il concetto di disinteresse totalmente obsoleto. Ciò che conta è la qualità dell'interesse e del rapporto che intratteniamo con il suo oggetto. In tal modo, Dewey disarticola anche l'ultimo possibile residuo di disinteresse ancora presente nell'opera di Smith, ossia lo spettatore imparziale. Nel discutere il tema delle virtù, Dewey sostiene che esse non siano caratterizzate dal disinteresse, ma al contrario da interessi genuini e completi. L'imparzialità è una caratteristica fondamentale di tali interessi virtuosi. Tuttavia, l'imparzialità dal punto di vista di Dewey assume delle caratteristiche differenti rispetto a quelle che Smith aveva attribuito allo spettatore imparziale<sup>25</sup>. Se Smith infatti insisteva sul carattere terzo e astratto rispetto agli interessi vigenti, Dewey definisce esplicitamente l'imparzialità nei termini di una specifica organizzazione degli interessi: «L'equità richiede che quando si deve agire in relazione ad altri, non importa se amici o estranei, concittadini o stranieri, si debba avere una misura di valore uguale e uniforme per quanto riguarda gli interessi degli altri»<sup>26</sup>. Neanche l'imparzialità richiede dunque un'attitudine disinteressata.

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 296, trad. mia.

<sup>25</sup> Per una discussione più ampia delle differenze e delle continuità tra Dewey e Smith rispetto alla simpatia e alla concezione generale dell'etica, cfr. C. Henne, *art. cit.*

<sup>26</sup> J. Dewey, *op. cit.*, p. 257.

Il bisogno di introdurre il concetto di disinteresse sembra dunque dipendere dall'adozione di una concezione molto ristretta di interesse, totalmente appiattita sulla dimensione del *self-interest*. Questa necessità viene meno nel momento in cui, sulla scorta di John Dewey, si adotta una concezione ricca dell'interesse. Questa concezione può essere riassunta in due caratteristiche<sup>27</sup>. In primo luogo, l'interesse è dotato sia di una componente soggettiva, che di una componente oggettiva. La componente soggettiva consiste nel fatto che il soggetto è toccato da qualcosa, sviluppa una premura che va in tale direzione. La componente oggettiva è invece dovuta alla possibilità di incanalare tale interessamento in una condotta organizzata. Non si dà interesse, se il nostro presunto interessarci a qualcosa si limita a un semplice invaghimento soggettivo, e non diventa capace di dare forma, organizzazione e direzione al nostro agire. In secondo luogo, l'interesse riguarda sempre un determinato sé. E tuttavia, ciò non significa che ogni interesse del sé sia egoistico. L'essere totalmente assorbiti da un'altra persona e dal suo bene in un momento specifico della nostra vita è ovviamente qualcosa che riguarda il nostro sé, che lo coinvolge profondamente. Eppure, con ogni evidenza, non si tratta di un interesse egoistico. Se è innegabile che ogni interesse sia un *interest of the self*, non per questo allora ogni interesse è un *self-interest*.

Emerge chiaramente come l'adozione di una concezione ampia dell'interesse permetta un impiego di tale concetto capace di coprire ciò che prima ricadeva nella sfera del disinteresse. L'altruismo diventa una specifica direzione e organizzazione dell'interesse, piuttosto che l'espressione di un'attitudine disinteressata. Il pieno assorbimento in una pratica che ci spinge a mettere in secondo piano il nostro egoismo appare come una potente intensificazione del nostro interesse, e non il prodotto di un presunto disinteresse. In breve: nel momento in cui adottiamo la concezione deweyana dell'interesse, l'uso del concetto di disinteresse sembra diventare obsoleto e non necessario. Ma forse lo stesso vale anche per il concetto di valore? L'ampliamento del

---

<sup>27</sup> Per una discussione più dettagliata del concetto di interesse in Dewey, mi permetto di rimandare a M. Santarelli, *La vita interessata. Una proposta teorica a partire da John Dewey*, Quodlibet, Macerata 2019. Sul rapporto tra interessi e valori in Dewey, si veda S. Alexandratos, *Values and Experience in Dewey's Social Philosophy*, Manuscript. Per una prospettiva ampia sul pensiero di Dewey in senso socio-politico, cfr. R. Frega, *Pragmatism and the Wide View of Democracy*. Palgrave MacMillan, Basingstoke 2019. Per un quadro generale del pensiero deweyano, cfr. R. Calcaterra, *Idee concrete. Percorsi nella filosofia di John Dewey*, Marietti, Genova-Milano 2011.

dominio degli interessi permette di fare a meno dei valori?

*Possiamo fare a meno dei valori? La proposta di Martin e Lembo*

Non stupisce che John Levi Martin e Alessandra Lembo si riferiscano esplicitamente a Dewey, nel momento in cui pongono radicalmente la questione presentata nella sezione introduttiva del presente articolo: una volta che adottiamo una concezione ricca dell'interesse, abbiamo ancora bisogno di un concetto problematico come quello di valore?

Gli autori rispondono negativamente a tale questione. In particolare, Martin e Lembo ritengono che il concetto di interesse permetta di evitare alcuni importanti problemi legati alla concezione sociologica di valore. In primo luogo, il cosiddetto problema del *mismatch* tra valore e comportamento: il fatto che una persona si dichiari sinceramente devota a un determinato valore non ci permette di prevedere come questa persona si comporterà in un contesto specifico. Il fatto che il nostro vicino di casa abbia a cuore la libertà non basta a farci intuire se tale valore verrà applicato in egual modo nel suo rapporto con i singoli vicini, o se non se sia selettivamente indirizzato verso le persone che percepisce come più vicine. Al contrario, l'interesse sembra assottigliare il *gap* tra orientamento valoriale astratto e comportamento concreto: noi ci interessiamo semplicemente ad alcune cose piuttosto che altre, senza la necessità di dovere astrarre questi orientamenti sotto forma di entità concettuali a cui diamo il nome di "valori".

In secondo luogo, il riferimento agli interessi permette di allentare la dicotomia tra essere e dover essere che i valori rendono irrisolvibile. Mentre i valori sono delle concezioni normative astratte che misteriosamente si incarnano nelle cose e nelle nostre relazioni con esse, gli interessi sono già parte delle cose che facciamo, modalità con cui ci interessiamo a qualcosa e a qualcuno. Questo dà luogo a conflitti tra interessi, tra interessi e aspettative, tra interessi e conseguenze che, pur essendo spesso di difficile risoluzione pratica, non conducono tuttavia alle dicotomie tra essere e dover essere e astratto e concreto, a cui i valori danno inevitabilmente origine. Martin e Lembo non credono con ciò che i valori siano meramente coperture ideologiche degli interessi e che siano pienamente riducibili a questi ultimi<sup>28</sup>. La

---

<sup>28</sup> J. L. Martin-A. Lembo, *art. cit.*, p. 88.

loro ipotesi è che un concetto di interesse arricchito – sulla scorta di Dewey – permetta delle analisi della vita sociale e della sua complessità meno problematiche rispetto al concetto di valore.

La ricostruzione di Martin e Lembo è condivisibile sotto almeno tre aspetti. In primo luogo, essa ha il merito di mettere in luce un paradigma dell'interesse alternativo al *self-interest*, e incentrato sull'opera in tal senso fondamentale ma ancora trascurata di John Dewey. In secondo luogo, da tale paradigma viene giustamente dedotto il carattere obsoleto dell'idea di disinteresse, soprattutto se quest'ultima viene intesa come l'opposto dell'interesse. Tale opposizione non permette di cogliere la natura, il funzionamento e le modalità di funzionamento di quel tipo specifico di interessi che rende possibile tutto ciò che accade nella sfera del presunto "disinteresse"<sup>29</sup>. In terzo luogo, e in conseguenza dei due punti precedenti, il superamento del paradigma del *self-interest* e l'obsolescenza del concetto di disinteresse rendono i confini tra interessi e valori più sfumati. È davvero difficile cogliere la differenza tra la frase: "lo sport è uno dei miei interessi principali, un interesse del quale vado orgoglioso e che credo debba essere supportato dalla società intera per i suoi effetti benefici sulla socialità, l'educazione e i rapporti sociali", e l'affermazione: "lo sport per me è un valore importante".

Tuttavia, i tre punti precedenti non implicano il fatto che il concetto di valore possa e debba essere soppiantato dal concetto di interesse. Riprendiamo l'esempio dello sport. È davvero complesso immaginare che lo sport sia un valore per una determinata persona, senza che quest'ultima sia interessata a esso in una qualche misura. Pensiamo ad esempio alla seguente affermazione: "per me lo sport è un valore, però non faccio sport, non lo guardo, non accompagno i miei figli a basket, e mi risulta indifferente il fatto che lo Stato incoraggi o meno l'attività sportiva". Difficile pensare che in un caso del genere siamo di fronte a un valore, e il motivo di tale difficoltà è la totale assenza di interessi che reggano e incarnino tale valore.

Ma l'interesse è anche condizione sufficiente, oltre che necessaria, affinché si dia un valore? Questa domanda non troverà una risposta univoca nel presente articolo. Eppure, va quantomeno menzionato un motivo che spinge a rispondere negativamente a tale questione. Questo motivo ha a che fare con la dimensione del desi-

---

<sup>29</sup> P. Bourdieu, *L'Intérêt au désintéressement. Cours au Collège de France (1987-1989)*, Seuil, Paris 2022.



derabile in quanto eccedente rispetto alla dimensione di ciò che è semplicemente desiderato. Come affermano tra gli altri Kluckhohn e Joas<sup>30</sup>, i valori possono essere intesi come delle concezioni affettivamente connotate di ciò che è desiderabile. Martin e Lembo contestano tale definizione: «Preso alla lettera, ciò significa che se qualcuno che ha una brama persistente di carne umana cruda da mangiare, e ne è consapevole, allora nel momento in cui afferra e divora uno dei suoi vicini sta agendo secondo i valori. Dato che abbiamo già una parola per questo – desiderio – non è chiaro cosa si aggiunge definendo tutto ciò in termini di valori»<sup>31</sup>.

Credo che su questo punto Martin e Lembo sottovalutino la differenza tra desiderato e desiderabile, e il ruolo che essa può svolgere nel distinguere interessi e valori. Hans Joas ha discusso in dettaglio la natura e la funzione di tale distinzione<sup>32</sup>. A differenza di ciò che viene semplicemente desiderato, il desiderabile va inteso come ciò che è ritenuto *degno* di essere desiderato. Riprendendo le tesi di Harry Frankfurt<sup>33</sup> e di Charles Taylor<sup>34</sup>, Joas mette in luce il ruolo che tale dimensione del desiderabile svolge nelle nostre valutazioni. In quanto *desiderabili*, i valori non rappresentano soltanto l'oggetto delle nostre valutazioni positive, ma anche e soprattutto costituiscono un punto di vista a partire da cui possiamo valutare altri beni, oggetti, persone e situazioni. Se ci impegniamo a credere nel valore della legalità, questo implica sia valutare positivamente la legalità, sia adottare il punto di vista di tale valore per giudicare altre cose che vogliamo e che desideriamo. Desideriamo con forza le bellissime mele che pendono dall'albero del vicino, ma purtroppo le ha già vendute a un suo amico. L'unico modo in cui possiamo prenderle è un agevole furto notturno. Ma rifiutiamo questa opzione, perché è *indesiderabile* dal punto di vista del nostro valore della legalità. Ciò che avviene in

<sup>30</sup> C. Kluckhohn, *Values and Value-Orientations*, in T. Parsons-E.A. Shils, (eds.), *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, Cambridge 1954, pp. 388-433; H. Joas, *The Cultural Values of Europe: an Introduction*, in Id. (ed.), *The Cultural Values of Europe*, Liverpool, Liverpool University Press 2008, pp. 1-21.

<sup>31</sup> J.L. Martin-A. Lembo, *art. cit.*, p. 66, trad. mia.

<sup>32</sup> H. Joas, *Come nascono i valori*, trad. it. di M. Santarelli, Quodlibet, Macerata 2021, spec. pp. 213-220.

<sup>33</sup> H. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, «Journal of Philosophy» 67/1 (1971), pp. 5-20.

<sup>34</sup> C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993.



questo caso non è un semplice scontro tra desideri, ma è al contrario una tensione facilmente risolvibile tra un nostro desiderio e un nostro valore, che in quanto tale funziona come criterio di valutazione. Continuiamo a pensare che le mele siano buone e che sarebbe bello poterne usufruire. Ma l'unico modo di realizzare questo piacere che ci viene in mente è oggetto di una valutazione negativa dal punto di vista del valore della legalità. Al contrario, ci capita spesso di desiderare alcune cose, senza con ciò assumerle come criterio di valutazione per altri desideri.

L'esempio dello sport può tornare di nuovo utile in tal senso. Maria e Chiara giocano regolarmente a calcio a 5, almeno una volta a settimana. Tuttavia, Maria vede nello sport qualcosa in più rispetto a Chiara. Per quest'ultima, il calcetto è un passatempo interessante, che coltiva regolarmente, ma questo non la spinge a pensare che anche le altre persone dovrebbero avere tale passatempo, e che dovrebbero considerarlo più degno rispetto a una serata dedicata ai videogiochi di calcio. Maria invece pensa che lo sport sia importante, che i bambini e le bambine vadano educati/e allo sport sin dall'infanzia, che i campi da calcetto dovrebbero essere gratis e ben tenuti. È chiaro come il calcetto sia un interesse di entrambe, ma è altrettanto chiaro come nel caso di Maria ci sia qualcosa in più. Per Maria lo sport è desiderabile, e rappresenta dunque un criterio a partire da cui si possono valutare e rivalutare altri aspetti della propria vita individuale e della vita collettiva. Le altre attività e le altre passioni saranno dunque giudicate anche dal punto di vista di ciò che esse comportano al livello del valore dello sport.

Il concetto di valore serve probabilmente a dare conto di questa eccedenza, di questo scarto tra desiderato e desiderabile. Una concezione ampia di interesse, come quella adottata da Martin e Lembo sulla scorta di Dewey, rende possibile una comprensione più raffinata degli intrecci necessari tra interessi e valori. Eppure, non necessariamente rende il concetto di valore obsoleto. La dimensione della desiderabilità è il territorio di confine che ancora divide gli ambiti – sempre più vicini, sempre più intrecciati – degli interessi e dei valori.

### *Conclusioni*

Nel presente articolo è stata discussa la questione del rapporto tra valori e interessi, a partire dall'analisi della relazione tra interesse

e *self-interest*. A tale riguardo, sono stati ricostruiti e discussi due passaggi. In primo luogo, nonostante una vulgata di lungo corso lo identifichi con il principale ispiratore e anticipatore del paradigma dell'*homo oeconomicus*, Adam Smith ritiene che gli interessi propri e personali siano parzialmente plasmati dall'orientamento verso gli altri. In tal senso, un ruolo cruciale viene svolto dal meccanismo orizzontale della simpatia e dal meccanismo verticale dello spettatore imparziale. La prospettiva di Smith – e qui arriva la seconda tesi – viene radicalizzata dalla concezione di interesse sviluppata da Dewey. Questa radicalizzazione consiste essenzialmente in due passaggi: la definizione dell'interesse come soggettivo e oggettivo; l'esautorazione del concetto di disinteresse, ormai esplicitamente considerato come obsoleto. Pertanto, sull'asse Smith-Dewey è possibile costruire una duplice tesi: l'interesse non è riducibile al *self-interest*; questo ampliamento del dominio di significato del concetto di interesse rende non necessario e ridondante ogni riferimento al disinteresse.

Da quest'ultima conclusione deriva una tentazione: fare a meno del concetto di valore. Nella parte conclusiva, abbiamo tentato di argomentare in tale direzione ricostruendo la recente proposta di Lembo e Martin. La conclusione provvisoria a cui giunge il presente articolo è la seguente: l'arricchimento dell'interesse rende certamente più sfumata e problematica la distinzione tra quest'ultimo concetto e quello di valore. Eppure, il delitto è ancora imperfetto. L'eccedenza del desiderabile rispetto al desiderato fa sì che la dimensione dei valori presenti ancora uno spessore non del tutto riducibile al piano degli interessi.

Università di Bologna  
[matteo.santarelli4@unibo.it](mailto:matteo.santarelli4@unibo.it)



## Dalle pratiche economiche all'economia delle pratiche: Ragion sufficiente e storicità nell'antropologia economica di Bourdieu

di

MIRIAM AIELLO

**ABSTRACT:** *From Economic Practices to the Economy of Practices: Sufficient Reason and Historicity in Bourdieu's Economic Anthropology.* The article explores the ontological and epistemological dimensions of Bourdieu's economic anthropology as it has been built upon the distinction between a general economy of practices and economic practices. Through a reconstruction of Bourdieu's account of Kabile economy in its intertwining of symbolic and material components, a great focus is given to the philosophical reasons why Bourdieu liberalizes some economic concepts (in particular, interest and capital) to the scope of shaping a general theory of action and its social conditions of possibility, within which purely economic actions and relations can count only as particular cases.

**KEYWORDS:** Aconomic Anthropology, Scholastic Fallacy, Symbolic Economy, Interest, Capital

**ABSTRACT:** L'articolo esplora le dimensioni ontologiche ed epistemologiche dell'antropologia economica di Bourdieu in quanto costruita sulla distinzione tra un'economia generale delle pratiche e le pratiche economiche. Attraverso una ricostruzione dell'economia cabila nel suo intreccio di componenti simboliche e materiali, viene data grande attenzione alle ragioni filosofiche per cui Bourdieu liberalizza alcuni concetti economici (in particolare, interesse e capitale) allo scopo di sostenere una teoria generale dell'azione e delle sue condizioni sociali di possibilità, all'interno della quale l'azione e le relazioni propriamente economiche appaiono solo come casi particolari.

**KEYWORDS:** antropologia economica, fallacia scolastica, economia simbolica, interesse, capitale

## 1. Introduzione

*La sola cosa che io condivida con l'ortodossia economica [...] è un certo numero di parole<sup>1</sup>.*

Secondo Maurice Godelier, il compito dell'antropologia economica è quello di indagare «il ruolo reale, l'importanza relativa dei rapporti economici nella logica profonda del funzionamento e dell'evoluzione delle società umane». L'antropologia economica deve quindi confrontarsi tanto con la questione ontologica «del rapporto tra economia, società e storia» quanto con la questione epistemologica «delle condizioni e delle modalità della pratica teorica che consente la conoscenza delle strutture economiche delle società studiate dagli antropologi»<sup>2</sup>. Nel corso della sua traiettoria intellettuale, all'interno di un arco temporale che va dagli studi di etnologia cabila all'inchiesta sul mercato delle case unifamiliari in Francia, Pierre Bourdieu ha dato un contributo sostanziale a entrambe le questioni.

La presenza dell'economia nell'antropologia e nella sociologia di Bourdieu assume dei contorni peculiari, giacché essa è al contempo precoce, costante, snaturata rispetto al significato ordinario e sdoppiata sul piano delle funzioni architettoniche all'interno della sua teoria sociale. Nel pensiero di Bourdieu l'economia, intesa in senso ampio come ordine tanto sostantivo quanto formale della produzione, dello scambio e del consumo di valori secondo ragioni, è una dimensione strutturale: cionondimeno tale esibita centralità è sempre funzionale all'esercizio di una altrettanto esibita distanza critica nei confronti dell'economia come scienza economica, nonché di un esproprio disinvoltato dei concetti fondamentali del sapere economico e di una loro manipolazione creativa. Infatti, il lessico economico offre a Bourdieu un bacino di concetti da trasformare e ridislocare funzionalmente (interesse, investimento, capitale, profitto, strategia, mercato, monopolio, ecc.), in un processo di "vampirizzazione" semantica volto a ottenere concetti in grado di dare consistenza a una teoria generale dell'azione e delle sue condizioni sociali di possibilità,

---

<sup>1</sup> P. Bourdieu-L. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Le Seuil, Paris 1992 (trad. it. di D. Orati, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 86).

<sup>2</sup> M. Godelier, *Antropologia e marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 44.

al cui interno l'azione propriamente economica e la relazione propriamente economica figurino solo come casi particolari.

Se la letteratura abbonda di contributi volti criticare – su basi diverse – o a difendere l'uso bourdieciano di concetti economici “liberalizzati”<sup>3</sup>, non altrettanta attenzione è dedicata alle ragioni strettamente filosofiche sottese a queste scelte. Nell'articolo si intende contribuire all'esame del significato filosofico e delle implicazioni in termini di teoria sociale di alcuni nodi fondamentali dell'antropologia economica di Bourdieu, che sono propedeutici alla valutazione del contributo bourdieciano alla riflessione novecentesca sulla razionalità: rispettivamente, la distinzione tra economia delle pratiche e pratiche economiche, cui si perviene attraverso la doppia relativizzazione dell'economia, e le nozioni di interesse, investimento e capitale.

## 2. *Dall'economia in sé della Cabilia allo spirito di calcolo: cenni di antropologia economica*

Il precoce accesso di Bourdieu ai temi fondamentali dell'antropologia economica è frutto di una congiuntura tanto privilegiata dal punto di vista osservativo, quanto drammatica dal punto di vista umano: è lo studio sul campo tra il '57 e il '62 di un'Algeria sconvolta dalla guerra civile, nonché in pieno *choc* di civilizzazione dato dall'innesto a freddo di strutture economiche capitalistiche nel tessuto di una società precapitalista in un contesto coloniale e post-coloniale. In questo quadro, lo studio delle relazioni e degli scambi di una società tradizionale non ancora smantellata nelle sue strutture profonde, e anzi smarrita e disorientata dall'avvento del capitalismo e dal relativo

---

<sup>3</sup> O. Favereau, *L'économie du sociologue ou: penser (l'orthodoxie) à partir de Pierre Bourdieu*, in B. Lahire (ed.), *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu: dettes et critiques*, La Découverte, Paris 2001, pp. 255-314; A. Caillé, *La sociologie de l'intérêt, est-elle intéressante?*, «Sociologie du travail» 23 (1981), pp. 251-274; Id., *Don, intérêt, désintéressement*, La Découverte, Paris 1994; R. Boyer, *L'anthropologie économique de Pierre Bourdieu*, «Actes de la recherche en sciences sociales» 150/5 (2003), pp. 65-78; R. Swedberg, *The Economic Sociologies of Pierre Bourdieu*, «Cultural Sociology» 67/5 (2011), pp. 67-82. N. Colin-Jaeger, *L'anthropologie économique de Pierre Bourdieu: vision économique et vision sociologique du social*, ENS de Lyon, Lyon 2018, halshs-01836023. Per una panoramica aggiornata e dettagliata, cfr.: A. Girometti, *Il reale è relazionale. Studio sull'antropologia economica e la sociologia politica di Pierre Bourdieu*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020.

ordine valoriale, non solo darà un impulso determinante al progetto scientifico bourdieusiano nel suo complesso, che agli studi di etnologia cabila<sup>4</sup> deve proprio l'origine di alcuni nuclei teorici distintivi – quali quelli di *habitus*, isteresi e capitale – ma finirà anche per fissarne indelebilmente le dimensioni di fondo: il progetto di una generale economia delle pratiche quale disegno teorico nel quale andranno a iscriversi porzioni sostanziali delle ricerche bourdieusiane, dal lavoro sui campi dell'arte e della religione, alle riflessioni sul gusto, sui mercati, sullo Stato.

La società tradizionale cabila offre all'etnologo un nutrito catalogo di comportamenti economici sconcertanti. Qui si trovano venditori che restituiscono al compratore parte della somma ottenuta dalla vendita, prestatori di bestiame che maturano un senso di debito nei confronti del beneficiario del prestito, persone che ritengono che i beni siano dotati di maggior valore rispetto al loro equivalente monetario, e può perfino accadere che all'acquisto di una seconda coppia di buoi successivamente al raccolto segua la rivendita della stessa proprio subito prima dell'aratura<sup>5</sup>: condotte che non possono non apparire come radicalmente anti-economiche, insensate, quando non proprio folli, agli occhi di chiunque si accosti con schemi interpretativi informati dai principi che regolano lo scambio moderno di tipo capitalistico. In effetti, è proprio al prezzo di una «lunga serie di sbalordimenti»<sup>6</sup>, che Bourdieu ha potuto avviare una riflessione critica radicale sull'antropologia economica nelle sue dimensioni fondamentali, ontologiche ed epistemologiche, sorprendendosi innan-

<sup>4</sup> P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Presses Universitaires de France, Paris 1958; Id., *Travail et travailleurs en Algérie*, avec A. Darbel-J.P. Rivet-C. Seibel, Mouton, Paris-La Haye 1963; P. Bourdieu-A. Sayad, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1964.

<sup>5</sup> P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Éditions du Seuil, Paris 1972 (trad. it. di I. Maffi, *Per una teoria della pratica con Tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 312); Id., *Le sens pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980 (trad. it. di M. Piras, *Il senso pratico*, Armando, Roma 2003).

<sup>6</sup> P. Bourdieu, *Le structures sociales de l'économie*, Le Seuil, Paris 2000 (trad. it. di R. Tomadin, *Le strutture sociali dell'economia*, Asterios, Trieste 2005, p. 19): «Ricordo d'esser rimasto lunghe ore a tormentare di domande un contadino della Cabilia che cercava di spiegarmi una forma tradizionale di prestito di bestiame, poiché non mi era venuto in mente che il prestatore potesse, contro ogni logica "economica", sentirsi il debitore del beneficiario del prestito, in virtù dell'idea che quest'ultimo assicurava il sostentamento di animali che egli avrebbe dovuto accudire in ogni caso».

zitutto e con sconcerto a possedere una radicata «filosofia implicita» dell'economia, condivisa con qualunque membro di società avanzate, imperniata su principi tanto fenomenologicamente ovvi, quanto storicamente determinati (quale per esempio l'equivalenza tra lavoro e denaro) e, pertanto, incapaci di valere universalmente.

Quella cabila è una società contadina tradizionale con una struttura rigidamente patriarcale. La sua economia materiale si presenta come indisciungibilmente intrecciata a un'economia dell'onore, quale bene supremo, da tutelare, affermare e ampliare. Il capitale simbolico, l'accumulazione di credito d'onore, irreggimenta e permea tutti gli ordini di pratiche, e presiede con un'efficacia causale quasi-fisica all'intero sistema degli scambi di beni e servizi<sup>7</sup>: dove tali scambi risultano mediati da un tessuto di rapporti strettamente personali e da un sistema di razionalizzazioni funzionali a censurare gli aspetti strettamente economico-materiali delle transazioni. La struttura temporale della circolazione dei doni definisce un caso paradigmatico del «misconoscimento istituzionalmente organizzato e garantito»<sup>8</sup> che censura ed eufemizza sistematicamente gli aspetti strettamente economici degli scambi, ammettendoli solo entro una grammatica di sfide e prove d'onore tra uomini «di buona fede»<sup>9</sup>.

Poiché esso dissimula, dilatandola nel tempo, la transazione che il contratto razionale concentra in un istante, lo scambio

---

<sup>7</sup> P. Bourdieu, *Il senso pratico*, cit., p. 187: «Le condotte d'onore hanno per principio un interesse per il quale l'economismo non ha un nome, e che bisogna ben chiamare simbolico, benché sia di natura tale da determinare delle azioni direttamente materiali».

<sup>8</sup> P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p.292.

<sup>9</sup> Attraverso una rielaborazione originale della teoria maussiana dello scambio di doni come «fatto sociale totale», atto obbligante e creatore di legame sociale, Bourdieu prende le distanze sia dall'interpretazione strutturalistica di C. Lévi-Strauss (*Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, Presses Universitaires de France, Paris 1950, cap. III) che pone lo scambio – assunto sotto un profilo strutturale e dunque sincronico – in funzione sovraordinata rispetto ai tre momenti logici e temporali del dare-ricevere-restituire, sia dall'interpretazione “fenomenologica” di J. Derrida (*Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991) del dono come atto sociale impossibile e *self-defeating* – per porre il *focus* sulla struttura temporale dello scambio tra dono e contro-dono: cfr. P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 281-292; P. Bourdieu, *Il senso pratico*, cit., pp. 153 ss.; P. Bourdieu, *Anthropologie économique. Cours au Collège de France (1992-1993)*, Éditions Raisons d'Agir/Éditions du Seuil, Paris 2017, pp. 17-78. Per un'analisi del contributo bourdieusiano alla teoria del dono, cfr. I. F. Silber, *Bourdieu's Gift to Gift Theory: An Unacknowledged Trajectory*, «Sociological Theory» 27/2, (2009), pp. 173-190.

di doni è il solo modo di circolazione dei beni ad essere se non praticato, per lo meno pienamente riconosciuto, in società che, secondo le parole di Lukács, negano “il vero terreno della loro vita” e che, come se non volessero e non potessero conferire alle realtà economiche il loro senso puramente economico, hanno un’economia in sé e non per sé<sup>10</sup>.

Questa negazione dell’incomprimibile componente materiale degli scambi è dunque portata avanti da *habitus* che non sono strutturalmente disposti a concepire l’economicità della loro vita. Sciolta dalla sua coloritura simbolica, la componente puramente materiale degli atti economici è oscuramente e confusamente avvertita come minacciosa, come portatrice di una crudezza – cioè la crudezza degli aspetti di pura e a-sacrale riproduzione materiale della vita – rispetto a cui, mancando di categorie interpretative, l’uomo cabilo prova una muta angoscia: qualora questi elementi non vengano operosamente eufemizzati e dissimulati sotto le ragioni di un’economia simbolica, essi saranno inevitabilmente destinati a essere percepiti come sacrileghi e scandalosi, portatori di una rottura insanabile nell’ordine valoriale profondo<sup>11</sup>.

L’indistinzione di simbolico e materiale e l’interdizione all’autonomizzazione del materiale dal simbolico si manifestano a una pluralità di livelli della vita. Nota Bourdieu che, in effetti, è proprio la relazione incantata che i contadini cabili intrattengono con la terra, sostrato irrorato di simbolicità su cui esercitare il proprio capitale d’onore, da gestire e fecondare personalmente, analogamente alle proprie donne, che impedisce loro di identificare «la propria pena come un lavoro» e tantomeno la terra come nuda materia prima, come risorsa da trasformare: cioè in altre parole, «l’idolatria della natura’ che impedisce la costituzione della natura come materia prima e allo stesso tempo la costituzione dell’azione umana come lavoro, vale a dire come lotta aggressiva dell’uomo contro la natura»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 293.

<sup>11</sup> Occorre notare che, nel pensiero di Bourdieu, il concetto di valore non ha una consistenza autonoma. L’elemento di desiderabilità, di normatività regolativa, di integrazione sociale veicolato nelle accezioni di valore che si sono susseguite nella teoria sociale da Weber, a Durkheim a Parsons, in Bourdieu si trova sussunto nelle funzioni dell’*habitus*, sotto forma quindi di disposizioni corporali, ancor prima che pratiche e cognitive.

<sup>12</sup> P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 293. L’espressione ‘idolatria della natura’ è marxiana, cfr. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA2), II, 1.2: *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*,



Ma una radice altrettanto profonda dell'inconcepibilità di strutture e logiche di funzionamento economico di tipo moderno è individuata al livello di una diversa conformazione delle disposizioni alla temporalità e del senso della possibilità: un'intuizione che porta il sociologo a sviluppare la tesi per cui le disposizioni economiche sono innanzitutto disposizioni fenomenologiche al sentimento della temporalità, in particolare, alla dimensione del futuro. Per esempio, l'avversione nei confronti della moneta dei cabili denota una disposizione al futuro in termini di determinatezza. Dove il baratto, in cui si rendono immediatamente leggibili la fruibilità dei beni scambiati e la soddisfacibilità dei bisogni, si correla a una disposizione al futuro concepito come determinato, lo scambio monetario e il denaro, nei quali sono assenti indicazioni circa gli orizzonti di destinazione e di soddisfazione, si correla al futuro concepito come immaginario e indeterminato. Una simile opposizione tra profilo determinato e indeterminato del futuro sembra inoltre informare rispettivamente la propensione al mettere da parte e quella all'accumulazione capitalistica, come pure la gestione ragionevole di riserve di beni di consumo contrapposta alla stima calcolata di una gerarchia razionale degli utilizzi possibili e reciprocamente compatibili di una somma di denaro. Anche sotto il profilo della proiezione al futuro dell'azione si oppongono, da un lato, l'anticipazione pre-percettiva immanente alla successione pratica, specialmente quella tradizionale o rituale, i cui momenti sono sviluppati gli uni negli altri, dall'altro il progetto razionale, connotato da un'esteriorità chiara e distinta delle componenti immaginative<sup>13</sup>.

La struttura temporale del credito, in cui le assicurazioni di solvibilità sono di tipo impersonale e garantite dal contratto e dal tempo assunto secondo il profilo astratto di pura risorsa contabile, si trova contrapposta alla struttura temporale e personale dei prestiti amichevoli, rifiuti in riferimento agli orizzonti temporali insieme concreti e imprecisi associati al ritmo stagionale del lavoro, e in cui la solvibilità è assicurata dalla qualità della persona e non dalle sue risorse economiche. Le due temporalità creditizie si correlano in modo determinante a due diverse strutture della persistenza del legame sociale: dove la relazione tra i contraenti, come pure in ogni altra impresa economica associativa, si dissolve con l'estinzione del debito o del

---

Dietz Verlag, Berlin 1976 (trad. it. di E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. 2, La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 11-12).

<sup>13</sup> P. Burdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 324.

progetto e il gruppo esiste solo fintantoché esiste il contratto, ragion d'essere del legame esteriore al legame stesso, nell'altro caso la relazione sociale «pre-esiste» (nella forma di «legami di consanguineità reale o fittizia») allo scambio materiale, persiste in esso, e «sopravvive» alla transazione, rafforzando la relazione di fiducia e proiettandola nel futuro in modo ancora più saldo, come base per futuri scambi economici e simbolici<sup>14</sup>.

L'economia cabila, come altri casi di economia arcaica a trazione simbolica, mette così in crisi ben due forme di economicismo: la versione finalista, alla base della teoria dell'attore razionale, che spiega le pratiche in riferimento esclusivo dei ristretti interessi economici «come fini consapevolmente posti»<sup>15</sup>, e la versione meccanicista che le spiega trattando i medesimi ristretti interessi economici come cause. Se è certamente vero che una prospettiva economicista è in grado di riconnettere con successo l'economia arcaica alla sua verità oggettiva, al suo fondo di atti propriamente economici interessati, è parimenti vero che essa ottiene questo successo solamente annullando la specificità di quella economia, ovvero lo scarto tra la sua verità oggettiva, misconosciuta ed eufemizzata, e la sua verità soggettiva<sup>16</sup>.

L'economicismo a cui approda molta "etnografia coloniale" ricade a ben vedere sotto quella che Bourdieu in seguito chiamerà, ispirandosi a Austin<sup>17</sup>, *scholastic fallacy*, cioè in quella postura epistemologica che consiste nell'"iniettare" indebitamente nella mente degli agenti da analizzare schemi e modelli esplicativi costruiti dall'analista, nonché nello spiegare le loro pratiche come obiettivamente obbedienti a principi che rispondono a problemi che dal punto di vista temporalizzato della pratica dell'agente non sono affatto posti. L'economicismo infatti soffre dell'inconscia presa a prestito di una definizione ristretta dell'interesse economico che «nella sua forma compiuta non è altro che il prodotto storico del capitalismo»<sup>18</sup>, una definizione che può instaurarsi solo al termine di un processo di autonomizzazione dell'economico dall'intreccio di legami personali e dalla coloritura simbolica, con la formazione di un mercato di transazioni mediate

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

<sup>15</sup> P. Bourdieu, *Il senso pratico*, cit., p. 81.

<sup>16</sup> P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 293.

<sup>17</sup> Cfr. l'idea di «scholastic view» in J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, Oxford 1962, p. 3, con la formulazione in P. Bourdieu, *The Scholastic Point of View*, «Cultural Anthropology» 5/4 (1990), pp. 380-391.

<sup>18</sup> P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 304.

da istituti impersonali, tra cui principalmente il denaro e il credito, che risponde alla tautologia “*business is business*” e dichiara la propria impermeabilità a ragioni di altro genere.

Ne risulta che all'economicismo è preclusa la possibilità di integrare l'interesse *propriamente* simbolico, che è disposto a riconoscere solo per poterlo ricondurre «all'irrazionalità del sentimento o della passione»<sup>19</sup>. L'economicismo non può dunque spiegare con successo cosa accade in un mondo quale quello cabilo «che si caratterizza per la convertibilità quasi perfetta del capitale economico nel senso ristretto e del capitale simbolico», un mondo in cui «il calcolo economico che orienta le strategie degli agenti tiene conto in modo indissolubile dei profitti e delle perdite che la definizione ristretta dell'economia respinge inconsciamente nell'*impensabile* e nel *non numerabile*, cioè nell'irrazionalità economica». In opposizione alle restituzioni idilliache delle società arcaiche, dal punto di vista di Bourdieu occorre riconoscere che in queste società «le pratiche non smettono di obbedire al calcolo economico anche quando danno l'impressione del totale disinteresse, perché sfuggono alla logica del calcolo interessato in senso ristretto e si orientano verso implicazioni non materiali e difficilmente quantificabili»<sup>20</sup>. Ma allo stesso tempo occorre realizzare in modo chiaro che

la stessa contabilità degli scambi simbolici rischierebbe di portare a una rappresentazione deformata dell'economia arcaica se si dimenticasse che essendo il prodotto dell'applicazione di un principio di differenziazione estraneo all'universo in cui viene applicato, vale a dire la distinzione tra il capitale economico e il capitale simbolico, essa può percepire l'indifferenziazione del capitale economico e del capitale simbolico solo sotto forma della loro perfetta convertibilità<sup>21</sup>.

In altre parole, occorre aver chiaro che la stessa struttura logica della convertibilità contabile, unica postura epistemologica in grado di approssimarsi al senso dell'indifferenziazione sinestetica di economico e simbolico, è il portato di disposizioni cognitive moderne.

Sul profilo della sostenibilità e della *fitness* adattativa, Bourdieu sostiene sulla scorta di Mauss<sup>22</sup> che l'economia della buona fede è

---

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> Ivi, p. 305.

<sup>22</sup> Cfr. M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1991, p. 251.

connotata da pratiche dispendiose al punto da determinare un saldo negativo tra l'energia impiegata per dissimulare gli atti economici e l'energia impiegata a compierli, risultando così energeticamente "antieconomica", e in fin dei conti fragile ed esposta alla perturbazione di forme di razionalità economica più economiche. Ora, l'emersione storica di un'economia propriamente economica caratterizzata da strutture «chiare»<sup>23</sup>, in opposizione alle strutture "oscuri" delle economie in sé, ha come condizioni di possibilità il co-occorrere, la «co-genesi», da un lato dell'emergenza del mondo come sfera della calcolabilità, intesa sia come suscettibilità all'azione del calcolo, sia come liceità valoriale e culturale del calcolo, cioè come estinzione della sanzione sociale del calcolo, e dall'altro della progressiva generalizzazione di una disposizione soggettiva al calcolo da parte degli agenti. Ciò fa sì che le azioni degli agenti economici siano conformi allo spirito di calcolo anche senza aver bisogno di calcolare attualmente, giacché la disposizione al calcolo non più socialmente repressa si pone in un rapporto di conformità schematica a un ordine materiale e sociale intrinsecamente calcolabile<sup>24</sup>.

In conclusione, il contributo diretto di Bourdieu all'antropologia economica consiste nel proporre di portare alla luce l'«oggettività di primo ordine» e quella di «secondo ordine»<sup>25</sup> dell'economia e il loro rapporto di conformità reciproca: esaminare antropologicamente l'economia significa riconoscere tanto l'esistenza di strutture economiche socialmente costituite, di cui è necessario ricostruire il carattere storicamente determinato, quanto l'esistenza di disposizioni economiche soggettive, socialmente costituite e conformi alle strutture economiche oggettive, di cui bisogna parimenti tematizzare le condizioni economiche e culturali di possibilità.

In secondo luogo, si tratta di mostrare, da un lato, che l'economico inteso in senso ristretto come sfera degli interessi e degli scambi materiali è una dimensione intrinsecamente *spuria*, sempre commista con interessi e scambi di beni di altro genere; dall'altro, che una medesima società è attraversata simultaneamente da economie economiche ed economie non economiche: con la conseguenza che le economie materiali delle diverse società si distinguono tra loro per il grado di autonomia (ontologica e funzionale) posseduto dall'econo-

<sup>23</sup> P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 294; corsivo di Bourdieu.

<sup>24</sup> P. Bourdieu, *Anthropologie économique*, cit.

<sup>25</sup> P. Bourdieu-L. Wacquant, *Risposte*, cit., p. 16.

mia materiale rispetto alle economie imperniate su interessi di altro genere, e dunque per il grado di liceità del perseguimento manifesto di interessi materiali.

In questo senso, l'opera di Bourdieu permette di tematizzare fino a tre combinazioni di economia economica e non economica: in primo luogo, il caso dell'economia dell'interesse mascherato incarnato dalla società cabila, quale variante di economia pre-capitalistica in cui l'economia materiale non esibisce alcuna autonomia rispetto all'economia simbolica. Il procedere della Modernità svincola l'economia materiale dall'eteronomia del mondo simbolico dando vita all'economia del *do ut des*, dell'interesse senza maschera delle società capitalistiche, in ottemperanza alla tautologia fondativa *business is business*. È infine solo in seno a una società che ha conseguito la compiuta autonomia dell'economia economica da quella simbolica, nonché la massima liceità del perseguimento degli interessi economici, che vengono a costituirsi vere e proprie contro-economie imperniate sull'interesse al disinteresse, i campi dell'arte, della cultura e della produzione simbolica, della gestione burocratica dello Stato e del bene pubblico, che si costituiscono come esatta negazione dei principi regolativi dell'economico: una negazione che però è pienamente consapevole dell'oggetto negato<sup>26</sup>.

### 3. *Storicizzare l'economico, liberalizzarne i concetti: economia delle pratiche e pratiche economiche*

Ci vogliono secoli di cultura per produrre un utilitarista come Stuart Mill<sup>27</sup>.

Questa battuta bergsoniana viene spesso citata da Bourdieu, talvolta

---

<sup>26</sup> Cfr. in particolare P. Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris 1992 (trad. it. di A. Boschetti-E. Bottaro, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, Il Saggiatore, Milano 2013). Cfr. anche Id., *Genèse et structure du champ religieux*, «Revue française de sociologie» 12/3 (1971), pp. 295-334, per un'esposizione del campo religioso fondata sull'idea di autonomizzazione. Sull'interesse al disinteresse nella sfera dell'amministrazione statale, cfr. Id., *L'intérêt au désintéressement. Cours au Collège de France (1987-1989)*, Seuil, Paris 2022. Per una prospettiva bourdieusiana sullo Stato e sulla sua centralità epistemologica nell'organizzazione del mondo sociale, si veda il volume di A. Borghini, *Potere simbolico e immaginario sociale. Lo Stato nella vita quotidiana*, Asterios, Trieste 2009

<sup>27</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris 1937, p. 126.

in associazione a un buffo aneddoto su una compagnia assicurativa contro le punizioni corporali fondata nel 1959 da un gruppo di bambini di Lowestoft nel Suffolk, al fine di rimarcare la storicità delle disposizioni economiche al calcolo e alla previsione, e la precocità – puramente ontogenetica – con cui esse attraverso apprendimenti non formalizzati si incarnano in *habitus* economici, conformi allo spirito di calcolo, e inconsciamente inclini a quella massimizzazione oggettiva e soggettiva del profitto economico, che trova nella scienza economica *mainstream* espressione formalizzata e nella teoria dell'azione razionale il suo paradigma d'azione<sup>28</sup>.

Ma in una prospettiva bourdieusiana, il limite della scienza economica è appunto quello di lavorare con una concezione astratta, intellettualista e destoricizzata di agente economico, ponendo a principio dell'azione economica *tout court* l'esercizio di una razionalità calcolante, ignorando il fatto che tale forma di razionalità ha avuto una storia e delle condizioni sociali di possibilità. In altre parole, la scienza economica ha prodotto l'universalizzazione assiomatica di un caso particolare di agente storico-economico, cioè dell'agente modellato sui principi utilitaristici che regolano gli scambi mercantili della modernità capitalista. Dal punto di vista epistemologico, Bourdieu sostiene che la proiezione indebita degli schemi della razionalità calcolante non solo non è in grado di spiegare l'azione economica in epoca pre-capitalista o in quelle realtà sociali in cui non predomina ancora il capitalismo, ma nemmeno riesce a dar pienamente conto del funzionamento dell'economia capitalista, giacché perfino essa contiene degli elementi non conformi ai principi economici astratti che vengono mobilitati per dar conto delle condotte economiche<sup>29</sup>. Alla scienza economica ortodossa, identificata con il marginalismo neoclassico, come pure all'economicismo di varia matrice, sfugge del tutto l'economia simbolica che non solo attraversa massivamente le società arcaiche, ma che non smette di operare perfino nelle economie avanzate: nelle quali gli elementi non economici dell'economia

<sup>28</sup> Per Bourdieu i campioni della dottrina della massimizzazione del profitto sovraestesa a ogni sfera pratica sono Gary Becker (= G. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, The University of Chicago Press, Chicago 1976; Id., *A Treatise on the Family*, Harvard University Press, Cambridge 1991 [ed. or. 1981], p. ix) e Jon Elster (= J. Elster, *Studies in Rationality and Irrationality*, Cambridge University Press, Cambridge 1979).

<sup>29</sup> Cfr. per esempio P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Paris 1979 (trad. it. di G. Viale, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino; Bologna 2001), e Id., *Le strutture sociali*, cit.

vengono vissuti come residui inassimilabili, inspiegabili e imbarazzanti da degradare all'irrazionalità economica, alla deviazione rispetto uno *standard* normativo di razionalità, al registro della passione e della follia.

A partire da questo quadro critico, Bourdieu sviluppa quella che potrebbe essere chiamata una doppia relativizzazione dell'economia, che viene perseguita sia nella dimensione diacronica che in quella sincronica. Questa duplice trasformazione metodologica, ispirata sia alla componente metodologica della critica marxiana dell'economia politica, sia all'eredità polanyana<sup>30</sup>, ha il compito di produrre una storicizzazione della scienza economica sotto il profilo epistemologico e sociologico, nonché un decentramento *de iure* della logica dell'economia economica in seno alle logiche che informano le pratiche di produzione e scambio sociali in genere.

Tali operazioni hanno il compito di rimediare rispettivamente alla scissione di un particolare, l'economia basata sul calcolo e sulla massimizzazione del profitto, dalle sue condizioni sociali ed economiche di possibilità e alla sua indebita universalizzazione retrospettiva ad altre configurazioni sociali e alle sfere non economiche della vita. Bourdieu non solo afferma che «la scienza che si chiama "economia" riposa su una astrazione originaria che consiste nel dissociare una particolare categoria di pratiche, o una particolare dimensione di ogni pratica, dall'ordine sociale nel quale ogni pratica umana è immersa»<sup>31</sup>, ma anche che

il costituirsi di una scienza delle relazioni mercantili, la quale nella misura in cui assume i presupposti dell'ordine che afferma di analizzare – la proprietà privata, il profitto, il lavoro salariato, ecc. – non è neppure una scienza del campo della produzione economica, ha impedito la costituzione di una scienza generale dell'economia delle pratiche, la quale tratterebbe lo scambio mercantile come un caso particolare tra tutte le forme di scambio<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Da un lato, agisce come probabile matrice critica la denuncia marxiana delle «Robinsonate» tipiche dei primi economisti classici (cfr. K. Marx, *Introduzione* [1857], in Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1978), dall'altra la nozione di *embeddedness* (cfr. K. Polanyi, *The Great Transformation*, Farrar & Rinehart, New York 1944).

<sup>31</sup> Cfr. P. Bourdieu, *Le strutture sociali*, cit., p. 17.

<sup>32</sup> Id., *The Forms of Capital*, in J. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood, New York 1986, pp. 241-258 (trad. it. a cura di



Il risultato è che le pratiche economiche sono solo una specie di pratiche, a loro volta storicamente determinate, nel contesto di una più generale economia delle pratiche: in altre parole, le pratiche sociali costituiscono un genere (economico) di cui le pratiche propriamente economiche sono una specie e di cui, a loro volta, le pratiche economiche mercantilistiche sono una sottospecie. Bourdieu promuove uno slargamento concettuale dell'economico, dell'economia come scienza dell'economico e delle sue categorie fondamentali per poter anteporre tale dimensione economica liberalizzata alla dimensione economica concepita in senso stretto come terreno degli interessi e degli scambi puramente materiali.

Il carattere "economico" diventa così una determinazione comune a tutte le pratiche sociali, quelle propriamente economiche e quelle non economiche, rintracciata innanzitutto al livello della loro ragion d'essere immanente, della loro *ratio*, dove tale *ratio* coincide con la ragione calcolante solo nel caso delle pratiche economiche mercantilistiche.

Questa operazione di liberalizzazione concettuale dell'economico come determinazione utile a chiarire la natura profonda delle pratiche sociali in genere – tale perciò da poter definire la *logica* e la *scienza* delle pratiche come una *economia* delle pratiche – si sostanzia di una corrispondente liberalizzazione di categorie tipicamente economiche quali quelle di interesse, investimento, capitale, mercato, strategia, ecc.

Prima di esaminare la fisionomia liberalizzata di alcune di queste categorie, occorre notare che questa operazione di attingimento socio-antropologico a risorse categoriali della scienza economica è giustificata nella misura in cui esse esprimono con maggiore nitidezza degli aspetti comuni a tutte le pratiche sociali e che, però, nella variopinta molteplicità e particolarità delle pratiche non strettamente economiche risultano occultati, offuscati, confusi. Tra tutti, il fatto che, sul modello delle pratiche economiche, le pratiche in genere: a) abbiano una ragione – condizione essenziale per giustificare l'impegno della scienza sociale, giacché è negato che esistano pratiche di cui non si possa rendere ragione, anche se la natura di tali ragioni ha qualità diverse e solo in casi particolari si tratta di una ragione retta da principi formalizzati di calcolo; b) che siano frutto di un rapporto cognitivo e affettivo attivo (investimento); c) che alla base dell'efficacia e del carattere vincolante delle proprietà che vengono mobilitate nelle pratiche c'è il fatto di sottendere un lavoro di accumulazione (capitale).

---

M. Santoro, *Forme di capitale*, Armando, Roma 2016, p. 83, trad. modificata).



#### 4. Interesse e ragion sufficiente

Il ricorso a un concetto generalizzato di interesse<sup>33</sup> per analizzare pratiche e realtà sociali non economiche ha procurato a Bourdieu una moltitudine di accuse, in particolare di riduzionismo economicista<sup>34</sup>. Tali accuse hanno stimolato il sociologo a offrire numerose precisazioni del concetto di interesse e a produrre una quantità di nozioni contigue e funzionali a precisarne le implicazioni teoriche e le sfumature semantiche e a escludere la sovrapposizione con il concetto di *self-interest*: investimento, *illusio*, libido. In uno dei chiarimenti più efficaci e completi, Bourdieu spiega come il concetto di interesse emerga dalla sinergia tra due principi fondamentali alla base della teoria sociale, intesa sia come teoria dell'azione sia come teoria della conoscenza:

Non si può fare sociologia senza accettare quello che i filosofi classici chiamavano il principio di ragion sufficiente, senza supporre, fra l'altro, che gli agenti sociali non operano a casaccio, che non sono pazzi, non agiscono senza motivo. Non per questo si suppone che siano razionali, [...] che siano proprio delle ragioni a dirigere, a guidare o a orientare le loro azioni. Possono adottare comportamenti ragionevoli senza essere razionali, possono adottare i comportamenti di cui si può dare ragione, come dicevano i classici, in base a un'ipotesi di razionalità, senza che al loro principio vi sia stata la ragione. Possono comportarsi in modo tale che una stima razionale delle probabilità di successo mostra che hanno fatto bene a fare come hanno fatto, senza che si possa affermare che il calcolo razionale delle probabilità di riuscita fosse alla base della scelta compiuta<sup>35</sup>.

Il ricorso al concetto di interesse si colloca quindi in questa cornice epistemologica offerta dalla sintesi tra quello che Leibniz chiamava il «gran principio di ragione», per il quale nessun evento avviene senza ragione e senza una ragione sufficiente al perché sia così e non altrimenti, e il principio, di sapore altrettanto leibniziano, di opacità della conoscenza, che per Bourdieu sta alla base del senso pratico e della natura ragionevole piuttosto che razionale dell'agire, secondo

---

<sup>33</sup> Per una ricognizione recente del concetto di interesse, v. M. Santarelli, *La vita interessata*, Quodlibet, Macerata 2019.

<sup>34</sup> Su tutti si veda A. Caillé, *La sociologie de l'intérêt*, cit.

<sup>35</sup> P. Bourdieu, *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris 1994 (trad. it. di R. Ferrara, *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 133-134).

il quale tali ragioni sufficienti delle azioni non richiedono di essere conosciute trasparentemente dall'agente, con il risultato che le azioni non sono quasi mai guidate dai principi formalizzati di una razionalità normativa, né da un'esplicita posizione di scopi.

Il dare ragione cui è chiamata la scienza sociale è concepito nel suo senso matematico, ovvero come quell'operazione per la quale si trova la ragione di una serie, ovvero si identifica il rapporto costante in base al quale da «una serie apparentemente incoerente e arbitraria di comportamenti» può essere ricavata «una serie coerente, [...] qualcosa che è comprensibile a partire da un principio unico o da un insieme coerente di principi»<sup>36</sup>. Il concetto di *habitus*, spesso definito come «formula generatrice»<sup>37</sup>, in effetti svolge proprio questa funzione di unificazione razionale dell'eterogeneità delle pratiche, ricondotte al loro principio generatore, ovvero a un sistema di schemi cognitivi e corporei che sottendono disposizioni a percepire, a valutare e ad agire.

Il risvolto determinante di questa impostazione, è che in effetti non esistono azioni che non rientrino nella razionalità di una serie: ovvero, dice Bourdieu, che non esistono «atti gratuiti», nel duplice senso di «immotivati, arbitrari», di cui non è possibile dare ragione – ovvero di fronte ai quali la scienza è obbligata a recedere –, e di «dati per niente», di «non lucrosi», cioè privi di costi e di vantaggi – ovvero privi di uno spessore e di una causalità relazionale, vale a dire socialmente inerti.

Il concetto di interesse viene dunque convocato in una cornice teorica in cui non si danno vuoti di ragione e vuoti di azione, in una realtà sociale piena e finemente interconnessa. Qui, identificare o postulare degli interessi alla base delle azioni significa identificare delle determinazioni che rendono le azioni non gratuite e gli agenti non indifferenti. L'interesse, nota Bourdieu, si oppone infatti sia alla gratuità, nel senso di ciò che è senza ragione, inspiegabile, arbitrario e privo di superficie e causalità sociali, sia all'indifferenza, cioè all'incapacità di riscontrare delle differenze e di attivare un movimento verso delle mete.

Con indifferenza si intende, probabilmente di nuovo nel solco leibniziano della critica alle tesi moliniste<sup>38</sup>, uno stato assiologico e gno-

<sup>36</sup> Ivi, p. 134.

<sup>37</sup> P. Bourdieu, *La distinzione*, cit., p. 174.

<sup>38</sup> Cfr. G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, in Id., *Scritti filosofici*, trad. it. di D. Omero

seologico neutro, nel quale l'agente è «privo dei principi di visione e di divisione necessari a fare delle differenze, trova che tutto si equivale, non è né mosso né commosso»<sup>39</sup>, risultando così impossibilitato a sviluppare qualsivoglia azione. Si tratta altresì di uno stato cognitivo-affettivo sostanzialmente impossibile per un agente che sia coinvolto in un campo, giacché il campo è per definizione campo di pratica, sistema di interrelazioni dinamiche tra posizioni, retto da norme e poste in gioco specifiche, in cui ciascun agente subisce ed esercita delle forze. In altre parole, assumere che un agente sia interessato e agisca per interesse significa negare, come già negava Leibniz, la possibilità di una «libertà d'indeterminazione o da piena indifferenza d'equilibrio», una nozione «chimerica e che rovescia il gran principio di ragione»<sup>40</sup>, nella misura in cui spiega l'azione in termini di una pura volontà che sceglie senza ragione tra perfetti equivalenti. La pervasività degli interessi non solo fa sì che il mondo sociale ospiti solo eventi causalmente relati, ma anche che sia retto da una libertà vincolata, che si oppone recisamente alla libertà di indifferenza, e a ogni forma di volontarismo coscienzialistico.

Nei concreti campi di pratica gli interessi intrattenuti e agiti dagli agenti assumono contorni che per Bourdieu possono essere utilmente espressi dalle nozioni di *illusio*, investimento e libido. L'*illusio* è un concetto che Bourdieu trae dalla paretimologia di illusione proposta da Huizinga in *Homo ludens*, come “in-lusio”, cioè come l'essere nel *ludus*<sup>41</sup>. Pur tenendo insieme le aree semantiche dell'illusione e del gioco, negli usi che ne fa il sociologo, l'*illusio* viene percorsa non nell'accezione scettica del ciò che si rivela ontologicamente inconsistente, ma piuttosto in quella della consistenza tanto finzionale, quanto causalmente esplicativa, posseduta dalle convenzioni valide nei limiti del gioco. L'*illusio* definisce così uno stato epistemico intenzionale di natura inconscia, rivolto a un campo di pratica, che ha per contenuto l'implicita credenza che il gioco che ha luogo nel campo valga la pena di essere giocato e che le poste in gioco – le quali scaturiscono dagli atti di gioco e all'interno del gioco – meritino «di essere perseguite». L'*illusio* come tacito stato epistemico, inscindibilmente

---

Bianca, 2 voll., UTET, Torino 1967-1968, vol. I, libro I, §§ 46-51; libro II, §§ 305-330.

<sup>39</sup> P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, cit., p. 135.

<sup>40</sup> G. W. Leibniz, *Lettera a Jacquelot, 28 aprile 1704*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., vol. II, p. 801.

<sup>41</sup> J. Huizinga, *Homo ludens*, trad. it. di A. Vita, Einaudi, Torino 2002.

cognitivo e affettivo, è una modalità di rapporto al mondo che si genera all'interno di una mente strutturata conformemente alle strutture del mondo che ospita il gioco, cioè entro la «complicità ontologica tra le strutture mentali e le strutture oggettive dello spazio sociale» che ha come conseguenza tipica quella del far «dimenticare» i giochi «in quanto tali»<sup>42</sup>. Ogni campo sociale, sostiene Bourdieu, «tende a ottenere che coloro che vi entrano instaurino col campo il rapporto che chiamo *illusio*»<sup>43</sup>, un rapporto di riconoscimento implicito dell'importanza delle dinamiche che in esso si giocano e, dunque, essenzialmente l'assoluta messa al bando dell'indifferenza alle poste in gioco del campo. La formula semiseria evocata da Bourdieu ad esempio di richiesta per l'accesso al campo e di accettazione incondizionata della posta in gioco è in questo senso altamente illustrativa: «nessuno entri se non è uno studioso di geometria», cioè nessuno entri se non è pronto a morire per un teorema»<sup>44</sup>. Difatti, ogni campo impone tacitamente una tassa d'ingresso, che ha una dimensione sostantiva e valutaria, vale a dire una specifica combinazione di forme di capitale, e una dimensione cognitivo-affettiva, che Bourdieu esprime con ricorso ai concetti di investimento e libido. L'investimento è una nozione che richiama sia il registro economico, dell'investimento di capitale, sia il registro psicoanalitico, dell'investimento energetico e della fissazione pulsionale. Il concetto di libido, di matrice eminentemente psicoanalitica, denota la componente soggettiva dell'energia in circolazione nelle pratiche sociali (la cui componente oggettiva è invece racchiusa nel capitale).

Risulta evidente che il concetto di interesse, come pure le sue specificazioni in termini di investimento e libido, svolge in sede di teoria sociale il medesimo ruolo funzionale che svolge in psicologia il concetto di motivazione, come fattore di attivazione e di orientamento determinante dell'azione<sup>45</sup>. Avendo la cura di distinguere accuratamente, come è prassi sia nelle scienze sociali sia nelle scienze psicologiche, tra le motivazioni, ovvero i fattori causalmente rilevanti nelle condotte, dai motivi che vengono invocati per giustificarle<sup>46</sup>,

<sup>42</sup> P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, cit., p. 135.

<sup>43</sup> Ivi, p. 136.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Cfr. almeno i lavori ormai classici di A. H. Maslow, *A Theory of Human Motivation*, «Psychological Review» 50 (1943), pp. 370-396; Id., *Motivation and Personality*, Harper & Brothers, New York 1954.

<sup>46</sup> Tale distinzione ha luogo almeno a partire dal classico articolo di C. Wright

l'interesse risulta essere una forza motivazionale fondamentalmente inconscia: solo in rari casi può accidentalmente accadere che un motivo dichiarato esprima correttamente l'interesse, la *ratio* dell'azione – cioè quando, usando le categorie della psicologia sociale, si producono razionalizzazioni interpretative della propria condotta basate su teorie causali socialmente condivise<sup>47</sup>.

Inoltre, lungi dal sovrapporsi all'indifferenza, il disinteresse è compatibile con la nozione allargata di interesse e costituisce piuttosto la negazione consaputa dell'interesse inteso in senso ristretto come economico: la forma d'interesse che vige nei campi artistici<sup>48</sup>, retti dalla massima *l'art pour l'art*, è a tutti gli effetti l'interesse al disinteresse, cioè l'interesse al negare liceità al perseguimento degli interessi economici e degli aspetti lucrosi delle pratiche artistiche.

##### 5. Capitale come forma ontologica e come prodotto della storia

Tra i concetti economici trasfigurati da Bourdieu agli scopi di un'economia generale delle pratiche, quello di capitale è senz'altro tra i più discussi. Bourdieu ha infatti sviluppato l'idea che, accanto alla forma di capitale più familiare alla scienza economica, ovvero il capitale economico, possano essere utilmente identificate altre forme non economiche di capitale, il capitale culturale e il capitale sociale, nonché una particolare "meta-forma" definita capitale simbolico. Non essendo qui possibile restituire accuratamente la mole e l'ampiezza dei dibattiti correlati al concetto bourdieusiano di capitale<sup>49</sup>, ci si limiterà a tracciare le ragioni filosofiche fondamentali del capitale come forma logica generale fruibile al progetto di una generale economia delle pratiche.

In *The Forms of Capital*, Bourdieu si è dedicato a chiarire le ragioni

---

Mills, *Situated Actions and Vocabularies of Motive*, «American Sociological Review» 5/6 (1940), pp. 904-913, e si è canalizzata specialmente negli studi sull'attribuzione causale in psicologia sociale (per una panoramica, cfr. E. De Grada-L. Mannetti, *L'attribuzione causale. Teorie classiche e sviluppi recenti*, Il Mulino, Bologna 1988).

<sup>47</sup> Cfr. lo studio classico di R. Nisbett-T. D. Wilson, *Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes*, «Psychological Review» 84 (1977), pp. 231-59.

<sup>48</sup> Cfr. P. Bourdieu, *La distinzione*, cit., p. 259.

<sup>49</sup> Per una presentazione dettagliata e aggiornata del dibattito sulla possibilità che Bourdieu proponga una «assiomatica dell'interesse», v. innanzitutto A. Girometti, *Il reale è relazionale*, cit.

del ricorso alla nozione di capitale per indicare una molteplicità altrimenti radicalmente eterogenea di entità e proprietà appartenenti ai domini più vari, giacché sembra funzionare come capitale qualsiasi proprietà dell'agente che possa essere mobilitata all'interno di un rapporto di *illusio* in un campo.

Il motivo fondamentale per cui Bourdieu si appropria di una categoria tipicamente economica come il capitale è che questa nozione sarebbe in grado di restituire storicità al mondo sociale *a lato objecti*. Il capitale come nozione economica contiene in sé almeno due sfumature indisciungibilmente concettuali e temporali: da un lato esso è il prodotto di un'accumulazione, cioè cristallizzazione di un lavoro esteso nel tempo, dall'altro, attraverso l'investimento, esso esibisce un'efficacia mobilizzatrice funzionale all'accrescimento futuro del capitale stesso.

Per Bourdieu il funzionamento di tutte le proprietà dotate di un'esistenza e un'efficacia sociali all'interno di un campo – siano essi beni, relazioni, disposizioni – è analogo al funzionamento del capitale nella misura in cui tali proprietà hanno una natura storica, che proprio il riferimento al capitale rende leggibile: lungi dall'essere naturali, esse sono il prodotto di un'accumulazione (materiale ed esperienziale), un lavoro che implica determinati rapporti sociali, e sono parimenti il mezzo di accumulazione e di una valorizzazione ulteriore. Restituire storicità a ciò che ha esistenza sociale significa riconoscere che ciò che ha efficacia ed esistenza sociale le ha in modi storicamente determinati, giacché sia il valore e il significato di cui gode la proprietà-capitale, sia le categorie necessarie a rilevarlo e valutarlo, sono prodotti storicamente e socialmente costituiti.

Bourdieu dunque afferma che il capitale è «lavoro accumulato (nella sua forma materiale o nella sua forma incorporata)»<sup>50</sup>, cioè una cristallizzazione di energia sociale e dei rapporti di forza che presiedono alla sua accumulazione, che una volta acquisito o ereditato permette di appropriarsi di ulteriore lavoro sociale attraverso il suo investimento in un campo. La capacità mobilizzatrice e appropriatrice del capitale è da Bourdieu scomposta in due componenti distinte: infatti esso è «*vis insita*» cioè «forza che abita dentro le strutture oggettive e soggettive» e «*lex insita*» ovvero «principio che soggiace alle regolarità immanenti al mondo sociale»<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> P. Bourdieu, *Forme di capitale*, cit., p. 81.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

Il capitale ha quindi una determinazione “fisica”, giacché esso è descritto come «abitato dalla tendenza interna a persistere nel suo essere»<sup>52</sup>, e come un’energia immanente capace di compiere lavoro (e di mettere al lavoro ciò a cui essa si trasferisce). In questo contesto, si potrebbe notare che la componente appetitiva del capitale definisca proprio la controparte oggettiva dell’appetività dell’*habitus*, caratterizzato essenzialmente dalla tendenza a sopravvivere alle condizioni della propria produzione<sup>53</sup>. L’inerzia e l’energia sociale espresse sia nelle disposizioni dell’*habitus* sia nelle proprietà che funzionano come capitale sono dunque la manifestazione del «pretendere all’esistenza»<sup>54</sup> della storia.

Il capitale in quanto *lex* ha però anche una determinazione “nomologica”, giacché la sua realtà quantitativa – sia essa espressa nell’ordine esteso materiale o nell’ordine inesteso delle disposizioni cognitive e corporee – governa l’insieme delle possibilità e impossibilità del suo possessore.

Nel veicolare la restituzione di storicità alla realtà sociale, il concetto di capitale obbliga infatti a riconoscere che «la struttura di distribuzione, data in un certo momento, dei differenti tipi e sottotipi di capitale corrisponde alla struttura immanente del mondo sociale, ossia la totalità degli obblighi a esso inerenti, i quali ne regolano il funzionamento in modo durevole determinando le possibilità di successo di una pratica»<sup>55</sup>. In altre parole, se nel volume quantitativo e nella composizione qualitativa del capitale posseduto da ogni agente sono contenuti i rapporti di forza e di dominio alla base della sua acquisizione e significazione, allora il capitale definisce sempre per il suo possessore un determinato *range* di possibilità di azione e di valorizzazione: cosicché la distribuzione del capitale è inscindibilmente distribuzione probabilistica di possibilità e di impossibilità. Il ricorso alla nozione ri-storicizzante di capitale permette così di liquidare la finzione di un «universo in cui regna la perfetta concor-

---

<sup>52</sup> Ivi, p. 82, trad. it. modificata.

<sup>53</sup> Si tratta dell’effetto di isteresi degli *habitus*, concepito da Bourdieu proprio per rendere conto del protratto *mismatching* osservato in Algeria tra disposizioni economiche pre-capitalistiche e strutture economiche capitalistiche; per un’esposizione efficace, cfr. P. Bourdieu-L. Wacquant, *Risposte*, cit., pp. 96-98.

<sup>54</sup> Cfr. P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 208; P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Éditions du Seuil, Paris 1997 (trad. it. di A. Serra, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Torino 1998, p. 226).

<sup>55</sup> Ivi, p. 82.



renza e uguaglianza di opportunità, un mondo senza inerzia, senza accumulazione e senza eredità acquisite», in cui «ogni momento sarebbe perfettamente indipendente dal precedente, ogni soldato porterebbe il bastone del comando nel suo zaino e ognuno potrebbe immediatamente raggiungere il proprio scopo e diventare in ogni momento qualsiasi cosa»<sup>56</sup>, ovvero un mondo privo di ragioni determinanti, non sottoposto ai vincoli del principio di ragion sufficiente e pertanto non suscettibile di essere reso oggetto di scienza.

È quindi nel quadro di un chiarimento circa la natura del capitale come forma oggettiva della storicità sociale che va intesa la celebre teoria delle quattro forme di capitale. Bourdieu dà corpo alla tassonomia del capitale in accordo a due tipi di distinzioni: da un lato una distinzione tipologica, che ne specifica la natura economica, culturale o sociale; dall'altro una distinzione "topologica", che specifica la "localizzazione metafisica" del capitale o meglio la natura del sostrato che lo esemplifica, che può dunque esistere allo stato oggettivo, incorporato o istituzionalizzato.

Ne risulta il noto quadro in cui il capitale economico esiste allo stato oggettivo come insieme dei beni materiali, monetari e finanziari, mobili e immobili; allo stato *istituzionalizzato* come ciò che cade sotto il «diritto di proprietà»<sup>57</sup>, e altre forme di tutela di capitale economico oggettivo; il *capitale culturale*, esiste allo stato oggettivo come beni di consumo culturale (libri, dischi, strumenti, ecc.), allo stato *incorporato* come conoscenze e competenze acquisite mediante l'educazione, l'istruzione e le curiosità culturali; allo stato *istituzionalizzato* come titoli di studio, credenziali culturali, ecc.<sup>58</sup>; il *capitale sociale* esiste sotto forma di reti di relazioni attuali o potenziali che possono essere mobilitate negli scambi interni ai campi<sup>59</sup>, e sotto la

<sup>56</sup> Ivi, pp. 81-82.

<sup>57</sup> Ivi, p. 86.

<sup>58</sup> Bourdieu ha sempre precisato che il concetto di capitale culturale vada inteso in assoluto antagonismo alla nozione di capitale umano di Gary Becker. Questa nozione, «debole, vaga e pesantemente gravata di presupposti sociologicamente inaccettabili» (P. Bourdieu, *Le strutture sociali dell'economia*, cit., pp. 17-18), si inseriva infatti nel progetto generale di rendere l'economia basata sulla massimizzazione dell'utilità marginale un modello per spiegare tutte le pratiche umane. Cfr. G. Becker, *A Treatise on the Family*, cit., pp. ix-x.

<sup>59</sup> Il capitale sociale si trova criticamente contrapposto all'omonima nozione sviluppata da J. Coleman, *Social capital in the Creation of Human Capital*, «American Journal of Sociology» 94 (1988), pp. 95-120, che, nel contesto di una piena accettazione della teoria dell'azione razionale, rimane per Bourdieu del tutto interna al para-



forma degli schemi socializzazione acquisiti attraverso l'appartenenza a uno o più gruppi sociali<sup>60</sup>.

Tutti gli agenti sociali sono differenzialmente dotati di un determinato volume quantitativo e una determinata configurazione di qualità di capitale e, per il tramite delle disposizioni del loro *habitus*, essi sono inclini a percepire l'importanza delle poste in gioco in un campo, a provare interesse per esse, a maturare il rapporto di *illusio* e a investire ciò che del proprio capitale risponde alle richieste e alle attrattive del campo. I campi, strutture dinamiche, soggette a leggi specifiche e sufficientemente autonome tra loro, sono caratterizzati da alcune proprietà comuni: in primo luogo, ogni campo ha i suoi dominanti e i suoi dominati (le cui frazioni possono a loro volta ripolarizzarsi in dominati e dominanti), e in secondo luogo, ogni agente mira a preservare la propria posizione, mirando così a riprodurne le condizioni, o a lottare per affrancarsi dalla posizione di subalternità. Senza entrare nelle complesse dinamiche della violenza simbolica, come condizione cognitiva di possibilità di ogni dominio del campo, e nelle strategie delle lotte per i riclassamenti<sup>61</sup>, occorre però dire che nei processi di stabilizzazione o di sovvertimento delle proprie posizioni gli agenti sottopongono i propri capitali a strategie di conversione da una specie all'altra, cosicché un grande capitale economico può essere mobilitato per maturare capitale culturale o sociale, e viceversa.

Le tesi sulle strategie di conversione tra le varie forme di capitale e in particolare la tesi secondo cui tutte le forme di capitale sono convertibili – date determinate condizioni – in capitale economico, sono state accusate di tradire un'impostazione generale di riduzionismo economicista<sup>62</sup>. Quest'accusa sconta però una grave sottovalutazione della natura e delle funzioni del *capitale simbolico* (di cui l'onore maschile, l'onorabilità, il prestigio, la credibilità, ecc. sono varianti): con questa nozione Bourdieu ha inteso designare non delle

---

digma dominante della razionalità economica. Per Coleman il capitale sociale, che esiste sotto forma di obbligazioni, aspettative, canali comunicativi e informativi, e norme sociali, è costituito da modificazioni nelle relazioni sociali che aumentano la produttività delle azioni e contribuiscono alla creazione di capitale umano.

<sup>60</sup> Occorre notare come tutte le forme di capitale assunte nel loro stato incorporato non solo tendono a scolorare l'una nell'altra, giacché si trovano implementate univocamente nel corpo cognitivo del possessore, ma anche rendono problematica la demarcazione rispetto all'*habitus*.

<sup>61</sup> P. Bourdieu, *La distinzione*, cit.

<sup>62</sup> A. Caillé, *La sociologie de l'intérêt*, cit.

proprietà, ma piuttosto gli effetti cognitivi esercitati dalle proprietà che funzionano come capitale, cioè gli effetti generati da ogni forma specifica di capitale allorché viene misconosciuta nella sua forma di capitale, cioè «in quanto forza, potere o capacità di sfruttamento (attuale o potenziale)», vale a dire allorché essa viene «riconosciuta come legittima»<sup>63</sup>. Si tratta di un fenomeno cognitivo «fondato sulla conoscenza e sul riconoscimento»<sup>64</sup> da parte di un «*habitus* strutturato secondo le stesse strutture dello spazio in cui si è generato» che tutte le specie di capitale sono in grado di indurre – al punto, nota Bourdieu, che «sarebbe forse più opportuno parlare [...] di effetti simbolici del capitale»<sup>65</sup>. Lungi dal contrassegnare in modo esclusivo le economie arcaiche, il perseguimento del capitale simbolico attraversa tutte le società, ricoprendo nelle economie delle pratiche un ruolo architettonico variabile ma ineliminabile. L'esito di riduzionismo economicista è quindi scongiurato tenendo presente la tesi correlativa a quella della riducibilità delle forme di capitale a capitale economico, ovvero la tesi della riducibilità di tutte le forme di capitale a capitale simbolico. In questo modo, si ottiene che il capitale economico e il capitale simbolico costituiscono due poli paritetici entro cui sono suscettibili di conversione le specie di capitale.

In conclusione, la nozione di capitale in generale serve a rendere leggibile la natura storicamente e socialmente determinata di tutte le proprietà che, sia nell'oggettività di primo ordine che in quella di secondo ordine, esibiscono un profilo di efficacia causale e di vincolo nomologico. Essa costituisce, insieme alla nozione di *habitus* e di campo, un operatore utile a dar corpo alla relazione di corrispondenza e conformità tra oggettività di primo e secondo ordine che per Bourdieu è compito della scienza sociale indagare. È dunque entro tale relazione che si trova inscritta la relazione di polarità tra capitale economico e capitale simbolico, quali estremi, l'uno oggettivamente oggettivo e l'altro oggettivamente soggettivo, entro cui il potere, come capacità di provocare effetti, è suscettibile di manifestarsi, per poi trasformarsi, secondo i casi, in dominio agito o subito. Si può infine notare che incardinando il capitale nel campo, definito come struttura d'interdipendenza dinamica tra posizioni dominanti e posizioni dominate, prende corpo una polarizzazione necessaria tra possessori

<sup>63</sup> P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 253.

<sup>64</sup> P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, cit., p. 144.

<sup>65</sup> P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 253.

di capitale dominanti e possessori dominati, a partire dalla quale può essere inquadrato e problematizzato il rapporto di distanza o di prossimità con la nozione marxiana di capitale spesso sollecitato dalla letteratura critica<sup>66</sup>.

## 6. Conclusioni

Nell'articolo è stata percorsa l'architettura teorica dell'antropologia economica di Bourdieu nelle sue dimensioni ontologiche ed epistemologiche: per il sociologo francese, l'antropologia economica ha il compito di individuare le strutture soggettive e oggettive dell'economia, determinandole storicamente, in base alle loro condizioni sociali di possibilità, e nella loro reciproca conformità: con la cura di tener conto strutturalmente del nesso di autonomia-eteronomia della sfera prettamente economica dalle sfere non economiche che agiscono all'interno di ogni società, prendendo così congedo dalla *scholastic fallacy* latente nell'economicismo in tutte le sue declinazioni. L'obiettivo è quello di produrre una ri-storicizzazione dell'economia e delle disposizioni economiche e un ri-radicalimento delle pratiche economiche all'interno di una più vasta economia delle pratiche, sostituendo le pretese di universalità normativa del modello della razionalità massimizzatrice, alla base dell'economia neoclassica. In questo contesto, è stato messo a tema l'allargamento semantico di concetti economici a cui Bourdieu ricorre per restituire alle pratiche umane storicità e per reintrodurre pluralismo causale nella realtà

---

<sup>66</sup> L'uso del concetto di capitale da parte di Bourdieu ha sollevato un dibattito piuttosto complesso volto a determinare in che misura esso sia compatibile con il concetto di capitale marxiano: cfr. almeno J. Beasley-Murray, *Value and Capital in Bourdieu and Marx*, in N. Brown-I. Szeman (eds.), *Pierre Bourdieu. Fieldwork in Culture*, Rowman & Littlefield Publishers Inc, Boston 2000, pp. 100-121; B. Krais-G. Gebauer, *Habitus*, Transcript Verlag, Bielefeld 2002; J. Bidet, *Bourdieu and Historical Materialism*, in J. Bidet-S. Kouvelakis, *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 587-605; B. Fowler, *Pierre Bourdieu: Unorthodox Marxist?*, in S. Susen-B.S. Turner (eds.), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, Anthem Press, London 2011, pp. 33-59; M. H. Desan, *Bourdieu, Marx, and Capital: A Critique of the Extension Model*, «Sociological Theory» 31/4 (2013), pp. 318-342; M. Santoro, *Giochi di potere. Pierre Bourdieu e il linguaggio del "capitale"*, in P. Bourdieu, *Forme di capitale*, cit., pp. 8-78; M. Aiello, *Sull'uso bourdieusiano del concetto marxiano di capitale*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu e Marx: Pratiche della critica*, Mimesis, Milano 2018. Per una avanzata panoramica sul dibattito, cfr. A. Girometti, *Il reale è relazionale*, cit.

economica. In particolare, si è visto il radicamento del concetto liberalizzato di interesse nel principio tipicamente razionalistico di ragion sufficiente, e quello del concetto altrettanto liberalizzato di capitale nella storicità della costruzione pratica delle proprietà che hanno valore causale in un campo.

L'analisi delle operazioni teoriche inaugurali del programma di antropologia economica bourdieusiana non solo rende possibile la comprensione della qualifica di «razionalismo allargato»<sup>67</sup> che Bourdieu invoca per il suo progetto, ma funge anche da premessa per valutare il contributo specifico che egli ha dato alla rimodulazione e alla rifrazione del concetto di razionalità, in un orizzonte che lo vede rapportarsi almeno ai lavori di Weber e Habermas sul terreno della teoria sociale, e a quelli di Herbert Simon sul terreno della *behavioral economics*<sup>68</sup>.

Università Roma Tre  
[miriam.aiello@uniroma3.it](mailto:miriam.aiello@uniroma3.it)

---

<sup>67</sup> P. Bourdieu, *Anthropologie économique*, cit., p. 266; Id., *Le strutture sociali*, cit. p. 219.

<sup>68</sup> Cfr. su questo argomento: F. Collet, *Does Habitus Matter? A Comparative Review of Bourdieu's Habitus and Simon's Bounded Rationality with Some Implications for Economic Sociology*, «Sociological Theory» 27/4 (2009), pp. 419-434; A. S. Hayes, *The Behavioral Economics of Pierre Bourdieu*, «Sociological Theory» 38/1 (2020), pp. 16-35.



Dalla moneta-segno alla moneta-*semiosi*:  
Proposte semiotiche per una teoria (marxiana) del circuito  
monetario

di

GIORGIO BORRELLI

ABSTRACT: From “Token-Money” to “Semiosis-Money”: *Semiotic Proposals for a (Marxian) Theory of the Monetary Circuit*. “Token Money” is one of the fundamental concepts of a particular economic theory: the *Theory of the Monetary Circuit (TMC)*. According to the Italian economist Augusto Graziani, the Marxian critique of political economy is one of the theoretical premises of *TMC*. In this contribution I will try to analyse the concept of *token-money* through the semiotic categories of Charles Morris, supporting this analysis through a comparison with the Austinian theory of *linguistic performativity*; more specifically, starting from the meaning assumed by the concept of *token-money* in Marx and – later – in *TMC*, I will try to illustrate why this particular *sign* can be considered a process of *semiosis*.

KEYWORDS: Money Circuit Theory (TCM), Marx’s Theory of Money, Augusto Graziani, Charles W. Morris

ABSTRACT: La “moneta-segno” è uno dei concetti fondamentali di una particolare teoria economica: la *Teoria del Circuito Monetario (TCM)*. Secondo l’economista italiano Augusto Graziani, la critica marxiana dell’economica politica sarebbe uno dei presupposti teorici della *TCM*. In questo contributo proverò ad analizzare il concetto di *moneta-segno* attraverso le categorie semiotiche di Charles Morris, supportando questa analisi attraverso un confronto con la teoria austiniana della *performatività linguistica*; più specificamente, partendo dal significato assunto dal concetto di *moneta-segno* in Marx e – successivamente – nella *TCM*, cercherò di mostrare perché questo particolare *segno* possa essere considerato un processo di *semiosi*.

KEYWORDS: Teoria del Circuito monetario (TCM), teoria marxiana della moneta, Augusto Graziani, Charles W. Morris

## 1. Introduzione

In questo contributo proverò a rileggere semioticamente il concetto di “*moneta-segno*”, uno dei concetti su cui si fonda una particolare teoria economica: la *Teoria del Circuito Monetario* – d’ora in poi TCM; in particolare, prenderò in considerazione la versione della TCM strutturata da Augusto Graziani (1933-2014). Graziani ha sottolineato come la teoria economica marxiana sia stata precorritrice della TCM; difatti, secondo Graziani, «l’analisi di classe della società capitalista conduce immediatamente Marx a una descrizione del processo economico inteso come circuito monetario»<sup>1</sup>.

Queste argomentazioni possono offrire un valido spunto per approfondire alcune tematiche relative alla rilettura *semiotica* della critica marxiana dell’economia politica; questa linea interpretativa è stata avviata da Ferruccio Rossi-Landi (1921-1985) a partire dagli anni ‘60 del secolo scorso e successivamente approfondita da Augusto Ponzio e dalla Scuola semiotica di Bari<sup>2</sup>. In continuità con questa tradizione di ricerca, proverò ad analizzare il concetto di *moneta-segno* attraverso le categorie di un altro autore fondamentale: Charles Morris (1901-1979); più specificamente, partendo dal significato assunto dal concetto di *moneta-segno* in Marx e – successivamente – nella TCM, cercherò di mostrare perché questo particolare *segno* possa essere considerato un processo di *semiosi*.

Nel prossimo paragrafo ripercorrerò – brevemente – il modo in cui Marx espone i passaggi logici che portano dalla categoria di

<sup>1</sup> A. Graziani, *Riabilitiamo la teoria del valore*, in Id., *I conti senza l’oste*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 235-240. Consultabile al seguente link: <https://www.sini-strainrete.info/teoria-economica/3326-augusto-graziani-riabilitiamo-la-teoria-del-valore.html> [13.04.2022].

<sup>2</sup> Cfr. K. Bankov, *From Gold to Futurity: a Semiotic Overview on Trust, Legal Tender and Fiat Money*, «Social Semiotics» 29/3 (2019), pp. 336-350, p. 340. Per un approfondimento sulla semiotica di Rossi-Landi e della Scuola di Bari, si tengano presenti i testi di seguito elencati: F. Rossi-Landi, *Charles Morris e la semiotica novecentesca*, Feltrinelli, Milano 1975; Id., *Il linguaggio come lavoro e come mercato. Una teoria della produzione e dell’alienazione linguistiche*, Bompiani, Milano 2003 (ed. or. 1968); Id., *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano 2011 (ed. or. 1972); Id. *Ideologia*, Meltemi, Roma 2005 (ed. or. Mondadori, Milano 1978); Id., *Metodica filosofica e scienza dei segni. Nuovi saggi sul linguaggio e l’ideologia*, Bompiani, Milano 2006 (ed. or. 1985); A. Ponzio, *Linguaggio, lavoro e mercato globale. Rileggendo Rossi-Landi*, Mimesis, Milano-Udine 2008; Id. *Ferruccio Rossi-Landi e la filosofia del linguaggio*, Pensa MultiMedia, Lecce 2012 (ed. or. Adriatica, Bari 1988); S. Petrilli (ed.), *Lavoro immateriale*, «Athanon» 7 (2003-2004).

*merce-denaro* alla categoria di *moneta-segno*; nel terzo paragrafo mi soffermerò su alcune delle connessioni tra la teoria marxiana del valore e la TCM; nel quarto – e ultimo – paragrafo esporrò gli elementi fondamentali del modello morrisiano della *semiosi*, delineando un confronto con la teoria della performatività linguistica di John L. Austin (1911-1960). Nel paragrafo conclusivo cercherò di mostrare perché il concetto di *moneta-segno* proposto dalla TCM possa essere interpretato come una *semiosi* – in senso morrisiano – e proporrò la categoria di *moneta-semiosi*.

## 2. Dalla Forma di valore al denaro di credito

Prima di illustrare il modo in cui Marx espone la categoria di *denaro* (*Geld*) e l'articolazione di questa *forma* (*Form*) nella *figura* (*Gestalt*) di *moneta* (*Münze*), è opportuno ripercorrere – brevemente – alcuni assunti della dialettica della *forma di valore* così come esposta nel libro primo de *Il Capitale* (1867).

Innanzitutto, secondo Marx, «al valore non sta scritto in fronte *che cosa* esso sia»<sup>3</sup>; cioè, non è possibile definire *direttamente* che cosa sia il valore e dunque non è neanche possibile far coincidere immediatamente il valore con il *dispendio di forza lavoro*. Il *valore*, piuttosto, è un concetto complesso e l'obiettivo dell'analisi marxiana consiste nel ricostruire come il valore – inteso come *proprietà comune a tutte le merci* – si *manifesti* (*erscheint*) *nello scambio di merci*.

Il valore è sia *Forma* (*Form*) che *Sostanza* (*Substanz*); e come *Sostanza*, il *valore non può esistere separatamente dalla sua Forma*<sup>4</sup>. Come *Sostanza* il valore è «lavoro umano uguale, lavoro astrattamente umano»<sup>5</sup>. Secondo Marx, questa *Sostanza di valore* (*Wertsustanz*) – ha una *grandezza* (*Größe*) che deve essere *misurata* – e, di conseguenza, *determinata*. Pertanto, in linea con il quadro categoriale hegeliano<sup>6</sup>, Marx presuppone che la *sostanza* – in quanto *grandezza* – debba essere determinata

---

<sup>3</sup> K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale (1863-1890)*, ed. di R. Fineschi, trad. it. di D. Cantimori-R. Fineschi-G. Sgro', 2 voll., La Città del Sole, Napoli 2011, p. 85.

<sup>4</sup> Cfr. R. Fineschi, *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del "capitale"*, La Città del Sole, Napoli 2001, p. 79.

<sup>5</sup> K. Marx, *op. cit.*, p. 48.

<sup>6</sup> Cfr. H. G. Ehrbar, *Annotations to Karl Marx's 'Capital'*, 2010, p. 29. Consultabile al link: <http://content.csbs.utah.edu/~ehrbar/akmk> [13.04.2022].



come *misura* (*Maß*), cioè come «giusta quantità per una data qualità»<sup>7</sup>. Per essere *determinata quantitativamente* – cioè per essere *misurata* – la *sostanza di valore* deve *manifestarsi* (*erscheinen*) in una *Forma* specifica; questa *Forma di valore* è costituita, a sua volta, dal *rapporto di scambio* tra due merci, cioè dal *valore di scambio*<sup>8</sup>. Ciò significa che la *Sostanza di valore* può essere *misurata solo* attraverso la sua *Forma* (cioè, il valore di scambio) e dunque che può essere *determinata quantitativamente* solo nel rapporto di scambio.

Partendo da queste premesse, Marx identifica la misura di questa grandezza con il *tempo di lavoro socialmente necessario*, cioè con «il tempo di lavoro richiesto per produrre un qualsivoglia valore d'uso con le date condizioni di produzione socialmente normali e con un grado medio d'intensità e qualifica del lavoro»<sup>9</sup>. Dunque, il tempo di lavoro socialmente necessario costituisce la *misura* del valore. Tuttavia, osserva Ehrbar, se «per Hegel, le misure, così come le qualità, sono intrinseche alle cose»<sup>10</sup>, per Marx, «non solo le qualità, ma anche le misure dipendono dall'attività pratica (sociale)»<sup>11</sup>. Pertanto, per determinare la misura del valore è necessaria una specifica attività sociale; più precisamente, è necessario un atto sociale di *misurazione*. Sottolinea a questo proposito Fineschi:

*il tempo di lavoro socialmente necessario non è un dato di partenza fissato attraverso la produttività media. Un prodotto realizzato usando le tecniche medie che non viene venduto non ha valore e non è neppure una merce. Se il valore esiste solo all'interno di un determinato rapporto sociale (= scambio), la sua quantità, la stessa grandezza di valore (quindi il tempo di lavoro socialmente necessario a produrlo), può essere fissata solo attraverso lo scambio*<sup>12</sup>.

Se il *tempo di lavoro* sia o meno *socialmente necessario* lo decide, come dice Marx, «lo stomaco del mercato»<sup>13</sup>: se il mercato non sarà in grado di assorbire una certa quantità di merci prodotte, vorrà dire che nella produzione di quella quantità di merci sarà stata spesa «una parte

<sup>7</sup> K. Marx, *op. cit.*, p. 48.

<sup>8</sup> Questa sinonimia è stabilita dallo stesso Marx. Il paragrafo 1.3. del primo libro del *Capitale* è infatti intitolato «La forma di valore ovvero il valore di scambio» (ivi, p. 57).

<sup>9</sup> Ivi, p. 49.

<sup>10</sup> H. G. Ehrbar, *op. cit.*, p. 29, trad. mia.

<sup>11</sup> *Ibidem*, trad. mia.

<sup>12</sup> R. Fineschi, *op. cit.*, p. 59.

<sup>13</sup> K. Marx, *op. cit.*, p. 120.



troppo grossa del lavoro sociale complessivo»<sup>14</sup>, e dunque che quelle merci conterranno «tempo di lavoro speso in modo superfluo»<sup>15</sup>.

Partendo da questi presupposti, Fineschi<sup>16</sup> sottolinea che la dialettica tra *Sostanza e Forma di valore* si articola in base a tre categorie: a) la *misura*, cioè il tempo di lavoro socialmente necessario; b) la *misurazione*, cioè l'azione sociale concreta attraverso cui il valore può essere fenomenicamente percepito, cioè lo scambio di merci; c) il *misuratore*, cioè l'elemento attraverso cui gli attori sociali possono misurare la grandezza del valore; tale elemento è il *denaro*. Ciò significa che il *tempo di lavoro socialmente necessario* – inteso come *misura* (cioè, la quantità appropriata) della *Sostanza di valore* (cioè, il *lavoro astrattamente umano* contenuto nella merce) – può essere determinato solo attraverso un atto di *misurazione*: lo scambio delle merce con il *denaro*, che opera come *misuratore*. Di conseguenza, si può asserire che il tempo di lavoro da dedicare alla produzione di una certa quantità di merci sia misurato dal *denaro*.

Il capitolo terzo del libro primo del *Capitale* è intitolato «Il denaro ovvero la circolazione delle merci»; la prima caratteristica che Marx pone nell'esposizione della categoria di denaro è – appunto – il suo essere «misura dei valori»<sup>17</sup>. Marx assume che l'oro sia la *merce-denaro*, cioè la merce che consente a tutte le altre merci di esprimere il loro valore<sup>18</sup>.

La prima funzione dell'oro consiste nel fornire al mondo delle merci il materiale della sua espressione di valore, vale a dire nell'esporre il valore delle merci come grandezze uniformi, qualitativamente uguali e quantitativamente comparabili. Così

---

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

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Cfr. R. Fineschi, *op. cit.*, pp. 79-84.

<sup>17</sup> K. Marx, *op. cit.*, p. 108.

<sup>18</sup> È la dialettica della *Forma di valore* – cioè il rapporto di scambio tra una merce in *Forma Relativa* e un'altra merce in *Forma d'Equivalente* – che designa l'oro come *materialità appropriata* della *Forma Denaro*; la funzione del denaro è quella di «servire da forma fenomenica [*Erscheinungsform*] del *valore* delle merci, vale a dire da *materiale* in cui le grandezze di valore delle merci si esprimono [*ausdrücken*] socialmente» (ivi, p. 102). Pertanto, «forma fenomenica adeguata di valore, o materiatura di lavoro umano astratto e perciò *uguale*, può esserlo solo una materia [*Materie*] tutti gli esemplari della quale posseggano la stessa qualità uniforme» (*ibidem*). Inoltre, «poiché la distinzione delle grandezze di valore è puramente *quantitativa*, la merce-denaro deve essere capace di distinzioni puramente quantitative, deve dunque essere divisibile ad arbitrio e di nuovo ricomponibile dalle sue parti. Ma oro ed argento posseggono queste proprietà per natura» (*ibidem*).

esso funziona da *misura* universale dei *valori* e solo attraverso questa funzione l'oro, la specifica merce equivalente, diviene in primo luogo denaro [...]. Il denaro, come misura del valore, è *necessaria forma fenomenica* della misura di valore *immanente* delle merci, *del tempo di lavoro*<sup>19</sup>.

Introducendo invece la *forma di prezzo* (*Preisform*), Marx afferma: «il prezzo, ossia la forma di denaro delle merci, è, come la loro forma di valore in genere, una forma distinta dalla loro forma corporea tangibilmente reale, è dunque forma solo ideale o rappresentata»<sup>20</sup>; il valore delle merci «viene rappresentato attraverso la loro eguaglianza con l'oro»<sup>21</sup>; più specificamente, attraverso l'uguaglianza con l'oro, «i *valori* delle merci sono [...] trasformati in *quanta d'oro rappresentati*»<sup>22</sup>.

Si arriva così a un punto di particolare interesse: il rapporto tra le diverse denominazioni del denaro e le denominazioni dei pesi dell'oro – o dei metalli usati come merce-denaro. Dice Marx:

Come tali *quanta d'oro* diversi, essi si comparano e misurano gli uni con gli altri e si sviluppa tecnicamente la necessità di riferirli a un *quantum* d'oro fissato come loro unità di misura. Questa stessa unità di misura viene poi sviluppata in scala attraverso la ulteriore divisione in parti aliquote. Prima di diventare denaro, oro, argento e rame posseggono già tali scale nei loro pesi metallici, cosicché per es. una libbra serve da unità di misura e, per un lato, viene a sua volta ripartita in once, ecc., per l'altro viene sommata in quintali, ecc. In ogni circolazione metallica, i nomi delle scale di peso già presenti costituiscono, perciò, anche i nomi originari delle scale del denaro, vale a dire della scala dei prezzi<sup>23</sup>.

Dunque, fissata una quantità d'oro corrispondente a una determinata *misura di peso* – per es. la *libbra* – questa *misura* viene successivamente frazionata in altre misure di peso – per es. le once. Da qui la corrispondenza tra la denominazione dei pesi dell'oro e la denominazione delle diverse *monete divisionali*. Tuttavia, in quanto misura di valore, l'oro assolve due funzioni completamente differenti: «è misura dei

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 108

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> Ivi, p. 110.

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

valori come incarnazione sociale di lavoro umano, scala dei prezzi come un peso metallico fissato. Come misura di valore, esso serve a trasformare in prezzi, in quanta d'oro rappresentati, i valori delle merci diverse e variopinte; come scala dei prezzi, esso misura questi quanta d'oro»<sup>24</sup>. In sintesi, la scala dei prezzi viene stabilita fissando un determinato peso d'oro come unità di misura.

Marx prosegue la sua analisi della *forma di prezzo* delineando i motivi per cui le *denominazioni del denaro* derivate dai pesi metallici si sono separate storicamente dalle *denominazioni di peso*; tali motivi sono: a) l'*introduzione di denaro* straniero in paesi privi di un sistema di misurazione stabile; b) la progressiva sostituzione dei metalli meno pregiati (rame e argento) con l'oro; c) la *falsificazione del denaro*<sup>25</sup>. In particolare, la sostituzione dei metalli meno pregiati innesca un processo che può essere letto attraverso una lente semiotica: in seguito al processo di sostituzione dell'argento con l'oro, la denominazione "libbra" – da cui il nome della moneta *lira* – ha indicato *due pesi differenti* per i due diversi metalli; dice a questo proposito Marx: «*Libbra* per es. era la denominazione in denaro di un'effettiva libbra d'argento. Non appena l'oro scaccia l'argento come misura di valore, lo stesso nome si associa forse a 1/15 di una libbra d'oro, ecc. a seconda del rapporto di valore fra oro e argento. Libbra come denominazione del denaro e libbra come abituale denominazione del peso dell'oro sono adesso separate»<sup>26</sup>.

Marx sottolinea il carattere *storico* di questi processi e osserva come essi abbiano innescato un'azione e una reazione: in prima battuta hanno dato origine all'*abitudine popolare* di separare le «denominazioni del denaro derivate dai pesi metallici dalle loro abituali denominazioni di peso»<sup>27</sup>. In seconda battuta, questa abitudine ha fatto sorgere la necessità di regolare la *scala del denaro* attraverso *norme* specifiche; perché la scala del denaro, pur essendo «puramente convenzionale [...], ha bisogno di validità universale»<sup>28</sup>; in questo modo,

Una parte determinata di peso di metallo nobile, per es. un'oncia d'oro, viene ufficialmente ripartita in parti aliquote che ricevono un nome di battesimo legale, come libbra, tallero, ecc.

---

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

<sup>25</sup> Ivi, pp. II2-II3.

<sup>26</sup> Ivi, p. II3.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

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

Tale parte aliquota, che vale dunque come la vera e propria unità di misura del denaro, viene ulteriormente ripartita in altre parti aliquote con nomi di battesimo legali come scellino, *penny*, ecc. Esattamente come prima, determinati pesi metallici restano scala del denaro metallico. Ciò che è cambiato è la ripartizione e la denominazione<sup>29</sup>.

Dunque, in seguito a questo processo, la scala delle misure di peso dell'oro costituisce il termine per designare – per *esprimere* (*ausdrücken*) – le denominazioni di denaro «o denominazioni di conto valide per legge»<sup>30</sup>. I *prezzi*, cioè «i *quanta* d'oro in cui i valori delle merci sono trasformati idealmente»<sup>31</sup>, vengono espressi in queste denominazioni di conto valide per legge. Si arriva così a un'altra implicazione semiotica. Quasi anticipando un'osservazione saussureana, Marx afferma: «la denominazione di una cosa (*Sache*) è del tutto esteriore alla natura della cosa (*Sache*)»<sup>32</sup>. Difatti, si può evincere ben poco di una persona se non si conosce che il suo nome; allo stesso modo, ben poco si può evincere del rapporto di valore se non si conoscono che le denominazioni di conto del denaro:

nella *denominazione di denaro* sterlina, tallero, franco, ducato, ecc. scompare ogni traccia del rapporto di valore. La confusione sul significato nascosto di questi segni cabalistici è tanto maggiore in quanto le denominazioni del denaro esprimono il *valore* delle merci e, allo stesso tempo, parti aliquote di un *peso metallico*, della scala del denaro<sup>33</sup>.

In sintesi, il prezzo è una «denominazione monetaria» (*Münzname*)<sup>34</sup>; si potrebbe dire, un nome numerico; questo nome monetario deve realizzarsi in qualcosa: un determinato peso d'oro – dunque, in un'altra quantità, in un altro nome numerico. Dal numero al numero.

Tuttavia, oltre a essere misura di valore, il denaro ha la funzione di essere *mezzo di circolazione*<sup>35</sup>, cioè «mediatore della circolazione

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 117.

delle merci»<sup>36</sup>. Nello specifico, il denaro è il *mezzo di compera*<sup>37</sup> posseduto – appunto – da un compratore: «esso funziona da mezzo di compera in quanto realizza il prezzo della merce. In quanto lo realizza, fa passare la merce dalla mano del venditore nella mano del compratore, mentre, contemporaneamente, esso si allontana dalla mano del compratore in quella del venditore per ripetere lo stesso processo con un'altra merce»<sup>38</sup>. Il denaro passa di mano in mano e questa circolazione costituisce la condizione per una sua ulteriore *figura (Gestalt)*: la *moneta (die Münze)*, cioè il *segno di valore (das Wertzeichen)*. Dice a questo proposito Marx: «la parte di peso dell'oro rappresentata nel prezzo, ovvero la denominazione in denaro delle merci, deve comparire di fronte a esse nella circolazione come pezzo d'oro omonimo, ovvero *moneta*. Quale che sia la fissazione della scala dei prezzi, il compito del conio ricade sullo Stato»<sup>39</sup>.

Ma perché il denaro assume la figura di moneta, cioè di *segno di valore*? E in che modo è da intendersi il concetto di *segno*? Per rispondere a questi interrogativi è necessario continuare con l'analisi del testo. Secondo Marx, una volta in circolo, «le monete d'oro si consumano, l'una più l'altra meno»<sup>40</sup>, causando la progressiva separazione del *titolo aureo* – il contenuto nominale del denaro – dalla *sostanza aurea* – il contenuto reale del denaro; in questo modo, «monete d'oro omonime divengono di *valore diseguale* in quanto di *peso diverso*. L'oro, come mezzo di circolazione, diverge dall'oro come scala dei prezzi e cessa con ciò anche di essere equivalente effettuale delle merci, i cui prezzi esso realizza»<sup>41</sup>.

Dunque, le monete d'oro si consumano nel corso degli scambi di compravendita e si consumano con tanta più rapidità «quanto più comper e vendite su piccolissima scala si rinnovano costantemente»<sup>42</sup>; di conseguenza, l'aliquota di oro pesata e definita legalmente come unità di misura – la *libbra* – e le sue ulteriori parti aliquote non sono più funzionali alla realizzazione dei prezzi delle merci. Il corpo deperibile dell'oro non assolve più la sua funzione di equivalente generale in maniera efficiente. Si afferma così la tendenza a trasformare

---

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

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Ivi, p. 138.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, corsivi miei.

<sup>42</sup> Ivi, p. 139.

l'essere d'oro della moneta (*das Goldsein der Münze*) in una parvenza d'oro (*Goldschein*), una parvenza che può essere assunta da simboli (*Symbole*), cioè, da monete di altro materiale – per es., di argento o di rame.

Tuttavia, l'aver stabilito per legge le scale di peso dei nuovi metalli – e, conseguentemente, le nuove scale di denaro – non elimina il problema: difatti, dice Marx, le nuove monete metalliche «si logorano ancora più velocemente delle monete d'oro»<sup>43</sup>; neanche questa nuova scala di peso è sufficiente ad assolvere il compito di misurazione monetaria. È per questo che nel XVIII secolo – culmine di un processo iniziato nel medioevo<sup>44</sup> – l'oro può essere sostituito nella sua funzione di moneta da «cose relativamente prive di valore, *cedole di carta*»<sup>45</sup>, il cui carattere *puramente simbolico* è ancora più evidente<sup>46</sup>. Si afferma in questo modo il «denaro cartaceo statale con corso forzoso»<sup>47</sup>. Dunque, dice Marx,

il denaro cartaceo è *segno d'oro*, ossia segno di denaro. Il suo rapporto coi *valori* delle merci consiste solo nel fatto che essi sono espressi idealmente negli stessi *quanta* d'oro, che vengono esposti simbolicamente ai sensi dalla carta. Solo nella misura in cui è rappresentante di *quanta* d'oro, che, come tutti gli altri *quanta* di merce, sono anche *quanta* di valore, il denaro cartaceo è *segno di valore*<sup>48</sup>.

L'essere divenuto *segno di valore* implica che l'*esserci materiale* (*materiell*) del denaro è stato assorbito<sup>49</sup> dal suo *esserci funzionale* (*funktionell Dasein*). Il denaro può così ridursi a mera funzione priva di corpo metallico: «il segno del denaro ha ora solo bisogno di *validità*<sup>50</sup> ogget-

<sup>43</sup> Ivi, p. 140.

<sup>44</sup> Ivi, p. 138.

<sup>45</sup> Ivi, p. 140.

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

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Ivi, p. 141.

<sup>49</sup> Marx usa il verbo *absorbieren*.

<sup>50</sup> A questo proposito è interessante sottolineare come Charles Sanders Peirce (1839-1914) prenda a esempio la *moneta con corso forzoso o legale* (*legal tender*) per spiegare il «carattere ipotetico e finzionale» (J. Ponzio, C. S. Peirce. *Le avventure della forma*, Il Melangolo, Genova 2020, p. 39) del rapporto tra *forma* e *cosa*. Questo rapporto «dinamico» (*ibidem*) pone in essere un effetto di *validità* (*validity*). Dice Peirce: «la validità è come una moneta a corso legale [*legal tender*]. Le banconote [*Greenbacks*] non sono vero denaro [*cash*] ma hanno un potere di acquisto proporzionale a quello del denaro perché sono valide» (C. S. Peirce, *Writings*, vol. I, Indiana University

tivamente sociale [*objektiv gesellschaftlichen Gültigkeit*], e il simbolo cartaceo la ottiene grazie al corso forzoso»<sup>51</sup>. La concezione del *segno* che Marx sviluppa in questi passaggi sembra fondarsi sulla formula medioevale *aliquid stat pro aliquo*, cioè il segno è *qualcosa che “sta per” qualcos’altro*. Il denaro cartaceo *sta per* il denaro metallico – costituito dall’oro – e per questo è *segno di valore*<sup>52</sup>.

L’evoluzione dal denaro metallico al denaro cartaceo attiene a due funzioni del denaro: l’essere misura di valore e l’essere mezzo di circolazione. Tuttavia, questo processo coinvolge un’ulteriore funzione: l’essere un *mezzo di pagamento*<sup>53</sup>. Tale funzione dà origine a una figura particolare: il *denaro di credito* (*Kreditgeld*). Per spiegare questa figura, Marx delinea la relazione tra venditori e compratori di merci come una relazione tra creditori e debitori: le merci – ancora nelle mani dei venditori/creditori – si collocano nel *presente* dell’atto di vendita; il denaro che il venditore/creditore riceverà in cambio della merce non è presente ma arriverà in *futuro*. Infatti, dice Marx, il debitore/compratore non è che il «rappresentante di denaro futuro»<sup>54</sup>. Più specificamente,

Il *denaro di credito* sorge immediatamente dalla funzione del denaro come mezzo di pagamento, in quanto certificati di debito per le stesse merci vendute circolano di nuovo per la trasmissione dei debiti. D’altro lato, con l’estendersi del sistema del credito, si estende la funzione del denaro come mezzo di pagamento. Come tale, esso riceve forme di esistenza proprie in cui esso si pone nella sfera delle grandi transazioni commerciali, mentre la moneta d’oro o argento viene respinta principalmente nella sfera del piccolo commercio. A un certo grado di intensità e ampiezza della produzione di merci, la funzione del denaro come mezzo di pagamento oltrepassa la sfera della circolazione. Esso diviene la *merce universale dei contratti*. Rendite, tasse, ecc. si trasformano da versamenti in natura in pagamenti in denaro<sup>55</sup>.

---

Press, Bloomington, 1982, p. 248, in J. Ponzio, *op. cit.*, p. 39, trad. mia).

<sup>51</sup> K. Marx, *op. cit.*, p. 142.

<sup>52</sup> Di fatto, è lo stesso rapporto tra le categorie marxiane di “merce”, “lavoro” e “denaro” a essere un rapporto propriamente *segnico*. Questo punto non può tuttavia essere trattato in questa sede. Per un approfondimento mi permetto di rimandare a G. Borrelli, *Commodity-Form as Oppositional Structure. The Versus of a Social Relation*, «Versus» 2/127 (2018), pp. 323-344; Id., *Ferruccio Rossi-Landi. Semiotica, economia e pratica sociale*, Edizioni dal Sud, Bari 2020.

<sup>53</sup> Cfr. K. Marx, *op. cit.*, p. 148.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Ivi, p. 153.

Dunque, l'affermazione del denaro di credito sancisce la definitiva inutilità della moneta metallica. Tuttavia, dice Marx, l'oro e l'argento continuano a sussistere come merce-denaro in un'ulteriore figura della categoria di *denaro*: il *denaro mondiale*.

Con l'uscita dalla sfera della circolazione interna, il denaro si spoglia di nuovo delle forme esclusivamente locali di scala dei prezzi, moneta, moneta divisionale, segno di valore e ricade nella forma originaria di barre di metalli nobili. Nel commercio mondiale le merci dispiegano il loro valore universalmente [*universell*]. Perciò, la loro figura autonoma di valore compare qui di fronte a loro come *denaro mondiale*<sup>56</sup>.

Questa successione categoriale trova il suo termine nella forma specifica – e fondamentale – del «*denaro come capitale*»<sup>57</sup>. È a partire da questo concetto che si può iniziare a delineare un percorso di connessione con la TCM.

### 3. *La TCM e il processo di valorizzazione del capitale*

Finora ho illustrato i principali passaggi logici che conducono dalla moneta metallica alla moneta-segno e al denaro di credito. Per comprendere come si arrivi al *denaro come capitale* è necessario iniziare ad analizzare alcuni assunti fondamentali della TCM. Nel paragrafo introduttivo ho accennato alla dialettica della *Forma di valore* e al fatto che il *denaro* debba essere inteso come il *misuratore* del valore: la TCM permette di inquadrare la questione della *misurazione* del valore nella dinamica macroeconomica del credito bancario alle imprese.

Ma cosa si intende per TCM? Nella sua monografia intitolata – appunto – *La teoria del circuito monetario* (1996), Graziani sottolinea come questa formula derivi dal fatto che «la teoria analizza il ciclo completo della moneta dalla sua immissione ad opera delle banche sottoforma di credito alle imprese produttive, alle utilizzazioni successive della moneta nei mercati, fino al rimborso del debito con il ritorno della moneta alle banche e sua conseguente distruzione»<sup>58</sup>. Secondo la TCM, «la moneta ha natura creditizia ed è costituita

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 155.

<sup>57</sup> Ivi, p. 166.

<sup>58</sup> A. Graziani, *La teoria del circuito monetario*, Jaca Book, Milano 1996, p. II.



essenzialmente da credito bancario [...]. La moneta bancaria viene creata nel momento in cui un soggetto utilizza il credito concesso gli da una banca per effettuare un pagamento e viene distrutta nel momento in cui il credito viene rimborsato»<sup>59</sup>. In questa prospettiva, la TCM si pone l'obiettivo di analizzare «l'intero percorso della moneta, dal momento in cui il credito viene concesso, lungo tutti i successivi passi della sua circolazione nel mercato, fino al ritorno al primo prenditore, con conseguente rimborso del prestito. La moneta nasce dalla banca, si estingue tornando alla banca: il suo percorso può essere denominato circuito»<sup>60</sup>.

Secondo Graziani, la TCM parte da un ulteriore assunto fondamentale: i *lavoratori* – per definizione – non possiedono i mezzi di produzione, dunque «non possono avviare alcuna attività produttiva»<sup>61</sup>. D'altro canto, le imprese possono avviare la produzione «soltanto dopo aver acquistato forza-lavoro»<sup>62</sup>. In questa prospettiva, il processo economico può mettersi in moto «soltanto nel momento in cui le imprese, ottenuto un finanziamento monetario dal settore delle banche, acquistano forza-lavoro e realizzano il processo produttivo. Lo stesso processo si conclude allorché le imprese, avendo vendute le merci prodotte, rientrano in possesso della moneta erogata e rimborsano alle banche il credito inizialmente ricevuto»<sup>63</sup>.

Questa tesi permette di sottolineare l'importanza assunta dalla *moneta* nel processo di valorizzazione del capitale. In primo luogo, dice Graziani, «la moneta compare come credito iniziale concesso alle imprese per l'erogazione dei salari e l'acquisto di forza-lavoro. Allorché la moneta entra nel circuito, essa rappresenta quindi il capitale investito dall'imprenditore e impegnato nel processo produttivo a scopo di profitto»<sup>64</sup>. Questo assunto consente di analizzare criticamente le teorie individualistiche che considerano la moneta semplicemente come un «intermediario dello scambio, introdotto a guisa di perfezionamento tecnico allo scopo di superare gli inconvenienti del baratto»<sup>65</sup>. Nelle economie di tipo capitalistico, «la moneta è il capitale iniziale di cui si avvale l'imprenditore per l'acquisto di forza lavoro.

---

<sup>59</sup> Ivi, p. 14.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> A. Graziani, *Riabilitiamo la teoria del valore*, cit.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

La circolazione monetaria, quindi, non svolge unicamente la funzione di consentire più agili rapporti commerciali, ma anche quella assai più rilevante di mettere in rapporto la classe dei capitalisti con quella dei lavoratori»<sup>66</sup>.

È in questa relazione triangolare tra settore bancario, imprenditori e lavoratori che avviene la *misurazione* – cioè, la *determinazione* del valore. Ma in che modo avviene? Partendo dall'assunto del *credito iniziale* proposto da Graziani<sup>67</sup> e approfondendo la lettura *circuitista* del processo di valorizzazione, Riccardo Bellofiore ribadisce la necessità di focalizzarsi sul *mercato del lavoro*, dove la «*compera della forza-lavoro* [...] permette all'imprenditore capitalista di dare inizio alla *produzione immediata*»<sup>68</sup>; un acquisto che avviene «in cambio di un salario monetario da spendere nell'acquisto dei beni salario»<sup>69</sup>. Più specificamente, il salario monetario corrisponde al «tempo di lavoro (produttore di merci) richiesto alla riproduzione della capacità di lavoro [degli operai]»<sup>70</sup>; Marx – come è noto – definisce questo tempo come *lavoro necessario*, corrispondente al tempo di lavoro impiegato per produrre quei beni salario. In cambio del salario, i capitalisti ricevono una quantità di *pluslavoro* che supera il tempo di lavoro necessario e – di conseguenza – i costi pagati per la riproduzione dei lavoratori.

D'altro canto, questo atto di apertura presuppone – a sua volta – una fase precedente. Infatti, prima di iniziare con la produzione effettiva di merci, i capitalisti stimano il valore ipotetico della forza-lavoro – cioè, quanto dovrebbero spendere per la riproduzione dei lavoratori – e, sulla base di questa stima, chiedono un credito alle banche; è questa la fase in cui le imprese stabiliscono il loro «monte salari monetario»<sup>71</sup>. Dunque, alla luce di questi presupposti, è possibile affermare che l'*atto di misurazione* avvenga prima dell'inizio della produzione effettiva; inoltre, questa «*ante-validazione monetaria*»<sup>72</sup> coincide con il momento in cui inizia l'*astrazione* del lavoro. Tuttavia,

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> Cfr. R. Bellofiore, *Marx e la fondazione macro-monetaria della microeconomia*, in R. Bellofiore-R. Fineschi (eds.) *Marx in questione. Il dibattito "aperto" dell'International Symposium on Marxian Theory*, La Città del Sole, Napoli 2009, pp. 151-208, p. 182, n. 26.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 173.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 174.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 182.

questa è solo una «valorizzazione *potenziale*»<sup>73</sup> e, in questa fase, il lavoro astrattamente umano si presenta in uno stato «latente»<sup>74</sup>. È possibile *misurare* il tempo di lavoro socialmente necessario solo nel momento in cui avviene un ulteriore atto di *misurazione*: cioè, quando le merci vengono effettivamente scambiate sul mercato con il *denaro* – il *misuratore* del valore; grazie a questo scambio, l'astrazione del lavoro diventa *effettiva* e il lavoro astrattamente umano «viene ad esistere»<sup>75</sup> come *Sostanza di valore*.

Il risultato finale di questo processo è il seguente: l'espressione monetaria del tempo di lavoro socialmente necessario – cioè, la *misura* determinata attraverso il misuratore *denaro* – coincide con il «valore aggiunto»<sup>76</sup> che le imprese conseguono vendendo le proprie merci; questo *plusvalore* deriva dal *pluslavoro*, cioè dalla «differenza positiva tra, da una parte, *tutto* il lavoro vivo speso nella produzione del prodotto netto del capitale, e, dall'altra, la *quota* di lavoro vivo necessaria alla riproduzione dei salari, che Marx chiama *lavoro necessario*»<sup>77</sup>. È così che avviene il *processo di costituzione del valore* nel modo di produzione capitalistico: «nel capitalismo c'è “creazione” di valore solo in quanto c'è “creazione” di plusvalore, ossia valorizzazione»<sup>78</sup>. Il profitto conseguito dalle banche corrisponderà invece al *tasso d'interesse* a cui hanno finanziato il credito concesso agli imprenditori in “apertura” del circuito<sup>79</sup>.

Dunque, queste argomentazioni inquadrano in maniera efficace come avvenga la *valorizzazione* – cioè, la creazione di plusvalore – quando si consideri il processo economico come un circuito monetario; un circuito basato su un sistema di relazioni triangolari tra banche, imprese e lavoratori. In aggiunta a ciò, è opportuno sottolineare che per la TCM è esattamente questo sistema di relazioni a dare

---

<sup>73</sup> Ivi, p. 175.

<sup>74</sup> Ivi, p. 193.

<sup>75</sup> Ivi, p. 196.

<sup>76</sup> Ivi, p. 160.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> Ivi, p. 175.

<sup>79</sup> A questo proposito risultano particolarmente interessanti – e chiarificatrici – le analisi sviluppate da Giorgio Gattei nel suo intervento *Marx e l'economia di puro debito*, proposto in occasione del convegno *Marx e la crisi* organizzato da Riccardo Bellofiore il 23 aprile del 2010 presso l'Università degli Studi di Bergamo. L'intervento è consultabile al link: <https://docplayer.it/15388037-Marx-e-l-economia-di-puro-debito.html> [10.11.2022].

carattere “monetario” al circuito. Per comprendere questo punto, è necessario soffermarsi brevemente sul modo in cui Graziani imposta la questione.

Nel secondo paragrafo, si è visto come Marx consideri l’oro come una merce-denaro. Tuttavia, dice Graziani, un’economia che si avvale di una *moneta-merce*, «sia pure in forma di moneta coniata, rimane un’economia di baratto»<sup>80</sup>. Per dirsi autenticamente *monetario*, un sistema economico «*deve fare uso di una moneta segno*»<sup>81</sup>. Nel secondo paragrafo si è visto inoltre come Marx abbia analizzato l’evoluzione dall’oro come merce-denaro al *denaro cartaceo con corso forzoso* (cedole di carta) e al *denaro di credito* (certificati di debito): due figure nate – per così dire – dal farsi “segno” della moneta. Per Graziani, tuttavia, nemmeno l’*economia di credito*, «nella quale le merci circolano grazie a semplici promesse di pagamento bilaterali»<sup>82</sup>, può essere considerata un’economia monetaria. Affinché vi sia un’economia monetaria – e, dunque, affinché il *mezzo di pagamento* possa essere considerato «una vera moneta»<sup>83</sup> – devono essere rispettati tre requisiti:

- a. non dovendo essere una merce, il mezzo di pagamento deve essere una moneta segno;
- b. l’uso di tale moneta segno non deve costituire una semplice promessa di effettuare un pagamento in avvenire (promessa tipica dell’economia di credito), ma deve dare luogo ad un pagamento definitivo;
- c. l’uso della moneta, ancorché si tratti di moneta segno, deve essere regolato in modo da non concedere ad alcun soggetto «privilegi di signoraggio» (e cioè: sebbene tutti paghino con una moneta priva di valore intrinseco, nessuno deve ottenere merci senza dare in cambio altre merci aventi valore di mercato equivalente)<sup>84</sup>.

L’unico sistema economico in cui siano presenti questi tre requisiti è quello in cui «ogni pagamento fra due soggetti viene effettuato attraverso l’intervento di un terzo soggetto, che funge da intermediario. Al giorno d’oggi, tale intermediario è usualmente una azienda di credito»<sup>85</sup>. Per spiegare questo sistema di rapporti, Graziani ricorre

<sup>80</sup> A. Graziani, *La teoria del circuito monetario*, cit., p. 17.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ivi*, pp. 18-19.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 19.

all'esempio del pagamento tramite assegni bancari – il più diffuso fino allo sviluppo dell'odierno sistema di pagamenti elettronici:

Quando un soggetto effettua un pagamento mediante il rilascio di un assegno bancario, la sua controparte accetta, in cambio delle merci cedute, l'accredito al suo deposito bancario della somma dovuta. Una volta consegnato l'assegno, il pagamento si intende perfezionato e, fra i due soggetti, non rimane pendente alcun rapporto di debito o di credito diretto. Restano invece in vita rapporti di debito e di credito di ciascuno dei due soggetti da un lato e la banca dall'altro; e, precisamente, il compratore rimane debitore della banca, mentre il venditore diviene suo creditore<sup>86</sup>.

È chiaro come questo sistema sia basato su rapporti di credito e come, di conseguenza, la moneta abbia «natura creditizia»<sup>87</sup>; tuttavia, non vi sono rapporti diretti di credito e debito tra due attori economici – il compratore e il venditore di una certa merce – ma «un rapporto indiretto, instaurato mediante una relazione triangolare con un terzo soggetto (la banca) che si fa intermediario del pagamento»<sup>88</sup>. A questo punto, Graziani conclude queste tesi con un'osservazione di particolare interesse: quand'anche in questo tipo di economia sia in circolazione moneta metallica, non si tratterebbe in alcun caso di moneta-merce. In un sistema compiutamente monetario, le monete metalliche non possiedono che la semplice «apparenza esteriore»<sup>89</sup> di moneta a fronte di una loro reale «natura creditizia»<sup>90</sup>. Questa conclusione di Graziani può costituire un punto di partenza per leggere – come anticipato nel paragrafo introduttivo – il concetto di *moneta-segno* proposta da Marx e successivamente adottata dalla TCM attraverso un modello semiotico particolare: il modello della *semiosi* proposto da Charles Morris.

#### 4. Il modello della semiosi

Nel suo testo fondamentale *Foundations of a Theory of Signs* (1938), Morris definisce la *semiosi* in questo modo:

---

<sup>86</sup> Ivi, p. 20.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

Il processo in cui qualcosa funziona come segno può essere chiamato *semiosi*. Secondo una tradizione che risale ai Greci, si ammette comunemente che esso è costituito da tre (o quattro) fattori: ciò che agisce come segno, ciò a cui il segno si riferisce, e l'effetto su di un interprete, in virtù del quale effetto la cosa è un segno per l'interprete stesso. Queste tre componenti della *semiosi* possono venir chiamate, rispettivamente, *veicolo segnico*, *designatum*, *interpretante*; l'*interprete* può essere aggiunto come quarto fattore<sup>91</sup>.

Uno degli elementi più interessanti della teoria di Morris si trova nel suo attribuire al *veicolo segnico* il ruolo di *elemento mediatore* nel processo semiotico. Dice infatti Morris:

Nella *semiosi* c'è così un qualcosa che si rende conto di un altro qualcosa in modo mediato, cioè per mezzo di un terzo qualcosa. La *semiosi*, di conseguenza è un rendersi-conto-mediamente-di-qualcosa. Mediatore è il *veicolo segnico*; il rendersi-conto-di è l'*interpretante*; chi nel processo agisce è l'*interprete*; ciò di cui ci si rende conto è il *designatum*<sup>92</sup>.

Nessuno di questi termini si riferisce a una *proprietà ontologica*, cioè nessun oggetto coinvolto in questo processo è di per sé un *veicolo segnico*, un *designatum*, un *interprete* o un *interpretante*; piuttosto, si tratta di «proprietà relazionali, che le cose assumono col partecipare al processo funzionale di *semiosi*»<sup>93</sup>. Tuttavia, alla lista degli elementi della *semiosi* manca ancora un elemento: il *denotatum*. Morris presenta così questo concetto fondamentale:

Se "*designatum*" è un termine semiotico, non ci possono essere *designata* senza *semiosi*, mentre ci possono essere oggetti anche senza che si dia *semiosi*. Il *designatum* di un segno è il tipo di oggetto cui il segno si riferisce, è cioè ogni oggetto che abbia le proprietà di cui l'interprete si rende conto grazie alla presenza del veicolo segnico. E il render-si-conto-di può aver luogo senza che ci siano oggetti o situazioni con le caratteristiche di cui ci si rende conto [...]. Non sorge alcuna contraddizione a dire che ogni segno ha un *designatum* ma che non tutti i segni si riferisco-

---

<sup>91</sup> C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, ed. e trad. it. di F. Rossi-Landi, Manni, Lecce 1999 (1954), p. 83.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 85.

no a qualcosa che esiste realmente. Quando ciò cui ci si riferisce esiste realmente [*actually exists*] nel modo in cui [*as*] ci si riferisce ad esso, l'oggetto del riferimento è un *denotatum*. Diventa così chiaro che, mentre ogni segno ha un *designatum*, non ogni segno ha un *denotatum*. Un *designatum* non è una cosa; è un tipo di oggetto, o una classe di oggetti, e una classe può avere molti membri, o un membro solo, o nessun membro. Questa distinzione permette di spiegare fatti come quello di chi stende la mano nella ghiacciaia per afferrare una mela che non c'è; o come quello di chi fa preparativi per vivere su di un'isola che magari non è mai esistita, o che è da tempo scomparsa nel mare<sup>94</sup>.

Secondo Morris, la struttura fondamentale del processo semiotico si organizza attraverso una *relazione triadica* tra un veicolo segnico, un *designatum* (ed eventualmente un *denotatum*) e un interprete (che genera un interpretante). Da questa relazione triadica si articolano tre relazioni diadiche, corrispondenti ad altrettante *dimensioni* della semiosi. Le relazioni dei veicoli segnici con «gli oggetti cui sono applicabili»<sup>95</sup> costituiscono la *dimensione semantica*. Le relazioni dei veicoli segnici con gli interpreti è definita *dimensione pragmatica*; le relazioni *formali* tra due o più veicoli segnici viene definita *dimensione sintattica*<sup>96</sup>; nello specifico quest'ultima dimensione rende conto del fatto che ogni veicolo segnico *può essere* o – con tutta probabilità – è collegato in qualche modo con un altro veicolo segnico; ed essendo ogni veicolo segnico una parte della *totalità-segno*, si può dire che la sintattica sia la dimensione che riguarda il modo in cui «tutti i segni, potenzialmente, se non di fatto sono in rapporto con altri [segni]»<sup>97</sup>. Il *significato* (*Meaning*) di un segno risulterà dall'interazione tra queste tre dimensioni.

Ma come funziona la semiosi? Ovviamente, non è possibile ricostruire le argomentazioni di Morris in tutta la loro complessità. Tuttavia, sviluppando un esempio proposto proprio da Rossi-Landi in una nota della traduzione italiana (1954) dei *Foundations*, si può provare a delineare un efficace schema riassuntivo.

Immaginiamo due persone. Una dice all'altra (l'interprete): «c'è un gatto in cucina». L'interprete non si trova in cucina ed effetti-

---

<sup>94</sup> Ivi, p. 86.

<sup>95</sup> Ivi, p. 88.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> Ivi, p. 89.

vamente non sa se possa esserci un gatto; ma la semiosi, secondo Morris, è proprio il processo che consente a un interprete di *rendersi conto* «di proprietà che lo interessano in oggetti assenti, e di proprietà inosservate di oggetti presenti»<sup>98</sup>.

L'enunciato "c'è un gatto in cucina" può essere considerato il *veicolo segnico* di questo esempio<sup>99</sup>. Assumiamo che questo enunciato sia costruito correttamente dal punto di vista *sintattico*: i veicoli segnici – e, a un livello semiotico superiore, le *totalità-segno* – che lo compongono sono connessi rispettando le *regole formali* di una determinata *struttura linguistica* – in questo caso, la sintassi e la grammatica della lingua italiana.

Il *designatum* di questo veicolo segnico è la classe di oggetti o la «situazione»<sup>100</sup> a cui l'enunciato fa riferimento; dunque, da un punto di vista semantico, questo enunciato *designa* la *possibilità* che un gatto possa trovarsi in cucina. Il rapporto di *designazione* (*veicolo segnico/designatum*) avviene nel momento in cui l'interprete si *rende conto* delle *possibilità* – corrispondenti alla *situazione* o *classe di oggetti* – designate dall'enunciato. Una volta resosi conto di questo rapporto di designazione, l'interprete *si aspetta* che in cucina possa esserci un gatto, cioè si aspetta «una situazione di un certo tipo determinato»<sup>101</sup>; questa *aspettazione* (*expectation*) coincide con l'*interpretante*, cioè con un *abito*<sup>102</sup> (*habit*) dell'interprete «di rispondere per via del veicolo segnico ad oggetti assenti, i quali giocano in una situazione problematica presente come se fossero presenti essi stessi»<sup>103</sup>.

Dice a questo punto Morris: «nella misura in cui si trova che ciò che ci si aspettava è proprio come lo si aspettava, il segno è confermato»<sup>104</sup>;

<sup>98</sup> Ivi, p. 134.

<sup>99</sup> C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, cit., p. 137, n. 99.

<sup>100</sup> Ivi, p. 122.

<sup>101</sup> Ivi, pp. 134-135.

<sup>102</sup> Il concetto di «abito» è ripreso – ovviamente – dalla semiotica peirceana. Secondo Peirce (*Collected Papers*, d'ora in poi "C.P.", consultabili a questo link: <http://www.commens.org/search/content/collected%20papers> [13.04.2022]), il termine *habit* designa «la disposizione ad agire in un certo modo in date circostanze e per un certo motivo» (C.P. § 480); oppure, «la tendenza a comportarsi effettivamente in un modo simile in circostanze simili nel futuro» (C.P. § 5.487). Morris fa riferimento a queste due definizioni nel suo articolo *Signs about Signs about Signs* (1948): cfr. C. Morris, *Scritti di semiotica, etica e estetica*, ed. e trad. it. di S. Petrilli, Pensa Multimedia, Lecce 2012, p. 61.

<sup>103</sup> C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, cit., p. 135.

<sup>104</sup> Ivi, p. 136.



dunque, nel momento in cui l'interprete va in cucina e trova un gatto, è possibile affermare che: a) la *situazione soddisfa le aspettative* che l'enunciato "c'è un gatto in cucina" ha indotto nell'interprete e che b) «la situazione stessa è un *denotatum* di quell'enunciato»<sup>105</sup>. Conclude Rossi-Landi: «diciamo allora che quell'enunciato è vero»<sup>106</sup>. Secondo Rossi-Landi, infatti, queste argomentazioni di Morris hanno il merito di sottolineare che «la verità è denotazione, e che non c'è verità al di fuori del linguaggio»<sup>107</sup>.

A questo proposito è opportuno fare alcune precisazioni. Come si è visto, l'oggetto di un riferimento (*reference*) è un *denotatum*, se questo oggetto *esiste realmente* (*actually exists*) nel modo in cui (*as*) ci si riferisce a esso. È chiaro come questo assunto ponga il problema di comprendere cosa intenda Morris per "esistenza reale" rispetto al riferimento [*reference*], cioè rispetto al *rapporto semantico* tra veicolo segnico e *designata*; di conseguenza, questo assunto pone il problema della *verità* (*truth*) come rapporto tra oggetti o situazioni e veicoli segnici<sup>108</sup>. Per comprendere questo punto è opportuno soffermarsi su due punti fondamentali – e strettamente collegati – della teoria morrissiana.

Il primo punto è stato già menzionato e riguarda il fatto che nessun elemento coinvolto nel processo semiotico è quello che è grazie a qualche supposta proprietà – potremmo dire – *ontologica*; piuttosto, ogni elemento è quello che è grazie a delle *proprietà relazionali*<sup>109</sup>, cioè grazie alle sue *relazioni* con gli altri elementi. Il secondo punto riguarda «l'interrelazione delle dimensioni [semiotiche]»<sup>110</sup>: secondo Morris, infatti, «le varie dimensioni sono soltanto aspetti di un processo unitario»<sup>111</sup>. Questi due punti possono trovare una convergenza nei rapporti tra le *regole* che presiedono alla costituzione della dimensione sintattica, semantica e pragmatica di una determinata *lingua* (*language*) *tecnica o naturale*, cioè di un *qualsiasi* «sistema di segni interconnessi»<sup>112</sup>. L'assunto secondo cui la "verità" non è ascrivibile a una sola delle dimensioni semiotiche sarà il risultato di questa convergenza.

Per Morris, la *regola sintattica* di una semiosi determina la *combi-*

<sup>105</sup> Ivi, p. 122.

<sup>106</sup> F. Rossi-Landi in C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, cit., p. 137, n. 99.

<sup>107</sup> Ivi, p. 122, n. 71.

<sup>108</sup> C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, cit., p. 115.

<sup>109</sup> Cfr. ivi, p. 85.

<sup>110</sup> Ivi, p. 137.

<sup>111</sup> Ivi, p. 91.

<sup>112</sup> Ivi, p. 96.

nazione (*combination*) di una certa «collezione di elementi»<sup>113</sup>; questa combinazione avviene, a propria volta, attraverso due classi di regole: «*regole di formazione*: che stabiliscono quali combinazioni indipendenti di membri della collezione siano permesse (tali combinazioni vengono dette “enunciati”); e *regole di trasformazione*, che stabiliscono quali enunciati siano derivabili da altri enunciati»<sup>114</sup>.

Il concetto di *regola semantica* può invece essere esposto ricorrendo a questa formulazione: «“il veicolo segnico ‘x’ designa le condizioni a, b, c ..., sotto le quali esso è applicabile”. La dichiarazione esplicita di quelle condizioni è la regola semantica per ‘x’. Un qualsiasi oggetto o situazione, che soddisfi le condizioni poste, è denotato da ‘x’»<sup>115</sup>. La formulazione può anche essere la seguente: «il *designatum* di un segno è la classe di oggetti che un segno può denotare in virtù della sua regola semantica»<sup>116</sup>. Dunque, è chiaro come la regola semantica riguardi tanto la designazione quanto la denotazione. Inoltre, «nessun oggetto come tale è un *denotatum*; ma lo diviene, e rimane tale, in quanto sia un membro della classe di oggetti designabili da un veicolo segnico per forza della regola semantica del veicolo stesso»<sup>117</sup>.

La *regola pragmatica*, infine, coincide con un concetto già menzionato: l'*abito (habit)*. Questa *regola* consente di chiarire la strettissima interconnessione delle tre dimensioni della semiosi. Per Morris, infatti, «la regola semantica ha come correlato nella dimensione pragmatica l'abito dell'interprete a usare il veicolo segnico in certe circostanze e, di converso, ad aspettarsi che le cose stiano in un certo modo allorché il segno viene usato»<sup>118</sup>. In questa prospettiva, la dimensione pragmatica è strettamente connessa con quella semantica, dato che la prima contribuisce alla determinazione della seconda (e viceversa); dice a questo proposito Morris: «il rapporto di un veicolo segnico con il suo *designatum* è il fatto che l'interprete, col rispondere al veicolo segnico, si rende conto di una classe di cose; *designata* son appunto le cose di cui egli si rende conto in tale modo»<sup>119</sup>. Dunque, il rapporto semantico (veicolo segnico/*designatum-denotatum*) non può essere posto in essere se il processo semiosico non include anche una *risposta*

<sup>113</sup> Ivi, p. 103.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> Ivi, p. 120.

<sup>116</sup> Ivi, p. 164.

<sup>117</sup> Ivi, p. 154.

<sup>118</sup> Ivi, p. 135.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

dell'interprete – cioè, se non include anche un *interpretante*. Inoltre, la regola pragmatica ha un ruolo nella formazione della regola sintattica, costituendo un *metodo* per verificare l'appropriatezza – o, se si preferisce, la comprensibilità – di una determinata collezione di elementi: «l'interpretante di un segno è l'abito che permette di dire che il veicolo segnico designa certi tipi di oggetti o situazioni; essendo il metodo con cui si determina la collezione di oggetti che il segno designa, l'interpretante non può essere un membro della collezione stessa»<sup>120</sup>.

Queste argomentazioni di Morris hanno il merito di sottolineare che *designatum*, *denotatum* e *interpretante* sono *cose diverse* e che – possiamo aggiungere – ciascuna contribuisce secondo le proprie peculiarità alla “verità” di un determinato segno. Per Morris, infatti, «“verità”, nel suo uso comune, è un termine semiotico, sicché non lo si può usare nell'ambito di una sola delle dimensioni»<sup>121</sup>. Inoltre, le precisazioni sull'interconnessione tra le *regole* della semiosi possono chiarire il problema dell'“esistenza reale” del *denotatum* e con essa il problema della *verità* (*truth*) come rapporto tra oggetti o situazioni e veicoli segnici.

Rossi-Landi ritiene irrisolta la questione relativa allo statuto di esistenza della *classe di oggetti* costituenti i *designata* e i *denotata* (membri di quella classe): non è chiaro se Morris si riferisca alla «cosiddetta “realtà oggettiva” del mondo»<sup>122</sup>, la realtà degli «oggetti fisici»<sup>123</sup>, oppure a una realtà *esistente* «ma in un senso diverso da quello degli oggetti fisici»<sup>124</sup>. L'esempio riportato da Rossi-Landi è quello del veicolo segnico “centauro”, che designa *animali* non esistenti nel “nostro” piano di realtà ma che possono esistere nel piano di realtà del mito greco<sup>125</sup>. Tuttavia, il punto non è l'esistenza o non esistenza nel mondo degli oggetti fisici, ma il fatto che un enunciato possa dirsi *vero* se ciò a cui l'enunciato si riferisce *esiste nel modo in cui* (*exists as*) avviene il riferimento: perché, come già visto, «quando ciò cui ci si riferisce esiste realmente nel modo in cui ci si riferisce ad esso, l'oggetto del

---

<sup>120</sup> Ivi, p. 139.

<sup>121</sup> Ivi, p. 148.

<sup>122</sup> F. Rossi-Landi in C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, cit., p. 86, n. 15.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> Si potrebbe dire che nel nostro piano di realtà il termine “centauro” designi (ed eventualmente denoti) – per derivazione dal segno della mitologia greca – una *relazione animale (umano)-macchina* – cioè, un motociclista con una motocicletta – anziché un animale.

riferimento è un *denotatum*»<sup>126</sup>. Questo *modo* è costitutivo del processo di semiosi e coinvolge sia chi produce e comunica il veicolo segnico – per esempio, un enunciato – sia chi lo interpreta.

A mio modo di vedere, i dubbi di Rossi-Landi possono risolversi se si tengono presenti le argomentazioni dello stesso Morris<sup>127</sup>. Per Morris, «in generale, si può dire che, dal punto di vista del comportamento, i segni» – per es., degli enunciati – «sono “veri” nella misura in cui determinano correttamente le aspettative di chi se ne serve»<sup>128</sup>. Del resto, è proprio Rossi-Landi a sottolineare come queste argomentazioni di Morris proponano «un’interessante caratterizzazione della verità come proprietà relazionale fra certi segni o combinazioni segniche e chi se ne serve»<sup>129</sup>. L’espressione “*chi si serve dei segni*” definisce un/una appartenente a un determinato *gruppo sociale*, costituente una determinata *comunità di interpreti*<sup>130</sup>. Si arriva così a un punto fondamentale per la nostra esposizione.

Secondo Morris possono sussistere dei «casi di chiara disonestà (*clearly dishonest cases*)»<sup>131</sup> nell’uso dei segni; più specificamente, si hanno questi casi ogni qualvolta «lo scopo [*purpose*] dichiarato [di un determinato segno] non è quello reale»<sup>132</sup>. Ovviamente, per “scopo” bisogna intendere la *risposta* che l’enunciato (e chi lo pronuncia) vuole generare nelle aspettative dell’interprete – cioè, nei suoi *interpretanti*. A mio modo di vedere, queste considerazioni di Morris sulla *chiara disonestà* nell’uso degli enunciati potrebbero essere più facilmente comprese attraverso un confronto con la teoria della *performatività linguistica* di John L. Austin (1911-1960). Questo confronto può essere utile per chiarire il nesso tra la *denotazione* e la forma assunta dalla *moneta segno* nella teoria del circuito monetario: la *promessa di*

<sup>126</sup> C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, cit., p. 86.

<sup>127</sup> Morris chiarirà tuttavia che il *denotatum* non coincide necessariamente con un *oggetto fisico osservabile*.

<sup>128</sup> Ivi, p. 136.

<sup>129</sup> F. Rossi-Landi in C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, cit., p. 136, n. 99. “Segni” vanno qui intesi come processi complessivi di semiosi comprendenti veicoli segnici, *designata/denotata*, interpretanti. “Combinazioni segniche” vanno intese invece come “enunciati”. Per un approfondimento, cfr. ivi, pp. 111-112, n. 51.

<sup>130</sup> Cfr. C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, cit., p. 141. Senza una «significazione comune a un certo numero d’interpreti» (F. Rossi-Landi in C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, cit., p. 12, n. 76) non si può affermare l’esistenza di un *sistema segnico* (verbale o non verbale), né di una determinata comunità o gruppo sociale.

<sup>131</sup> C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, cit., p. 147.

<sup>132</sup> *Ibidem*.

*pagamento definitivo* da parte della banca. Chiarirò questo punto nel paragrafo conclusivo.

Si prenda in considerazione una *promessa*. Almeno in linea di principio, riteniamo che chi promette abbia la volontà di *mantenere* e in base a ciò siamo disposti ad accordare la nostra fiducia; in qualche modo, diamo per scontato che l'enunciazione *esteriore* corrisponda – dice Austin – a una «avvenuta esecuzione interiore»<sup>133</sup> dell'atto di voler mantenere la promessa; è in questo senso che vale il detto «ogni promessa è debito»<sup>134</sup>. Si prenda invece in considerazione un'asserzione come “c'è un gatto sul cuscino”<sup>135</sup>. Omologamente a quanto avviene nella promessa, supponiamo che chi asserisce *crede* nella verità di quell'asserzione e in base a ciò siamo disposti ad accordare la nostra fiducia (cioè a ritenere *vero* quell'enunciato): «se io dico che il gatto è sul cuscino do per implicito che io credo che sia così»<sup>136</sup>. Tuttavia posso anche dichiarare il falso, non credendo che il gatto sia effettivamente sul cuscino. Secondo Austin, «l'insincerità nell'asserzione è come l'insincerità nella promessa, poiché sia il promettere che l'asserire sono procedure destinate all'impiego da parte di persone aventi certi pensieri. “Io prometto ma non intendo” è parallelo a “è vero ma non lo credo”; dire “io prometto” senza avere l'intenzione, è parallelo al dire “è vero” senza credere»<sup>137</sup>. Emerge in questo modo una convergenza tra denotazione e performatività: anche nella teoria di Austin – la “verità” non può prescindere da un sistema di *aspettazioni* attivate nell'interprete da un determinato enunciato; e tanto la denotazione quanto la performatività possono essere messe in crisi dai “tradimenti” di queste aspettative – direbbe Morris, da «casi di chiara disonestà».

## 5. Conclusioni. Ipotesi per la “moneta-semiosi”

Dalle argomentazioni finora esposte dovrebbe essere chiaro che il *denotatum* non coincida necessariamente con un “fatto” o un oggetto

---

<sup>133</sup> J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, eds. C. Penco-M. Sbisà, trad. it. di C. Villata, Marietti, Genova 2008, p. 12.

<sup>134</sup> Ivi, p. 13.

<sup>135</sup> L'enunciato proposto da Austin è molto simile a quello del Rossi-Landi commentatore di Morris: “c'è un gatto in cucina”.

<sup>136</sup> Ivi, p. 40.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

fisico *osservabile*<sup>138</sup> che determina dall'esterno – per così dire – il soddisfacimento delle aspettative dell'interprete. Probabilmente, non è un caso che in *Signs, Language, and Behaviour* (1946) Morris cambi la definizione di *denotatum* in «qualsiasi cosa che permetta di portare a compimento le sequenze di risposte cui un interprete è disposto a causa di un segno»<sup>139</sup>. *Denotatum* è qualsiasi cosa porti a compimento una sequenza di risposte. L'ipotesi che intendo proporre come conclusione di questo contributo è la seguente: il *pagamento definitivo* promesso da una banca in un rapporto tra compratori e venditori può essere inteso come un *denotatum*, cioè come il compimento di una serie di sequenze di risposte a determinati enunciati, costituiti da determinate promesse.

Ritengo che il modello di moneta-segno basata sulla relazione creditizia triangolare tra compratori, venditori e banche – relazione di cui la compravendita di forza-lavoro è un caso specifico e propedeutico alla riproduzione dell'intero sistema – possa essere letto attraverso il modello della “semiosi” così come esposto da Morris (e Rossi-Landi). Per comprendere questo punto può essere utile soffermarsi su alcune osservazioni proposte da Steven Keen a proposito della TCM di Graziani.

Secondo Keen, la concezione della moneta strutturata da Graziani si configura come «la *promessa* di un terzo di pagare, che noi accettiamo come pagamento definitivo in cambio di beni»<sup>140</sup>. Le banche e lo Stato sono questi soggetti terzi di cui accettiamo le promesse. Dunque, la natura della moneta sarebbe semplicemente questa: «non è sostenuta da nulla di “fisico” ed invece si basa sulla fiducia»<sup>141</sup>; è in questa prospettiva che la natura segnica della moneta, il suo non essere sostenuta da nulla di *fisico*, può essere letta come un processo di semiosi; usando le parole di Morris, una promessa di pagamento – di terzi, cioè della banca – può essere considerata come un enunciato – un veicolo segnico – designante una determinata classe di possibilità – costituenti, appunto, il *designatum* di quella promessa;

<sup>138</sup> Per la questione del *non osservatività* del *denotatum*, v. F. Rossi-Landi, *Charles Morris e la semiotica novecentesca*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 60.

<sup>139</sup> C. Morris, *Signs, Language, and Behaviour*, Prentice Hall, New York 1946 (trad. it. di S. Ceccato, *Segni, linguaggio e comportamento*, Longanesi, Milano 1963, p. 322).

<sup>140</sup> S. Keen, *Augusto Graziani, l'uomo che ha davvero capito la moneta*, 2015. L'articolo è consultabile al link: <https://keynesblog.com/2015/09/24/augusto-graziani-luomo-che-ha-davvero-capito-la-moneta/> [13.04.2022].

<sup>141</sup> *Ibidem*.

ad esempio, le possibilità di veder saldato il debito da parte di un compratore o di vederlo evaso; queste possibilità generano necessariamente delle aspettative – delle *expectations* costituenti l'*interpretante* di una determinata promessa. Se il debito sarà saldato, allora queste aspettative verranno soddisfatte e si sarà realizzata una delle possibilità designate dall'enunciato – la promessa di pagamento avrà quindi un *denotatum*.

La differenza rispetto al modello di Morris – esposto da Rossi-Landi – è che nel sistema di enunciati (promesse), possibilità, aspettative e conferme, la relazione tra gli *interpreti* – cioè tra chi pone in essere l'enunciato e chi lo deve, appunto, interpretare – è triadica e non diadica. In Morris – così come in Austin – abbiamo immaginato due soggetti: un enunciante – per es., autore di una promessa – e un interprete dell'enunciato – che genera delle aspettative (interpretanti) a seguito della promessa. Nel modello della *moneta-segno* della TCM i soggetti coinvolti nel processo interpretativo sono tre: a) il compratore – che enuncia al venditore una promessa di pagamento da parte della banca; b) il venditore – che si aspetta di essere pagato a seguito di quella promessa; c) la banca – che enuncia una promessa di pagamento definitivo a favore del venditore. Ovviamente, questo scambio di promesse (enunciati) pone nel ruolo di *interpreti* – cioè di titolari di determinate aspettative – anche la banca e il compratore: la banca si aspetterà di dover pagare il venditore (creditore) attraverso il credito aperto presso di lei dal compratore; il compratore si aspetterà di veder diminuire l'ammontare dei suoi risparmi o di incorrere in determinate sanzioni nel caso i suoi risparmi non siano sufficienti a garantire la promessa di pagamento fatta al venditore. La banca, in ogni caso, è l'attore che è chiamato a garantire la *denotazione* attraverso i suoi depositi – cioè il pagamento del debito contratto; in questa prospettiva, si potrebbe dire che la banca coincida con l'attore chiamato a garantire che il “gatto è in cucina”, chiudendo il ciclo *monetario* e – potremmo aggiungere – *segnico-interpretativo*. Il *pagamento definitivo* è il *denotatum* che chiude le sequenze di aspettative attivate da determinate promesse.

Tutto ciò non esclude in alcun modo che il gatto possa non essere in cucina e che – sottolinea Keen – le banche commettano degli «abusi di fiducia»<sup>142</sup> nei confronti dei propri creditori; insomma, anche nella semiosi monetaria possono darsi – come direbbe Morris

---

<sup>142</sup> *Ibidem*.



– dei «casi di chiara disonestà». Ma questa è un'altra storia e l'inizio di un nuovo (?) circuito interpretativo.

In questo contributo ho provato a rileggere semioticamente il concetto di “*moneta-segno*”, uno dei concetti su cui si fonda la *Teoria del Circuito Monetario*, prendendo in considerazione la versione della TCM strutturata da Augusto Graziani. Partendo dal significato che il concetto ha assunto in Marx e successivamente nella TCM, ho provato a dimostrare come la *moneta-segno* possa essere considerata un processo di *semiosi* in senso morrisiano: basandosi su un sistema trilaterale di *promesse di pagamento*, la moneta può essere considerata una segno – o, se si preferisce, una *semiosi* – che innesci possibilità di designazione, interpretazioni e denotazioni. Questo approccio, inoltre, può essere supportato da un parallelismo tra il modello segnico proposto da Morris e la teoria della performatività linguistica di Austin. Infine, il concetto di “*moneta-segno*” così come posto dalla TCM – e riletto alla luce delle categorie morrisiane – consente di aggiungere un ulteriore tassello alla proposta teorica di Rossi-Landi: mettere in luce il carattere segnico dell'economia e, conseguentemente, il carattere semiotico della scienza economica.

*Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*  
[giorgio.borrelli@uniba.it](mailto:giorgio.borrelli@uniba.it)





## Economics and Social Ontology in Cambridge<sup>1</sup>

di

YANNICK SLADE-CAFFAREL

**ABSTRACT:** Cambridge Social Ontology is among the longest running continuous research projects in economics and philosophy. Building on a critique of the modern mainstream of economics and its insistence on the use of mathematical modelling, the project emphasises the importance of social ontology – the study of the nature and basic structure of social reality – for both economics and the social sciences more generally. In this paper, I explore the context in which this project has developed. I begin with a discussion of the history of the project and its development through meetings of the Cambridge Realist Workshop and, more recently, the Cambridge Social Ontology Group. I then explore the relationship between Cambridge Social Ontology and two different philosophical approaches, critical realism – most notably the work of Roy Bhaskar – as well as with analytic approaches to social ontology and, most importantly, the work of John Searle.

**KEYWORDS:** Social Ontology, Heterodox Economics, Critical Realism, Social Positioning

**ABSTRACT:** La Cambridge Social Ontology è uno dei progetti di ricerca continuativi più longevi nel campo dell'economia e della filosofia. A partire da una critica alla corrente moderna dominante in economia e alla sua insistenza sull'uso della modellazione matematica, il progetto sottolinea l'importanza dell'ontologia sociale – lo studio della natura e della struttura di base della realtà sociale – sia per l'economia che per le scienze sociali più in generale. In questo articolo esploro il contesto in cui si è sviluppato il progetto. Inizio con una discussione della storia del progetto e del suo sviluppo attraverso gli incontri del Cambridge Realist Workshop e, più recentemente, del Cambridge Social Ontology Group. Esploro poi la relazione tra la Cambridge Social Ontology e due diversi approcci filosofici, il

---

<sup>1</sup> I am very grateful to Stephen Pratten and to two anonymous referees of this journal for their helpful comments during the development of this paper.

realismo critico – in particolare il lavoro di Roy Bhaskar – e gli approcci analitici all'ontologia sociale, tra cui, soprattutto, il lavoro di John Searle.

KEYWORDS: ontologia sociale, economia eterodossa, realismo critico, posizionamento sociale

## 1. Introduction

For almost forty years, a sustained programme of broadly philosophical research led predominantly by economists has been pursued in Cambridge. This ongoing project, now regularly referred to as Cambridge Social Ontology, develops today through the research of members and associates of, visitors to, and other contributors critically engaging with, the Cambridge Social Ontology Group. Its aim is: «studying in a systematic fashion the *basic nature and structure of social reality*»<sup>2</sup>. It does so through discussion pursued in a largely unstructured manner.

The project's origins lie in an assessment of the widespread explanatory failure of the modern mainstream of economics. The problem identified is that the ontological presuppositions of the dominant methodological approach employed by the mainstream of economics – mathematical modelling – are inconsistent with the nature of social material. As these methods presuppose a conception of social reality that is demonstrably unrealistic – a world of isolated atoms – it is argued that the contributions provided through their use will likely be irrelevant to understanding the social phenomena mainstream economists purport to explain. To have a chance at producing powerful explanations – whether in economics or any other social science – one must employ methods that are consistent with the nature of the phenomena studied. And to inform such methodological choices, one must have some idea of the nature of the phenomena one seeks to explain. Social ontology – the study of the nature and basic structure of social phenomena – is therefore central to successful social science and the development of an explanatorily powerful economics<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> T. Lawson, *The Nature of Social Reality: Issues in Social Ontology*, Routledge, New York 2019, p. 3.

<sup>3</sup> For more on Lawson's critique of the modern mainstream of economics cf. for example E. Fullbrook (ed.), *Ontology and Economics: Tony Lawson and His Critics*, Routledge, New York 2009; T. Lawson, *Economics and Reality*, Routledge, New

The aim, in this paper, is not to detail the various contributions made by researchers associated with the Cambridge Social Ontology project<sup>4</sup>. Rather, the focus is exploring the context in which such a project has been able to grow. I begin with a discussion of the history of the project and the two meetings through which it has developed: the Cambridge Realist Workshop and the Cambridge Social Ontology Group. I then analyse the project's association with critical realism and the work of Roy Bhaskar before considering links with the dominant analytic school of social ontology and, most particularly, the work of John Searle<sup>5</sup>.

Cambridge Social Ontology is an unusual project both in its longevity and its focus on the importance of studying the nature of social reality. It has survived, thrived and had some significant impact despite its resolute opposition to the hugely dominant mainstream of modern economics. Moreover, it has consistently highlighted the pressing current need to prioritise ontological analysis in a disciplinary context where the legitimacy of such an agenda of research is rarely recognised. Given the state of mainstream academic economics, and without mentioning the state of mainstream academic philosophy, it is almost difficult to believe that a project like Cambridge Social Ontology has persisted. But it has. In this paper, I seek to explore the institutional conditions and intellectual engagement

---

York 1997; Id., *Reorienting Economics*, Routledge, New York 2003; Id., *Essays on The Nature and State of Modern Economics*, Routledge, New York 2015; N. O. Martins, *The Cambridge Revival of Political Economy*, Routledge, New York 2014; J. Morgan (ed.), *What is Neoclassical Economics? Debating the Origins, Meaning and Significance*, Routledge, New York 2015; S. Pratten, *Social Ontology and Modern Economics*, Routledge, New York 2015; Y. Slade-Caffarel, *The Nature of Heterodox Economics Revisited*, «Cambridge Journal of Economics» 43/4 (2019), pp. 527-539.

<sup>4</sup>For an overview of the different contributions made by members of the group dating back to the beginnings of the Cambridge Social Ontology project, cf. S. Pratten, *Social Ontology and Modern Economics*, cit.

<sup>5</sup>This is not to suggest that these are the only two intellectual traditions with links to the Cambridge Social Ontology project. For example, recent contributions have explored the link between Cambridge Social Ontology and pragmatism such as G. Baggio, *Emergence, Time and Sociality: Comparing Conceptions of Process Ontology*, «Cambridge Journal of Economics» 44/6 (2020), pp. 1365-1394; B. R. McFarling, *Finding a Critical Pragmatism in Reorienting Economics*, in E. Fullbrook (ed.), *Ontology and Economics*, cit., pp. 232-240; S. Pratten, *Dewey on Organisation*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy» 11/2 (2019); Id., *Social Positioning Theory and Dewey's Ontology of Persons, Objects and Offices* «Journal of Critical Realism», Advance Online Publication (2022).

with associated projects that have served to foster the development of Cambridge Social Ontology<sup>6</sup>.

## 2. *From the Cambridge Realist Workshop to the Cambridge Social Ontology Group*

The beginnings of the project can be traced back to research and initiatives instigated by Tony Lawson, the «central figure in this project [...] whose work has provided much of the impetus for Cambridge Social Ontology»<sup>7</sup>. Some of Lawson's research in the early 1980s concerned a critique of the methods that dominated in economics and this provided the impetus for broader philosophical reflection regarding the nature of economics' object of study, social phenomena. Cambridge Social Ontology began with Lawson and his students meeting to discuss these issues, which it would soon become clear were all related to social ontology.

From an informal meeting between Lawson and his research students, the project first formalised its meetings in October of 1990 as the Cambridge Realist Workshop, which continues today<sup>8</sup>. If, at the beginning, the Cambridge Realist Workshop fostered open, regular, continuing discussion, its structure developed over time to involve speakers presenting papers and, consequently, it became not only a far more formal occasion, but each week had its own distinct topic. Both the openness of discussion and the continuity in inquiry progressively decreased. Indeed, as Lawson describes, «[i]t had become more another type of performance. People come from around the world, famous people are coming in and give their talks, Nobel

---

<sup>6</sup> The constructive dialogue between philosophy and economics in Cambridge of course has a long history. Famously, Sraffa is understood to have had some influence on Wittgenstein, Keynes made substantial contributions to the philosophy of probability and Marshall was influenced by his reading of Hegel. The focus in this paper is on contemporary developments and specifically on how the Cambridge Social Ontology Group has managed to sustain a philosophically oriented project in a less than hospitable disciplinary context.

<sup>7</sup> P. Faulkner-S. Pratten-J. Runde, *Cambridge Social Ontology: Clarification, Development and Deployment*, «Cambridge Journal of Economics» 41/5 (2017), pp.1265-1277, p. 1265.

<sup>8</sup> Due to the ongoing COVID-19 pandemic, the Cambridge Realist Workshop is currently on hiatus.

Memorial Prize winners like Amartya Sen or whoever»<sup>9</sup>.

So, in October 2002 the Cambridge Social Ontology Group was founded with the aim of providing a forum to continue the sort of informal, ongoing discussion that fostered the early ontological inquiry pursued in Cambridge<sup>10</sup>. The group, or CSOG as it is more commonly known, has been meeting on Tuesday mornings in the coffee room on the top floor of the Economics Faculty at the University of Cambridge ever since<sup>11</sup>. The Cambridge Social Ontology Group is consequently a very different kind of meeting to the current Cambridge Realist Workshop. It is a smaller group. No papers are given. There are no pre-requisite readings. There is often a considerable degree of continuity to the discussions week on week. The only requirement is that members commit to attending regularly and are interested in taking part in the exploration of ontological issues. In Lawson's own words:

What we do there is basically discuss topics in ontology. The structure is variable. A topic can last for an hour, or for a term and more. We spent about a term discussing the nature of gender, even longer discussing the nature of rules. We have even discussed the nature of econometrics. [...] Sometimes it almost feels like a confessional. We question and re-question everything, not least the things we defend quite strongly in public. And we do laugh a lot. We continually criticise ourselves. We also go round and round in dialectical circles, trying to make sure that everything is coherent with everything else, following every criticism and change in understanding – though we rarely succeed<sup>12</sup>.

Recently, discussions have focussed on topics as varied as the nature of information, absences and meaning. There is an openness to discussing any and all topics but that is not to suggest that the group simply goes off untethered in all directions. I would also not wish to suggest that members of the group agree on everything. Far from it, debate is what makes Tuesday mornings interesting. But two broad

---

<sup>9</sup> T. Lawson, *Cambridge Social Ontology: An Interview With Tony Lawson*, «Erasmus Journal for Philosophy and Economics» 2/1 (2009), pp. 100-122, p. 120.

<sup>10</sup> S. Pratten, *Social Ontology and Modern Economics*, cit., p. 3.

<sup>11</sup> In 2020, due to the ongoing COVID-19 pandemic, the group shifted its meetings to Zoom.

<sup>12</sup> T. Lawson, *Cambridge Social Ontology*, cit., p. 121.

areas of agreement underpin the ongoing discussion. The first is that «participants hold to the view that the by-now-widely-recognised generalised explanatory failures and lack of realisticness of modern economics is directly related to pervasive ontological neglect» and «that method and substantive theory can benefit if informed by explicit, systematic and sustained social ontology»<sup>13</sup>. The second is that there is a shared, if evolving and debated, set of ontological concepts that aim to describe how social phenomena are everywhere constituted that can now be appropriately referred to under the banner of social positioning theory<sup>14</sup>.

It is beyond the scope of this paper to go into detail about social positioning theory but it is important to note that, although the Cambridge Social Ontology project is a group endeavour, in terms of social positioning theory the project's central figure, Tony Lawson, is the person who has done by far the most to develop this conception. Therefore, contributions developing social positioning theory have been overwhelmingly published by Lawson<sup>15</sup>. But different members often take

---

<sup>13</sup> S. Pratten, *Social Ontology and Modern Economics*, cit., p. 2.

<sup>14</sup> I acknowledge that Rom Harré has developed a positioning theory that has ostensible similarities to Lawson's and the Cambridge group's such as the emphasis on positions, rights and, in Harré's terminology, duties. However, Harré's positioning theory is not attempting to provide a conception of philosophical social ontology and, with closer examination, one can identify important differences particularly in relation to how positions are conceived such as the role of features such as storylines in Harré's theory. Moreover, as far as I am aware, Harré's notion of positioning has had no influence on Lawson. For more on Harré's positioning theory, cf. B. Davies-R. Harré, *Positioning: The Discursive Production of Selves*, «Journal for the Theory of Social Behaviour» 20/1 (1990), pp. 43-64; R. Harré, *Positioning Theory: Moral Dimensions of Social-Cultural Psychology*, in J. Valsiner (ed.), *The Oxford Handbook of Culture and Psychology*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 191-207; Id., *Positioning Theory*, in J. Martin-J. Sugarman-K. L. Slaney (eds.), *The Wiley Handbook of Theoretical and Philosophical Psychology: Methods, Approaches, and New Directions for Social Sciences*, Wiley Blackwell, Chichester-West Sussex 2015, pp. 263-277; R. Harré-L. v. Lagenhove, *Positioning Theory: Moral Contexts of Intentional Action*, Blackwell, Oxford 1999; R. Harré-F. M. Moghaddam, *The Self and Others: Positioning Individuals and Groups in Personal, Political, and Cultural Contexts*, Praeger, Westport 2003.

<sup>15</sup> The latest outline of the theory can be found in T. Lawson, *Social Positioning Theory*, «Cambridge Journal of Economics» 46/1 (2022). Recent contributions made by members other than Lawson to aspects of social positioning theory include, for example, N. O. Martins, *Social Positioning and the Pursuit of Power*, «Cambridge Journal of Economics» 46/2 (2022), pp. 275-292; S. Pratten, *Trust and the Social Positioning érocess*, «Cambridge Journal of Economics» 41/5 (2017), pp. 1419-1436; Id., *Social Positioning and Commons's Monetary Theorising*, «Cambridge Journal of Economics» 44/5 (2020), pp.



the lead in other avenues of ontological inquiry. For example, most recently, members of the group have pursued projects focused on the natures of technology<sup>16</sup>, the corporation<sup>17</sup> and money<sup>18</sup>. A substantial amount of research conducted by members of the Cambridge group has also been focused on the history of thought, particularly in economics<sup>19</sup>. One key contribution has been to draw out the often implicit

---

1137-1157; Y. Slade-Caffarel, *Organisation, Emergence and Cambridge Social Ontology*, «Journal for the Theory of Social Behaviour» 50/3 (2020), pp. 391-408.

<sup>16</sup> On technology, recent advances have been made by C. Lawson, *Technology and Isolation*, Cambridge University Press, Cambridge 2017; P. Faulkner-J. Runde, *Technological Objects, Social positions, and the Transformational Model of Social Activity*, «MIS Quarterly» 37/3 (2013), pp. 803-818; Id., *Theorizing the Digital Object*, «MIS Quarterly» 43/4 (2019), pp. 1279-1302.

<sup>17</sup> On the corporation, there have been contributions by S. Deakin, *Tony Lawson's Theory of the Corporation: Towards a Social Ontology of Law*, «Cambridge Journal of Economics» 41/5 (2017), pp. 1505-1523; T. Lawson, *The Nature of the Firm and Peculiarities of the Corporation*, «Cambridge Journal of Economics» 39/1 (2014), pp. 1-32; Id., *The Modern Corporation: The Site of a Mechanism (of Global Social Change) that Is Out-of-Control?*, in M. S. Archer (ed.), *Generative Mechanisms Transforming the Social Order*, Springer, Dordrecht 2015, pp. 205-231; N. O. Martins, *An Ontology of Power and Leadership*, «Journal for the Theory of Social Behaviour» 48/1 (2018), pp. 83-97; J. Veldman-H. Willmott, *Social Ontology and the Modern Corporation*, «Cambridge Journal of Economics» 41/5 (2017), pp. 1489-1504.

<sup>18</sup> On money, a conception is developing with the work of T. Lawson, *Social Positioning and the Nature of Money*, «Cambridge Journal of Economics» 40/4 (2016), pp. 961-996; Id., *The Constitution and Nature of Money*, «Cambridge Journal of Economics» 42/3 (2018), pp. 851-873; Id., *Debt as Money*, «Cambridge Journal of Economics» 42/4 (2018), pp. 1165-1181; Id., *Social Positioning Theory*, cit.; M. S. Peacock, *The Ontology of Money*, «Cambridge Journal of Economics» 41/5 (2017), pp. 1471-1487 and through debate with G. Ingham, *A Critique of Lawson's "Social Positioning and the Nature of Money"*, «Cambridge Journal of Economics» 42/3 (2018), pp. 837-850; J. Searle, *Money: Ontology and Deception*, «Cambridge Journal of Economics» 41/5 (2017), pp. 1453-1470.

<sup>19</sup> Some recent examples in the history of thought include T. Lawson, *What is This "School" Called Neoclassical Economics*, «Cambridge Journal of Economics» 37/5 (2013), pp. 947-983; P. Lewis, *Ontology and the History of Economic Thought: the Case of Anti-Reductionism in the Work of Friedrich Hayek*, «Cambridge Journal of Economics» 41/5 (2017), pp. 1343-1365; D. Lourenço-M. Graça Moura, *Tony Lawson and the History of Economic Thought*, «Cambridge Journal of Economics» 44/5 (2020), pp. 991-1011; N. O. Martins, *The Sraffian Methodenstreit and the Revolution in Economic Theory*, «Cambridge Journal of Economics» 43/2 (2019), pp. 507-525; Id., *Reconsidering the Notions of Process, Order and Stability in Veblen*, «Cambridge Journal of Economics» 44/5 (2020), pp. 1115-1135; Id., *The Cambridge Economic Tradition and the Distribution of the Social Surplus*, «Cambridge Journal of Economics» 45/2 (2021), pp. 225-241; S. Pratten, *Veblen, Marshall and Neoclassical Economics*, «Journal of Classical Sociology», Advance Online Publication (2021).

ontological presuppositions that are common to different schools of thought broadly categorised as belonging to heterodox economics<sup>20</sup>.

But even where some members have published more extensively than others, the ideas are developed through continuing group interaction. Above all, it is the conditions provided by the Cambridge Reality Workshop and, most importantly, the Cambridge Social Ontology Group that have fostered the continuing development of the Cambridge Social Ontology Project. The group, however, does not operate in isolation and, over time, there has been important intellectual engagement with associated projects. Two such projects warrant particular consideration. I begin with Cambridge Social Ontology's engagement with critical realism and particularly the work of Roy Bhaskar. I then turn to the growing field of social ontology and, in particular, the conception developed by John Searle.

### 3. *Critical Realism*

The research produced by members of the Cambridge Social Ontology Group has been closely associated with the project known as critical realism. Indeed, «[t]he contributions of the Cambridge group have often been referred to by its members and others under the title of critical realism in economics»<sup>21</sup>. However, this association has led to the Cambridge Social Ontology project sometimes being mistakenly interpreted as building upon the results of particular projects within critical realism and, in particular, the work of Roy Bhaskar. This is simply not the case.

The relationship between the Cambridge group and critical realism is far more nuanced. Rather, the development of a particular critique of economics by researchers associated with the Cambridge Social Ontology project grounded in a philosophical perspective appropriately characterised as realist had begun before an engagement with other similar projects in other disciplines, let alone with Bhaskar's work. The adoption of the label critical realism, at least for the Cambridge group, did not come about through building on

---

<sup>20</sup> For more on the ontology of heterodox economics cf. T. Lawson, *The Nature of Heterodox Economics*, «Cambridge Journal of Economics» 30/4 (2006), pp. 483-505; Y. Slade-Caffarel, *The Nature of Heterodox*, cit.

<sup>21</sup> S. Pratten, *Social Ontology and Modern Economics*, cit., p. 10.



the results of any particular critique – not even Bhaskar’s. Rather, as a consequence of the fact that the Cambridge group’s already developed concerns coincided with those of other projects, the adoption of a collective label seemed appropriate:

At around the same time a series of similar related critiques of current social scientific practice in various different disciplines were being developed. Meanwhile Roy Bhaskar [...] had recently developed a critique of the then dominant positions in the philosophy of science. These differently situated projects came together picking up especially on Bhaskar’s philosophical language and formed a loose federation that placed a high priority on ontological analysis and elaboration and involved regular conferences and considerable interdisciplinary interaction. The label of critical realism was adopted by a number of these related but differently situated projects<sup>22</sup>.

Developments made by Lawson and early participants in the Cambridge Social Ontology project coincided with those of other projects that found it useful to draw on the philosophical language developed by Bhaskar. Therefore, it made sense at that point in time to unite under a label, critical realism. But this was always a “loose federation”. Over time, as these different projects developed, including Bhaskar’s own, divergences emerged such that simply categorising contributions to the Cambridge Social Ontology project under the banner of critical realism could be misleading, especially if this was taken to mean that the results of analysis were entirely consistent with Bhaskar’s work. Therefore, more recently, there has been a move towards identifying research associated with members of the Cambridge Social Ontology Group as being part of a distinct Cambridge Social Ontology project:

[A]s the Cambridge project itself evolves, clarity is most likely to be served by elaborating precisely what it is that this project involves rather than establishing that the results achieved are entirely consistent with, still less emerge immediately from, a broader critical realist framework. Thus, although earlier papers make explicit reference to critical realism, sometimes even in the titles to contributions, and while there is no particular desire to distance the project from critical realist contributions,

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 10.

for reasons of clarity it is currently more common for papers by Cambridge group participants to be presented simply as contributions to social ontology<sup>23</sup>.

For Lawson, in particular, it is important to underline that whilst Bhaskar and other authors associated with the critical realist project have undoubtedly influenced his thinking, his development of a realist philosophical position predates engagement with those authors. Rather, Lawson's philosophical views developed early on through criticising the mainstream of economics as well as drawing on the work of economists, such as Keynes, to elaborate his philosophical arguments<sup>24</sup>. Throughout that time, Lawson engaged with philosophy. Indeed, he «started researching philosophical issues around 1979 to 1980»<sup>25</sup>. At first, Lawson «read anyone and everyone. I read quite a bit of Aristotle, Marx, Hegel, Kant, Hume, Whitehead – and many others. I also read people like Bas van Fraassen»<sup>26</sup>. But:

[I]t wasn't until very late in the 1980s that I discovered the project called critical realism and Roy Bhaskar. [...] When I did come across Bhaskar's [...] book [*A Realist Theory of Science*] it mainly resonated. My copy of it contains a list of ticks. It was just so similar to some of the things I'd been saying myself, albeit in a different language. I think it was probably when I further realised that other social theorists in sociology and geography and elsewhere were beginning to adopt a lot of the philosophical terminology employed in critical realism, that I decided to do so too. Given that the philosophical stance I was taking was basically the same position, it wasn't too difficult to adopt the language of others<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Ivi, pp. 10-11.

<sup>24</sup> Cf. for example A. Kilpatrick-T. Lawson, *On the Nature of Industrial Decline in the UK*, «Cambridge Journal of Economics» 4/1 (1980), pp. 85-102; T. Lawson, *Keynesian Model Building and the Rational Expectations Critique*, «Cambridge Journal of Economics» 5/4 (1981), pp. 311-326; Id., *Different Approaches to Economic Modelling*, «Cambridge Journal of Economics» 7/1 (1983), pp. 77-84; Id., *Uncertainty and Economic Analysis*, «The Economic Journal» 95/380 (1985), pp. 909-927; Id., *The Relative/Absolute Nature of Knowledge and Economic Analysis*, «The Economic Journal» 97 (1987), pp. 951-970.

<sup>25</sup> S. P. Dunn-T. Lawson, *Cambridge Economics, Heterodoxy and Ontology: An Interview with Tony Lawson*, «Review of Political Economy» 21/3 (2009), pp. 481-496, p. 485.

<sup>26</sup> T. Lawson, *Cambridge Social Ontology*, cit., p. 102.

<sup>27</sup> S. P. Dunn-T. Lawson, *Cambridge Economics*, cit., pp. 485-486.

To be accurate, then, Lawson's philosophical position began to develop before there was any engagement with critical realism. It coincided, at a time – and perhaps still, in parts, today – with much of the approach taken by Bhaskar as well as others such as Margaret Archer, Andrew Collier, Alan Norrie, Doug Porpora and Andrew Sayer<sup>28</sup>. This then led to coordination and the adoption of a common philosophical vocabulary. Even recently, Lawson: «for a period of about six years [...] participated annually in a project on *social morphogenesis* directed by Margaret Archer»<sup>29</sup>.

I do not wish to downplay the importance that engagement with critical realism has played in the development of the Cambridge Social Ontology project. However, although Lawson and the Cambridge group have at times presented their work as part of the critical realist project and have adopted a similar philosophical language, they have always pursued what was, and continues to be, a distinct project. For the reasons cited above, there has, therefore, in recent years, been a sustained movement in published contributions away from framing contributions made by members of the Cambridge group in terms of critical realism. Indeed, Lawson has explained that «since the term ontology has, in recent years, become more commonplace [...] in social theory quite widely, I have been content to describe my basic project simply as one in social ontology»<sup>30</sup>. This has led some to question whether or not Lawson himself, or the Cambridge group more generally, still consider themselves to be critical realists. Lawson has responded to this question by stating:

My project is characterised by a turn to ontology in social theory as an explicit undertaking. This is what I have been doing since the late 1970s. So I am actually very happy to be perceived as a critical realist. It is not at all a misinterpretation. But it is important to see this project as multifaceted and continuously evolving. And it is also variously interpreted<sup>31</sup>.

Moreover, most recently, Lawson has stated:

---

<sup>28</sup> For an overview of these varied contributions cf. M.S. Archer-R. Bhaskar-A. Collier-T. Lawson-A. Norrie (eds.), *Critical Realism: Essential Readings*, Routledge, New York 1998.

<sup>29</sup> T. Lawson, *The Nature of Social Reality*, cit., p. 10.

<sup>30</sup> T. Lawson, *Anti-Realism or Pro-Something Else? Response to Deischel*, «Erasmus Journal for Philosophy and Economics» 4/1 (2011), pp. 53-66, p.59.

<sup>31</sup> T. Lawson, *Cambridge Social Ontology*, cit., p. 103.

I haven't changed in my commitment to Critical Realism as I all along understood it. However, I think the way that many now interpret or use the term Critical Realism is often at odds with my own understanding. [...] So, I find it is simply less likely to mislead if on each occasion I spell out the assessments to which I commit, rather than relying on a label to speak for itself<sup>32</sup>.

If there has been a shift insofar as contributions are less readily presented as being about critical realism or critical realism in economics, the relationship between the Cambridge group and critical realism has not substantially shifted. Cambridge Social Ontology has always been a distinct project that has shared concerns and philosophical language with other projects that have come under the banner of critical realism. That remains the case today. However, as the different projects that come under that banner evolve and so as not to suggest mistakenly that the results of the ontological inquiry pursued by the Cambridge group are always consistent with the results of other such projects, the choice has been made to, more precisely, refer to the work produced by the group in terms of social ontology and, even more recently, as Cambridge Social Ontology specifically.

#### 4. Searle and Analytic Social Ontology

Indeed, in recent years, there has been enormous growth in the amount of research presented under the banner of social ontology. This is in large part due to the substantial amount of work in social ontology that has emerged through building upon research conducted predominantly by analytic philosophers previously presented under the banner of collective intentionality<sup>33</sup>. Over time, the emphasis has moved from collective intentionality to social ontology<sup>34</sup> and

---

<sup>32</sup> T. Lawson-J. Morgan, *Cambridge Social Ontology, the Philosophical Critique of Modern Economics and Social Positioning Theory: An Interview With Tony Lawson, Part I*, «Journal of Critical Realism» 20/1 (2021), pp. 72-97, p. 77.

<sup>33</sup> J. Searle, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford 2010, p. 10, states «[c]ollective intentionality has recently become something of a cottage industry in analytic philosophy. There is even a biennial conference with the title "Collective Intentionality"».

<sup>34</sup> Individuals associated with research relating to collective intentionality have founded both the International Social Ontology Society, in 2012, and the Journal of Social Ontology, in 2015. Moreover, since 2018, the biennial Collective Intentionality

the field is growing in prominence within analytic philosophy, which has historically been sceptical of ontology<sup>35</sup>.

Key contributions to this project have been made by authors such as Michael Bratman<sup>36</sup>, Brian Epstein<sup>37</sup>, Margaret Gilbert<sup>38</sup>, Francesco Guala, Frank Hindriks<sup>39</sup>, Kirk Ludwig<sup>40</sup>, Seumas Miller<sup>41</sup>, Hans Bernhard Schmid<sup>42</sup>, John Searle<sup>43</sup> and Raimo Tuomela<sup>44</sup>. And efforts

---

conference has been retitled Social Ontology and is held annually, organised by the International Social Ontology Society. For more on the International Social Ontology Society, cf. <https://isosonline.org> [13.04.2022]. For more on the Journal of Social Ontology, cf. <https://www.degruyter.com/view/j/jso> [13.04.2022].

<sup>35</sup> As J. Latsis, *Quine and the Ontological Turn in Economics*, in C. Lawson-J. Latsis-N. O. Martins (eds.), *Contributions to Social Ontology*, Routledge, New York 2007, pp. 127-141, p. 128, explains, «[o]ntology, normally understood, is the science of being, the systematic study of the fundamental structure of reality. [Analytic] [p]hilosophers of the early twentieth century had distanced themselves from any ability to partake in such an activity. So discussions of ontology were both uncommon and unfashionable [...]. The logical positivists and empiricists who dominated analytic philosophy tended to regard it as obscure and outdated and references to ontology or metaphysics were usually pejorative». Interestingly, J. Searle, *Making the Social World*, cit., p. 6, writes that «[i]t is an odd fact of intellectual history that the great philosophers of the past century had little or nothing to say about social ontology. I am thinking of such figures as Frege, Russell, and Wittgenstein, as well as Quine, Carnap, Strawson, and Austin. But if they did not address the problems that interest me in this book, they did develop techniques of analysis and approaches to language that I intend to use». Searle makes clear that whilst the major figures in analytic philosophy paid little to no interest in social ontology, which one could argue was in part due to their focus on a particular set of methods, he employs the same methods in his pursuit of social ontology.

<sup>36</sup> Cf. for example M. Bratman, *Shared Agency: A Planning Theory of Acting Together*, Oxford University Press, Oxford 2014.

<sup>37</sup> Cf. for example B. Epstein, *The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences*, Oxford University Press, Oxford 2015.

<sup>38</sup> Cf. for example M. Gilbert, *Joint Commitment: How We Make the Social World*, Oxford University Press, Oxford 2014.

<sup>39</sup> Cf. for example F. Guala-F. Hindriks, *A Unified Social Ontology*, «The Philosophical Quarterly» 65/259 (2015), pp. 177-201.

<sup>40</sup> Cf. for example K. Ludwig, *From Individual to Plural Agency*, Oxford University Press, Oxford 2016.

<sup>41</sup> Cf. for example S. Miller, *Social Action: A Teleological Account*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

<sup>42</sup> Cf. for example H. B. Schmid, *Plural Action: Essays in Philosophy and Social Science*, Springer, Dordrecht 2009.

<sup>43</sup> Cf. J. Searle, *Making the Social*, cit.; Id., *The Construction of Social Reality*, Penguin, London 1995.

<sup>44</sup> Cf. for example R. Tuomela, *Social Ontology: Collective Intentionality and Group*

have been made to define social ontology in terms of the concerns associated with such research<sup>45</sup>. However, it is important to note that whilst this output, within this emerging field, currently constitutes the dominant body of research in social ontology, there are a variety of approaches in social ontology<sup>46</sup>. This school – perhaps appropriately referred to as analytic social ontology – is one amongst many<sup>47</sup>. Within analytic social ontology, the most influential contribution has been made by John Searle.

Generally speaking, the work produced by the Cambridge group has not been engaged with in any sustained way by academic philosophers or, more specifically, those who find themselves employed in mainstream philosophy departments. This is, I suspect, for a variety of reasons. I would suggest that perhaps the situation broadly mirrors the response the group's contributions have received on behalf of the majority of academic economists or, more specifically, those who find

---

*Agents*, Oxford University Press, Oxford 2013.

<sup>45</sup> B. Epstein, *Social Ontology*, in E. N. Zalta (ed.), «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», Summer 2018 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/social-ontology/> [20.12.2022]

<sup>46</sup> I do not want to suggest, at all, that the only current prominent project in social ontology other than the Cambridge account is that which has emerged out of this project in collective intentionality. Work in social ontology being done from other perspectives includes, for example, K. S. Ásta, *Categories We Live By: the Construction of Sex, Gender, Race, and Other Social Categories*, Oxford University Press, Oxford 2018; D. Elder-Vass, *The Reality of Social Construction*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; R. Groff, *Ontology Revisited: Metaphysics in Social and Political Philosophy*, Routledge, New York 2013; S. Haslanger, *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, Oxford University Press, Oxford 2012; H. Ikaheimo-A. Laitinen (eds.), *Recognition and Social Ontology*, Brill, Leiden 2011; D. Porpora, *The Concept of Social Structure*, Greenwood Press, New York 1987; C. Witt, *The Metaphysics of Gender*, Oxford University Press, Oxford 2011.

<sup>47</sup> Moreover, one could argue that analytic social ontology is quite late to the game. Although rarely presented as work in social ontology, the general disinterest in the study of being and, in particular, social being did not seemingly extend to authors associated, for lack of a better term, with continental philosophy. Indeed, major 20<sup>th</sup> century contributions by authors such as Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, as well as authors associated with the Frankfurt School such as Theodor W. Adorno and Max Horkheimer have been interpreted as contributions to social ontology. Cf. for example I. Al-Amoudi, *Redrawing Foucault's Social Ontology*, «Organization» 14/4 (2007), pp. 543-563; N. de Warren, *We Are, Therefore I Am-I Am, Therefore We Are: The Third in Sartre's Social Ontology*, in C. Durt-T. Fuchs-C. Tewes (eds.), *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World*, MIT Press, Cambridge 2017, pp. 47-65; I. Testa, *Ontology of the False State*, «Journal of Social Ontology» 1/2 (2015), pp. 271-300.

themselves employed in mainstream economics departments. Both fields, interestingly, have an overwhelmingly dominant mainstream that is largely uninterested in contributions that do not follow the methodological principles they hold dear. Moreover, Lawson has explained that he finds «academic philosophers [...] to be overly analytical, more concerned with being thought to be clever than with addressing matters about the way the world is» and that «the best philosophy [...] is done outside philosophy departments»<sup>48</sup>.

But if Lawson and the Cambridge group's engagement with this larger project of analytic social ontology has been limited, that is not the case when it comes to Searle and the Berkeley Social Ontology Group. For Lawson:

John Searle is fundamentally interested in the way the world is [...]. Indeed, Searle's work on the constitution of society is ignored by many philosophers precisely because it is insufficiently like their conception of proper analytic philosophy. Searle's contributions, I think, like those of critical realism, are much more influential amongst natural and social scientists than amongst philosophers. Actually, I did take up an invitation to visit Searle and his ontology group in Berkeley last summer, for about five weeks. In fact I went twice, because I was also earlier invited by Searle to give a talk at his bi-annual Collective Intentionality Conference, which [...] also featured Tuomela and Gilbert. It was a very fruitful experience for me. [...] I do not see a big conflict in our projects, certainly not between mine and Searle's. Searle actually thinks that we agree on just about everything. I am not so sure, but he well may be right. Certainly we agree on rather a lot<sup>49</sup>.

Lawson's trips to Berkeley were followed by two workshops held in Cambridge, in 2014 and 2017, discussing critical issues in social ontology with members of the Berkeley Social Ontology Group:

[O]n two occasions over the last few years, participants of the Berkeley Social Ontology Group organised by Jennifer Hudin and John Searle visited Cambridge for joint workshops with the Cambridge group. Some of the interactions and related interventions have formed the content of papers that also have been published along the way<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> T. Lawson, *Cambridge Social Ontology*, cit., p. 119.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> T. Lawson, *The Nature of Social Reality*, cit., p. 10.



Most notably, these interactions have produced contributions from Lawson<sup>51</sup> and Searle<sup>52</sup> in which they have debated and directly addressed each other's contributions. Consequently, much of Lawson's recent work has drawn very usefully on Searle's conception as a point of comparison and has benefitted from responding to critique from Searle himself. But it is difficult to say the extent to which Searle's conception of social ontology has influenced Lawson's own.

One area in which there does seem to have been some influence is in how Lawson has presented his conception of social ontology. Indeed, Lawson has previously drawn a contrast between the process through which he has inquired as to the nature of the basic structure of social phenomena and Searle's process. For Lawson, his approach «might be appropriately described as *working backwards* (from actual social interactions to their conditions of possibility)» whereas «Searle's alternative is perhaps best described as *working forwards* – by way of building on the results of natural sciences regarded as the most sound»<sup>53</sup>. Whilst I do not know if there has been a shift in Lawson's mode of inquiry<sup>54</sup>, the working backwards/working forwards distinction can be usefully employed to distinguish between the different ways in which Lawson and Searle's respective conceptions have been set out.

Indeed, more recently, there has been a shift towards Lawson presenting the account of social ontology he defends in a manner similar to Searle. Searle's accounts begin by setting out ontological features that apply generally to social and non-social phenomena, such as the laws of physics and evolutionary biology, and then showing how

---

<sup>51</sup> Cf. T. Lawson, *Comparing Conceptions of Social Ontology: Emergent Social Entities and/or Institutional Facts?*, «Journal for the Theory of Social Behaviour» 46/4 (2016), pp. 359-399; Id., *Some Critical Issues in Social Ontology: Reply to John Searle*, «Journal for the Theory of Social Behaviour» 46/4 (2016), pp. 426-437.

<sup>52</sup> Cf. J. Searle, *The Limits of Emergence: Reply to Tony Lawson*, «Journal for the Theory of Social Behaviour» 46/4 (2016), pp. 400-412.

<sup>53</sup> T. Lawson, *Ontology and the Study of Social Reality: Emergence, Organisation, Community, Power, Social Relations, Corporations, Artefacts and Money*, «Cambridge Journal of Economics» 36/2 (2012), pp. 345-385, p. 347.

<sup>54</sup> The process Lawson refers to above as working backwards is that which he has alternatively referred to elsewhere as transcendental argument, transcendental analysis and transcendental reasoning. For more on his conception of transcendental argument cf. Id., *Reorienting Economics*, cit., pp. 28-63; Id., *A Conception of Social Ontology*, in S. Pratten (ed.), *Social Ontology and Modern Economics*, Routledge, New York 2015, pp. 19-52.



features specific to social phenomena are built upon such general ontological features and are able to account for the existence of social phenomena. In more recent contributions, Lawson has begun accounts of social ontology in much the same way, starting with the common features of the constitution of both non-social and social phenomena before turning to those elements that render social phenomena distinct from other phenomena<sup>55</sup>.

I would not, however, want to exaggerate the extent to which the conception of social ontology defended in Cambridge has been influenced by Searle's own conception. Indeed, in recent contributions, I have sought to underline that one would be mistaken to think that Lawson and Searle are always drawing on the same notions, even when a common vocabulary is involved<sup>56</sup>. If the engagement between Lawson and the Cambridge Social Ontology Group and Searle and the Berkeley Social Ontology Group has undoubtedly positively contributed to the continuing development of Cambridge Social Ontology, much as with critical realism, although there may be some conceptual overlap, a clear set of common interests and very useful engagement, Cambridge Social Ontology remains its own distinct project.

## 5. Conclusion

The Cambridge Social Ontology project has been developing for the last four decades and the Cambridge Social Ontology Group will, in October of 2022, have been meeting regularly for the last two. The project's survival is surprising given a hostile institutional environment in which the modern mainstream of economics is overwhelmingly dominant. In this paper, I have sought to examine the conditions that have fostered the project's ongoing development.

Cambridge Social Ontology has fruitfully engaged with associated projects over its history, most notably critical realism and the growing field of social ontology – in particular, the work of John Searle. In examining these influences, it is clear that, although there has

---

<sup>55</sup> In this way, Lawson's account makes abundantly clear that the conception presented is consistent with our best understanding of the nature of non-social phenomena. For more, cf. Id., *The Nature of Social Reality*, cit.; Id., *Social Positioning Theory*, cit.

<sup>56</sup> For more, cf. Y. Slade-Caffarel, *Rights and Obligations in Cambridge Social Ontology*, «Journal for the Theory of Social Behaviour», Advance Online Publication (2022).

been overlap and helpful engagement, Cambridge Social Ontology remains a distinct project with, at its core, weekly meetings – originally with the Cambridge Realist Workshop and now, most importantly, with the Cambridge Social Ontology Group.

These local institutional arrangements are the key to its longevity. Unlike other academic projects, there are no pre-requisite readings, there is little formality, all that is required is an interest in discussing the nature of (mostly social) stuff. Over time projects have developed and explanatorily powerful contributions such as social positioning theory have been produced. These are then constantly questioned and, at least for now, there is no sign of running out of things to talk about.

Whilst the impact of the project on the modern mainstream of economics has been limited, its contribution to economics should not be ignored. In particular, research advancing our understanding of the nature of money as well as the wealth of interventions in debates in the history of thought and among heterodox economists are undoubtedly significant contributions to the discipline. But, if anything, economics is no longer the focus of the group. Social ontology, it has been found, is the key to developing successful social science, including economics. And so social ontology is the focus. No (ontological) topic is off limits.

*King's College London*  
[yannick.sladecaffarel@kcl.ac.uk](mailto:yannick.sladecaffarel@kcl.ac.uk)



## Verso una filosofia economica

di

GUIDO BAGGIO

**ABSTRACT:** *Towards an Economic Philosophy.* The article focuses on economic philosophy as an approach to the historical-theoretical analysis of economic theories. In particular, after clarifying what is meant by economic philosophy, the article puts forward some reflections starting from Joan Robinson's *Economic Philosophy* (1962) to legitimize the idea of an economic philosophy as a *sui generis* approach to economic science. Economic philosophy differs from a purely historical view of economic thought. By including value and temperamental, psychological, social, and historical aspects in its theoretical analysis, economic philosophy assumes a broad meta-theoretical perspective from which to perform its critical function.

**KEYWORDS:** Economic Philosophy, Joan Robinson, Ideology, Empiricism, Fact-Value dichotomy

**ABSTRACT:** L'articolo si concentra sulla filosofia economica come approccio all'analisi storico-teorica delle teorie economiche. In particolare, dopo aver chiarito cosa si intende per filosofia economica, l'articolo propone alcune riflessioni a partire da *Economic Philosophy* di Joan Robinson (1962) per legittimare l'idea di una filosofia economica come approccio *sui generis* alla scienza economica. La filosofia economica si differenzia, da un lato da una visione puramente storica del pensiero economico, dall'altro dalla odierna filosofia dell'economia di matrice analitica. Includendo il valore e gli aspetti temperamentali, psicologici, sociali e storici nella sua analisi teorica, la filosofia economica assume un'ampia prospettiva meta-teorica da cui svolgere la sua funzione critica.

**KEYWORDS:** filosofia economica, Joan Robinson, ideologia, empirismo, fatti/valori

### 1. Per una filosofia economica

L'economia nasce come scienza umana prima ancora che come scien-

za econometrica ispirata alle scienze naturali e fisico-matematiche. Essa si muove sin dalle origini all'interno della più generale riflessione filosofica sulla condotta umana. In particolare, si serve di concetti quali valore, utilità, ricchezza, capitale, interesse, sviluppo, preferenza, per costruire attorno a essi modelli teorici e metodologici tanto sui desideri e le scelte umane, quanto sulle più generali dinamiche sociali. Di tale sua origine, però, gli economisti se ne ricordano, a fatica, solo nei momenti di crisi in cui ciclicamente cadono tali modelli. In questi casi tollerano, loro malgrado, una intromissione della riflessione filosofica che, però, il più delle volte, si limita a una mera "analisi" dei concetti presi a riferimento, escludendo quindi ogni messa in discussione radicale dei presupposti metateorici alla loro base. Paradigmatico di tale approccio è l'odierna filosofia dell'economia di matrice analitica che indaga tematiche interne ai modelli economici di ispirazione neoclassica come la metodologia della ricerca, le problematiche sull'agire razionale, le questioni etiche, sociali e politiche riguardo le istituzioni e i processi economici, e l'ontologia dei fenomeni economici, senza però mettere realmente in discussione i presupposti metafisici e valoriali sottostanti le teorie<sup>1</sup>. Esistono ovviamente delle rare eccezioni che si distinguono dalla filosofia dell'economia *mainstream*, soprattutto per quanto riguarda l'ontologia dei fenomeni economici. Si pensi, ad esempio, all'ontologia sociale elaborata dal gruppo di economisti di Cambridge capitanati da Tony Lawson che si pone in aperta polemica con una riduzione dei fenomeni economici dinamici, procedurali e mutevoli a modelli matematici statici<sup>2</sup>.

Date rare eccezioni, però, la filosofia dell'economia si limita a svolgere un lavoro di analisi critica interna ai modelli e alle tecniche

---

<sup>1</sup> Per una introduzione generale alla Filosofia dell'economia rimandiamo a D. M. Hausman, *Philosophy of Economics*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2021 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/economics/> [24.01.2022]. Per una esemplificazione esplicita di questo atteggiamento analitico, dominante all'interno della filosofia dell'economia contemporanea, basta consultare i vari saggi raccolti in U. Mäki (ed.), *The Philosophy of Economics*, Elsevier, Amsterdam 2012.

<sup>2</sup> Per una ricognizione della ontologia sociale elaborata a Cambridge, cfr. S. Pratten (ed.), *Social Ontology and Modern Economics*, Routledge, London 2015. Rimandiamo inoltre al contributo di Y. Slade-Caffarel, *Economics and Social Ontology in Cambridge*, *infra*, pp. 313-330, che ripercorre le tappe di formazione di tale pensiero e della costruzione di una visione dei fenomeni sociali alternativa alla modellizzazione matematica utilizzata nell'economia ortodossa.

economiche tradizionali. Essa presenta, quindi, spesso e volentieri un *deficit* importante: manca di una problematizzazione dei concetti alla base dei paradigmi discussi. Si potrebbe dire che si muove all'interno di un discorso "normale", che non mette in discussione i punti fermi, riconosciuti come assodati e imprescindibili<sup>3</sup>.

È però forse possibile rintracciare un altro approccio filosofico alle teorie economiche che, prendendo ispirazione da un'opera dell'inizio degli anni Sessanta del secolo scorso dell'economista cantabrigense Joan Robinson, potremmo chiamare *filosofia economica*<sup>4</sup>. Tale approccio problematizza i concetti fondamentali delle teorie e analizza i loro presupposti metateorici, prima ancora che epistemologici e metodologici, nonché le implicazioni pratiche dei modelli e dei concetti utilizzati per analizzare, rappresentare e descrivere i fatti economici. Assumendo un approccio storico-teoretico delle teorie economiche, da un lato si distingue da un approccio meramente storico al pensiero economico che indaga le origini e l'evoluzione delle varie teorie, dall'altro lato, per quanto possa in parte venir assimilata alla filosofia dell'economia, risulta prodromica a questa poiché, includendo nella propria analisi oltre agli elementi teorici anche e soprattutto gli elementi valoriali e temperamentali, gli aspetti psicologici, sociali e storici, assume una più ampia prospettiva metateorica da cui svolgere la propria funzione critica.

Ovviamente, ogni filosofia economica esprime una visione particolare sulle teorie esaminate a seconda della prospettiva da cui guarda ad esse, nello specifico a seconda di quale idea di economia la riflessione intenda promuovere, e in primo luogo se intenda offrire una immagine dell'economia come scienza delle quantità sul modello della matematica, o come scienza umana e sociale. È dalla disamina di tale intenzione che, a mio avviso, è necessario partire per permettere un approccio filosofico all'economia che non si perda in dibattiti

---

<sup>3</sup> Per scienza "normale" va intesa una «ricerca stabilmente fondata su uno o su più risultati raggiunti dalla scienza del passato, ai quali una particolare comunità scientifica, per un certo periodo di tempo, riconosce la capacità di costruire il fondamento della sua prassi ulteriore. Oggi tali punti fermi sono elencati, seppure raramente nella loro forma originale, dai manuali scientifici sia elementari che superiori» (T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it. di A. Carugo, Einaudi, Torino 1969, p. 29).

<sup>4</sup> Cfr. J. Robinson, *Economic Philosophy*, C. A. Watts & Co., London 1962, p. 7 (trad. it. di M. Brini Savorelli, *Ideologie e scienza economica*, Sansoni, Firenze 1966, p. 33-4, trad. modificata).

a volte sterili e privi di connessione con la realtà dei fatti economici, senza però perdere di vista l'aspetto ermeneutico ineludibile per qualsiasi filosofia della scienza e a maggior ragione per una filosofia delle scienze sociali. In breve, si tratta di includere all'interno della riflessione un lavoro interpretativo propedeutico sui presupposti che condizionano la riflessione metateorica sui modelli economici.

Per chiarire cosa intendo per lavoro interpretativo sui presupposti della riflessione metateorica, e al fine di legittimare l'idea di una filosofia economica come approccio *sui generis* alla scienza economica, vorrei portare come esempio alcune riflessioni elaborate a partire dall'opera di Joan Robinson da cui prende ispirazione la mia idea di filosofia economica. Nel suo lavoro dal titolo paradigmatico *Economic Philosophy*, l'economista nekeynesiana di Cambridge offre riflessioni di ampia rilevanza filosofica sui concetti chiave delle teorie classiche sul valore, neoclassiche sull'utilità e dell'economia dello sviluppo, a partire proprio dall'intreccio tutt'altro che lineare tra pensiero filosofico e pensiero scientifico<sup>5</sup>. In particolare, Robinson ritiene che i concetti centrali delle varie teorie economiche – il concetto di “valore” che con la teoria di Smith dà il via alla teoria economica classica, il concetto di “utilità” alla base della teoria marginalista neoclassica e della matematizzazione dell'economia, e quello di “sviluppo” che rappresenta la chiave interpretativa della teoria del benessere economico del Novecento – siano concetti metafisici non empiricamente fondati, ma frutto di assunti valoriali e pregiudizi culturali e sociali, oltre che di distorsioni psicologiche e di quelli che il vocabolario odierno indicherebbe come *bias* cognitivi<sup>6</sup>, sebbene

<sup>5</sup> Sulla posizione nekeynesiana di Robinson rimandiamo a M. Ferretti, *Il ruolo di Joan Robinson nelle controversie sulla teoria del capitale*, «Quaderni di storia dell'economia politica» 7/2-3 (1989), pp. 167-195.

<sup>6</sup> Sui *bias* cognitivi si è costruita la recente economia comportamentale, un filone in cui centrali sono gli studi di psicologia sperimentale e di scienze cognitive sui processi di scelta degli individui. Tale approccio interdisciplinare ha assunto all'interno dell'economia una rilevanza sempre maggiore nella formulazione di teorie sulla natura dell'agente economico e di ipotesi di indagine delle sue preferenze in alternativa al classico modello dell'*homo oeconomicus*, razionale e privo di influenze esterne. Vari filoni si sono sviluppati a partire dalla *Behavioral Economics* inaugurata da Daniel Kahneman e Amos Tversky (= A. Tversky-D. Kahneman, *The Framing of Decisions and the Psychology of Choice*, «Science, New Series» 211/4481 (1981), pp. 453-458, e D. Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, Farrar Straus & Giroux, New York 2012; trad. it. di L. Serra, *Pensieri lenti e veloci*, Mondadori, Milano 2013), all'economia sperimentale di Vernon Smith (= V. L. Smith, *Rationality in Economics. Constructivist*

costitutivi delle teorie economiche. Come vedremo, tali aspetti che Robinson indica come condizioni influenti per le teorizzazioni economiche sono presenti anche nella sua interpretazione; anzi, sono proprio tali assunti espliciti e impliciti che è interessante svelare per mostrare come ogni costruzione teorica sia fortemente condizionata da elementi psicologici e da presupposti culturali, sociali, etici e di formazione. La nostra idea, senz'altro poco originale, secondo la quale la dimensione metateorica gioca un ruolo centrale tanto nella teorizzazione scientifica quanto nella riflessione filosofica, oltre a essere stata evidenziata da vari autori come avremo occasione di mostrare, si rifà principalmente all'idea di William James secondo cui la costruzione di teorie sono frutto di temperamenti, ovvero di esseri umani concreti, ognuno con una propria esperienza, una base di credenze, una formazione, ecc. Il temperamento caratteriale condiziona le preferenze per una certa dottrina filosofica, scientifica, religiosa, ecc., anziché per un'altra, e risulta una «ragione non convenzionalmente riconosciuta» ma che opera in realtà in maniera determinante nelle scelte, tanto di filosofi e scienziati, quanto in quelle della persona comune, fornendo una motivazione molto più forte di qualsiasi altra premessa strettamente oggettiva<sup>7</sup>. Ciò comporta che

---

*and Ecological Forms*, Cambridge University Press, Cambridge 2007; trad. it. di G. Barile, *La razionalità nell'economia. Fra teoria e analisi sperimentale*, IBL Libri, Torino 2010), tra le quali la più nota è la *Nudge Theory* di Richard Thaler e Cass Sunstein (= R. H. Thaler-C. R. Sunstein, *Nudge. Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*, Yale University Press, New Haven & London 2008; trad. it. di A. Olivieri, *Nudge. La spinta gentile*, Feltrinelli, Milano 2009). Va anche notato, però, che per quanto possa sembrare che tali teorie superino il modello neoclassico dell'*homo oeconomicus*, esse ne mantengono in realtà il dualismo di principio. La *Nudge Theory*, per esempio, parte dal presupposto che le nostre scelte siano frutto di *bias* cognitivi che possono essere corretti grazie a un *choice architect* che sceglie ciò che noi avremmo scelto se non fossimo preda dei nostri pregiudizi cognitivi, ovvero se fossimo perfettamente razionali. Su questo punto, particolarmente illuminanti sono le critiche di Sugden e il dibattito con Sunstein. Cfr. R. Sugden, *Do People Really Want to Be Nudged Towards Healthy Lifestyles?*, «International Review of Economics» 64 (2017), pp. 113-123; Id., *“Better Off, as Judged by Themselves”: a Reply to Cass Sunstein*, «International Review of Economics» 65 (2018), pp. 9-13; C. R. Sunstein, *“Better Off, as Judged by Themselves”: a Comment on Evaluating Nudges*, «International Review of Economics» 65 (2018), pp. 1-8.

<sup>7</sup> W. James, *Pragmatism*, in F. Bowers-I. K. Skrupskelis (eds.), *The Works of William James*, vol. I, Harvard University Press, Cambridge et al. 1975 (ed. or. 1907) (trad. it. di S. Franzese, *Il pragmatismo*, Nino Aragno, Torino 2007, pp. 9-10). Cfr. anche Id., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, in *The Works of William James*, vol. VI,

tanto la costruzione di teorie scientifiche quanto le riflessioni su tali teorie siano fortemente condizionate da un intreccio di aspetti valoriali e fattuali dai quali non è possibile prescindere.

## 2. *Economia e ideologia. Su Economic Philosophy di Joan Robinson*

A partire dall'assunto di base che l'economia è scienza sociale prima che econometrica, Robinson poneva una questione di merito sulla "scientificità" dei presupposti implicitamente assunti nelle teorie classiche e neoclassiche dell'economia:

Siamo costretti in un circolo vizioso, nel tentativo di trovare le radici delle nostre credenze. Nel complesso di nozioni e sentimenti [*feelings*] che vanno a costituire un'ideologia, quelli che riguardano la vita economica hanno una larga parte, e l'economia in sé stessa (come materia di insegnamento nelle università e nei corsi popolari e quale risulta dagli articoli di fondo dei giornali) è sempre stata, in parte veicolo dell'ideologia corrente di ogni periodo, in parte un metodo di ricerca scientifica<sup>8</sup>.

Con queste parole, Robinson introduceva la sua indagine critica attorno ai concetti e ai presupposti meta-economici, così come ai modelli teorici classici e neo-classici che su tali concetti e presupposti si basavano. Attraverso un ritorno all'approccio filosofico all'origine della teoria economica, Robinson gettava così le basi per quella che lei stessa definiva una *filosofia economica*.

A tal riguardo, ed entrando nel merito della sua opera, ispirandosi al criterio di falsificazione delle proposizioni scientifiche di Karl Popper<sup>9</sup>, Robinson si poneva lo scopo di indagare il rapporto problematico tra le proposizioni «suscettibili di essere dimostrate false

---

Harvard University Press, Cambridge *et al.* 1979 (ed. or. 1897) (trad. it. di G. Principato, *La volontà di credere*, Milano Messina 1946, pp. 26-27: «Evidentemente, dunque, la nostra natura non intellettuale influenza le nostre convinzioni. Ci sono tendenze e volizioni passionali che precorrono, altre che seguono la fede [...]. La situazione è dunque tutt'altro che semplice; e pure la conoscenza e la pura logica, checché possano teoricamente, non sono in realtà le sole produttrici delle nostre credenze»).

<sup>8</sup> Per una introduzione al pensiero di Robinson, cfr. G. C. Harcourt-P. Kerr, *Joan Robinson*, Palgrave MacMillan, Hampshire-New York 2009.

<sup>9</sup> Cfr. K. Popper, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, trad. it. di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1998 (ed. or. 1935).



dall'evidenza»<sup>10</sup> e le proposizioni metafisiche, che definiva "ideologiche" per la loro non verificabilità e la circolarità del ragionamento alla loro base<sup>11</sup>. L'attribuzione dell'aggettivo, particolarmente denso e problematico, "ideologico" alle proposizioni metafisiche derivava molto probabilmente a Robinson da tre ordini di fonti<sup>12</sup>. Su un piano più generale di "atmosfera" geografica, l'influenza proveniva da un *background* culturale empirista di matrice baconiana – gli *idola* indicati da Francis Bacon nel *Novum Organum* (1620) erano pregiudizi di cui ci si doveva liberare per ottenere la conoscenza della natura. Tale *background* empirista attraversa l'intera opera di Robinson, come vedremo a breve. Se guardiamo alla formazione e attitudine temperamentale dell'autrice, invece, il riferimento sembra essere di matrice marxiano-engelsiana: Robinson aveva infatti criticamente approfondito l'economia marxiana, anche e soprattutto grazie al confronto con Maurice Dobb<sup>13</sup>. La fonte più diretta dell'economista cantabrigense, però, sembra essere Joseph Schumpeter, il quale aveva utilizzato il termine "ideologia" nel 1948 all'*American Economic Association* nel suo discorso presidenziale dal titolo paradigmatico *Science and Ideology*. Schumpeter aveva in quell'occasione denunciato l'economia scien-

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 35, trad. it. modificata.

<sup>11</sup> Per una ricognizione sulla storia del concetto di ideologia rinviamo al ricco contributo di R. Finelli, *Fortuna e sfortuna dell'ideologia: una breve storia (parte prima)*, «Consecutio Rerum» 10/2 (2010), pp. 21-47. Particolarmente ricco di contributi sul tema è l'intero numero monografico della medesima rivista dedicato all'ideologia.

<sup>12</sup> Il termine non era nuovo in ambito di economia neoclassica. Vilfredo Pareto considerava l'ideologia come un pensiero fondato sul sentimento e sulla fede, e quindi falso, contrapposto al pensiero scientifico, fondato sull'osservazione e sul ragionamento. Per quanto falsa, Pareto però non giudicava l'ideologia in modo del tutto negativo, al contrario la considerava valutabile tanto oggettivamente quanto soggettivamente, ovvero nella sua capacità persuasiva e nell'utilità sociale che riveste per chi la produce e l'accetta. Cfr. V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, Barbera, Firenze 1916.

<sup>13</sup> Sulla ricezione critica di Marx da parte di Robinson rimandiamo a J. Robinson, *An Essay on Marxian Economics*, Macmillan, London 1942 (1966<sup>2</sup>) (trad. it. di M. C. Marcuzzo, *Saggi su Marx e il marxismo*, Il Saggiatore, Milano 1981). Sull'interpretazione di Robinson della teoria economica di Marx, oltre che a G. C. Harcourt-P. Kerr, *op. cit.*, spec. pp. 33-56, rimandiamo a P. Kerr, *Joan Robinson and Maurice Dobb on Marx*, «Contributions to Political Economy» 26/1 (2007), pp. 71-92; F. Baragar, *Joan Robinson on Marx*, «Review of Political Economy» 15/4 (2003), pp. 467-482; E. M. S. Namboodiripad, *On Joan Robinson's Criticism of Marx*, «Social Scientist» 1/11 (1973), pp. 18-31.

tifica di essere condizionata da «ideological bias»<sup>14</sup>. Egli riteneva infatti che fosse possibile distinguere la prestazione scientifica dai giudizi di valore che, per quanto legittimi su piani di discorso etico e politico, nel momento in cui entrano in conflitto con la scienza diventano pregiudizi ideologici che condizionano l'auspicabile oggettività della ricerca. Denunciava quindi le ideologie di essere «not simply lies» ma «affermazioni veritiere su ciò che l'uomo pensa di vedere»<sup>15</sup>. Ideologico è cioè tutto ciò che contribuisce alla “precomprensione”, vale a dire l'insieme di pregiudizi, assunzioni implicite, influenze sociali e culturali che orientano e predeterminano la percezione e l'atteggiamento conoscitivo umano nei confronti della realtà. Purtroppo, la stessa costruzione di un modello economico, riteneva Schumpeter, non poteva prescindere da questa precomprensione di natura psicologica, sociale, etica, assunta inizialmente senza alcuna problematizzazione del suo valore veritativo.

Sulla scorta di Schumpeter, Robinson riteneva che solo una disciplina dotata di strumenti concettuali impiegati per costruire teorie con ambizioni esplicative, di un corpo di analisi centrale e di tecniche formali storiche e senza contenuto ideologico potesse fornire una crescente formalizzazione dell'economia e quindi una sua crescente scientificità<sup>16</sup>. Ciò che si contrapponeva a tale idea di scienza economica come scienza neutrale era però proprio il fatto che le varie teorie si basassero su proposizioni metafisiche non verificabili<sup>17</sup>. D'altronde, così come Schumpeter aveva ammesso che non fosse possibile liberarsi di tali precomprensioni – «l'atto cognitivo prescientifico che è la fonte delle nostre ideologie è anche il prerequisite del nostro lavoro scientifico. Nessuna nuova partenza in nessuna scienza è possibile

<sup>14</sup> J. A. Schumpeter, *Science and Ideology*, «The American Economic Review» 39/2 (1949), pp. 346-359, p. 349.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Maurice Dobb non condivideva affatto la posizione della collega di Cambridge e di Schumpeter, sostenendo invece che l'analisi teorica in economia debba necessariamente raccontare una storia causale, ovvero sia abbia un argomento da sostenere. Cfr. M. Dobb, *Theories of Value and Distribution Since Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.

<sup>17</sup> L'esempio che Robinson porta è la proposizione “Tutti gli uomini sono uguali”. Questa proposizione non significa nulla se non si considera l'uguaglianza rispetto a qualcosa. Se infatti non si contestualizza la proposizione all'interno di un discorso, la nozione di uguaglianza può essere riferita solo a se stessa, per cui l'affermazione “Tutti gli uomini sono uguali” significa che «Ogni uomo è ugualmente uguale» (J. Robinson, *Economic Philosophy*, cit., p. 8; trad. it. p. 35).

senza di esso»<sup>18</sup> – per quanto Robinson negasse il valore empirico alle affermazioni metafisiche, ella affermava che esse esprimono dei *feelings*, dei «sentimenti» che guidano la nostra condotta e che possono offrire un terreno da cui far scaturire certe ipotesi scientifiche<sup>19</sup>. In questo senso, per quanto le proposizioni metafisiche non riguardino materie di “fatto”, esse sono essenziali alla possibilità di istituire nuove ipotesi scientifiche.

Se da un lato, dunque, Robinson cercava di evidenziare la necessità di una scienza economica meno contaminata da presupposti nebulosi e vaghi quali possono essere le credenze, le attitudini psicologiche, la contaminazione culturale e sociale, dall’altro lato non poteva negare il necessario contributo di questi aspetti alla formazione di una scienza che, proprio perché legata all’agire quotidiano, alle dinamiche sociali e comportamentali degli agenti coinvolti, non poteva pretendere la neutralità ideale a cui l’idea di una scienza “pura” porta con sé. E in fondo la sua posizione rientrava a sua volta all’interno del solco tracciato dall’empirismo inglese in cui Robinson sembra muoversi con naturalezza. Lo stesso Popper, a cui a più riprese Robinson fa riferimento nel suo lavoro, sosteneva il ruolo fondamentale che l’elemento meta-razionale legato alla fede e alla fiducia dello scienziato gioca nel processo di ricerca:

guardando alla questione dal punto di vista psicologico, sono propenso a ritenere che la scoperta scientifica è impossibile senza la *fede* in idee che hanno una natura puramente speculativa, e che talvolta sono addirittura piuttosto nebulose; fede, questa, che è completamente priva di garanzie dal punto di vista della scienza e che, pertanto, entro questi limiti è “metafisica”<sup>20</sup>.

Popper parla di scoperta scientifica, ma quanto sostiene vale anche per la costruzione di una teoria e a maggior ragione di una teoria che si inserisce nell’alveo delle scienze sociali. Le idee metafisiche alla loro base non sono giustificabili razionalmente, poiché si radi-

---

<sup>18</sup> J. A. Schumpeter, *op. cit.*, p. 359 (trad. mia).

<sup>19</sup> Il termine *feeling*, utilizzato qui dalla Robinson, è un termine difficilmente traducibile. Riconducibile anch’esso alla tradizione empirista britannica nella quale Robinson si inserisce, il *feeling* viene comunemente inteso come “idea” presa nel vecchio e ampio significato attribuitole da Locke, oppure come “pensiero” percepito.

<sup>20</sup> K. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, cit., p. 19. Cfr. anche A. Artosi-R. Festa (eds.), *Popper: Poscritto alla “Logica della scoperta scientifica”, Vol. I: Il realismo e lo scopo della scienza*, trad. it. di M. Benzi-S. Mancini, Il Saggiatore, Milano 1994, pp. 211-231.

cano nella dimensione morale dell'essere umano. In altre parole, fin dall'inizio la costruzione teorica coinvolge una scelta legata in qualche modo a una visione del mondo, una *Weltanschauung* che ne determina la precomprensione o, se si vuole ricorrere alla terminologia di Robinson, una ideologia e un progetto. La teorizzazione si rivela già appartenente a una pre-determinazione, una selezione degli elementi che condiziona la nostra ricerca. Tale precomprensione è una conoscenza "tacita" che va a comporre la dimensione implicita della conoscenza, quella che Michael Polanyi ha indicato come «personal knowledge»: una conoscenza inespresa, sottostante all'avanzare della conoscenza, che «ci impegna, appassionatamente e ben oltre la nostra comprensione» e di cui non possiamo liberarci nemmeno «disponendo di criteri oggettivi di verifica – o falsificazione, o testabilità, o qualsiasi altra cosa», giacché «viviamo in essa come fosse la nostra stessa pelle»<sup>21</sup>. Ciò comporta il coinvolgimento di una struttura di credenze in cui lo scienziato si muove non come un osservatore distaccato della realtà, ma come un suo interprete personale<sup>22</sup>. In questi termini la «conoscenza personale» si avvicina a ciò che Robinson (e Schumpeter) intende con ideologia, poiché essa non è soggettiva, costruendosi piuttosto all'interno di un contesto sociale e culturale di credenze, un *background* ereditario che costituisce la «struttura fiduciaria» alla base di tutta la nostra conoscenza<sup>23</sup>.

### 2.1. Sul rapporto tra fatti e valori

A tal riguardo, Robinson (così come Schumpeter) pone in luce una questione filosofica cruciale ampiamente dibattuta: il rapporto tra

<sup>21</sup> Cfr. M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, Routledge & Kegan Paul, London 1966, pp. 23-24. Cfr. anche Id., *Personal Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London 1958, spec. p. 64. La conoscenza «personale» non è né soggettiva né oggettiva, poiché riguarda gli aspetti della conoscenza che possono essere compresi non solo dal soggetto, ma allo stesso tempo, in quanto tali conoscenze sono in parte implicate nelle passioni individuali dello scienziato, esse non sono esclusivamente oggettive. Il ruolo che la dimensione personale gioca nel processo delle scoperte scientifiche dipende dal carattere persuasivo o euristico implicato.

<sup>22</sup> M. Polanyi, *Personal Knowledge*, cit., p. 301, trad. mia: «L'originalità comporta in modo del tutto particolare una intraprendenza personale ed è invariabilmente appassionata, a volte al limite dell'ossessività. Dal primo indizio di un problema nascosto e attraverso la ricerca fino alla sua soluzione, il processo di scoperta è guidato da una visione personale e sostenuto da una convinzione personale».

<sup>23</sup> Ivi, pp. 266-267.

la presunta oggettività dei fatti e il ruolo soggettivo dei valori nella costruzione delle teorie economiche e più in generale delle indagini scientifiche. Dando solo alcuni brevi cenni contestuali, la questione del rapporto tra oggettività scientifica e soggettività valoriale è un tema che prende le mosse dalla nota «legge di Hume» (*is-ought problem*), secondo la quale non si possono trarre logicamente enunciati prescrittivi (contenenti i predicati “deve” / “non deve”), da enunciati descrittivi (contenenti le copule “è” / “non è”), successivamente ripreso nella «fallacia naturalistica» dei *Principia Ethica* (1903) da George Edward Moore, secondo cui è necessario garantire un’autonomia dell’etica rispetto alle altre scienze poiché non è possibile ridurre il principio etico del bene a una proprietà naturale<sup>24</sup>. Parallelamente a Moore, il principio di distinzione tra etica e scienza ha guidato l’approccio positivista alla base della teoria economica neoclassica<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903 (trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1964). Per una lettura particolarmente illuminante della fallacia naturalistica di Moore in rapporto alla «legge di Hume» rimandiamo a G. Carcaterra, *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall’essere*, Giuffrè, Milano 1969.

<sup>25</sup> Un esempio paradigmatico, che però non viene preso a riferimento da Robinson, che lo nomina solo una volta nella sua opera, è Vilfredo Pareto, il quale intendeva l’economia come una scienza pura che si occupava esclusivamente del «*puro e nudo fatto*» della scelta dei singoli individui – V. Pareto, *Sunto di alcuni capitoli di un nuovo trattato di economia pura del prof. Pareto*, «Giornale degli Economisti», 20 (1900), pp. 216-235, p. 217. Nel suo *Corso di economia politica* (1896-1897), egli teorizzava una “scienza pura” dei fenomeni economici, limitando il *focus* dello studio economico alla semplice considerazione della realtà fattuale. Questo approccio, che si avvicinava al modello delle scienze naturali, voleva contribuire, attraverso la matematizzazione della disciplina economica, a quel processo di “liberazione” degli studi economici dalle questioni politiche. In questo senso centrale si rivela l’osservazione delle abitudini costanti di scelta degli individui alla base di comportamenti prevedibili. Il requisito affinché l’economia diventasse una scienza certa era la sostituzione della nozione di «scelta» a quella di «sensazione», pertanto la scienza economica risultava la *scienza dell’azione logica*, ovvero di quell’azione frutto di un ragionamento strumentale valido che parte da premesse certe. Cfr. Id., *Cours d’économie politique professé à l’Université de Lausanne* (1896-97), in Id., *Œuvres complètes. Vol. I*, Droz, Genève 1964 (trad. it. R. Fubini, *Corso di economia politica*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1942). Fra i numerosi contributi su Vilfredo Pareto, segnaliamo i tre volumi di F. Mornati, *Vilfredo Pareto: An Intellectual Biography*, Palgrave Macmillan, London 2018. Sul pensiero economico di Vilfredo Pareto, rimandiamo a L. Bruni-A. Montesano (eds.), *New Essays on Pareto’s Economic Theory*, Routledge, London-New York 2009. Cfr. inoltre A. de Pietri-Tonelli-G. H. Bousquet, *Vilfredo Pareto. Neoclassical Synthesis of Economics and Sociology*, Macmillan Press, London 1994; J. V. Femia-A. J. Marshall (eds.), *Vilfredo Pareto. Beyond Disciplinary*

e, negli anni Venti del Novecento, l'affermarsi del positivismo logico, che riteneva i giudizi di valore privi di contenuto oggettivo e in grado di esprimere al massimo uno stato soggettivo o, come sosteneva Alfred Ayer, una emozione<sup>26</sup>. Ora, sebbene tale visione intransigente sia diventata successivamente la “*received view*” per gran parte dei teorici marginalisti del Novecento<sup>27</sup>, essa ha d'altro canto subito duri colpi soprattutto in ambito filosofico, venendo messa fortemente in discussione. Riprendendo la ricostruzione fatta da Hilary Putnam, si può rintracciare la prima breccia nell'intransigenza granitica dei neopositivisti contro il riconoscimento della realtà non meramente soggettiva dei valori nella prospettiva elaborata da John Dewey nella sua *Theory of Evaluation*, scritta proprio come contributo all'*International Encyclopedia of Unified Science* ideata a partire dagli anni Trenta dai componenti del Circolo di Vienna, Otto Neurath e Rudolf Carnap, insieme al semiotico pragmatista Charles W. Morris. In questo lavoro, Dewey assumeva che le valutazioni alla base delle scelte da compiere da parte dell'individuo siano legate a *feeling* ed emozioni che rivelano l'aspetto soggettivo del processo valutativo, ma in quanto espresse dal linguaggio socialmente costituito presentano anche una componente pubblica e quindi oggettiva. Distinguendo poi tra *wishing* e *desire*, Dewey mostrava come il desiderio sia in realtà fondato su di una mancanza oggettiva che, chiamando in causa una finalità, mobilita le condizioni oggettive per raggiungerla<sup>28</sup>. Sulla scorta del pensiero di Dewey, Putnam ha potuto così sostenere che «il valore e la normatività permeano *tutta* l'esperienza», il che significa che «giudizi normativi sono essenziali alla pratica della scienza medesima»<sup>29</sup>.

---

*Boundaries*, Ashgate, Farnham-Burlington 2012. Va senz'altro segnalato il contributo essenziale di N. Bobbio, *Introduzione alla sociologia di Pareto*, «Giornale degli Economisti e Annali di Economia» 23/1-2 (1964), pp. 2-40.

<sup>26</sup> Cfr. A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, Victor Gollancz Ltd, London 1936.

<sup>27</sup> Cfr. B. J. Caldwell, *Beyond Positivism: Economic Methodology in the Twentieth Century*, Routledge, London-New York 1994.

<sup>28</sup> Per un'analisi dettagliata della *Theory of Valuation* di Dewey, cfr. M. Santarelli, *La vita interessata*, Quodlibet, Macerata 2019, cap. 4.

<sup>29</sup> H. Putnam, *The Collapse of Fact/Value Dichotomy. And Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge 2002, p. 30 (trad. it. di G. Pellegrino, *Fatto/valore. Fine di una dicotomia e altri saggi*, Fazi, Roma 2004, pp. 35-36). Cfr. anche Id., *La dicotomia fatto/valore e il futuro della filosofia*, in G. Marchetti (ed.), *La contingenza dei fatti e l'oggettività dei valori*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 39-57. Per una ricognizione sintetica ma esaustiva dei presupposti pragmatisti dell'argomentazione putnamiana sulla dicotomia fatto-valore, rimandiamo a M. Santarelli, *La filosofia sociale del*



Questa breccia, che sembra fare da sfondo alla prospettiva di Robinson (e Schumpeter)<sup>30</sup>, ha aperto alla possibilità, fuori e dentro l'economia, di una critica della distinzione tra piano fattuale e piano valoriale e dell'idea che i valori siano per definizione esclusi da ogni possibile controllo logico-razionale. Servendoci del linguaggio di Robinson, si potrebbe dire che la convinzione che sia possibile costruire una scienza economica sul modello della logica, della matematica e della fisica, in grado di porsi in modo "neutro" dinanzi ai fatti economici, si è rivelata essa stessa ideologica. Ciò ha portato a riabilitare il ruolo dei concetti morali da parte degli economisti ed evidenziare, in linea con Robinson e Schumpeter, come il preteso fondamento logico delle teorie economiche sia dipendente da idee prese a prestito dalla filosofia e in particolare dalla filosofia morale. Ne deriva che, nell'economia, fatti, teorie e valori sono intrecciati in modo complesso e non possono essere nettamente separati, ma ciò nonostante l'orientamento da parte di specifici valori di una certa indagine economica non implica necessariamente che essa debba rinunciare all'oggettività<sup>31</sup>.

---

*pragmatismo. Un'introduzione*, CLUEB, Bologna 2021, pp. 25-40. Vedi anche M. De Caro, *Fact - Value: Dissolving a Dichotomy*, in B. Centi, F. Fabbianelli, G. Iocco (eds.), *Philosophy of Value. The Historical Roots of Contemporary Debate: An Overview*, Walter de Gruyter, Berlin 2023 (forthcoming).

<sup>30</sup> Sulla ricezione critica di Schumpeter dei presupposti del positivismo logico, rimandiamo a Y. Shionoya, *The Soul of the German Historical School. Methodological Essays on Schmoller, Weber, and Schumpeter*, Springer Science, Boston 2005, spec. cap. 8.

<sup>31</sup> Putnam ha analizzato, proprio riguardo allo stretto intreccio tra fatti e valori, la teoria di Amartya Sen, sviluppata a partire dal contesto economico di Cambridge in cui il Nobel per l'economia si è formato e del quale la stessa Robinson è stata docente e *supervisor*. La teoria di Sen pone infatti esplicitamente al centro della valutazione del benessere delle persone le implicazioni morali dei modelli formali classici. Lo stesso Sen ha in realtà confessato che Robinson non aveva mai appoggiato la sua attenzione per l'economia del benessere, attenzione che sarebbe stata successivamente all'origine tanto della critica al welfarismo e all'utilitarismo quanto, nella sua *pars construens*, all'elaborazione del *Capability Approach*. Sul periodo di Sen a Cambridge e il suo rapporto con Robinson e con gli altri economisti di Cambridge (Dobb e Sraffa in particolare), cfr. A. Klamer, *A Conversation with Amartya Sen*, «The Journal of Economic Perspectives» 3/1 (1989), pp. 135-150. Sulla critica di Sen all'utilitarismo e al welfarismo, cfr. A. K. Sen, *Personal Utilities and Public Judgements: or What's Wrong with Welfare Economics?*, «The Economic Journal» 89 (1979), pp. 537-558. Sull'inestricabile intreccio tra etica ed economia e sul ruolo che i valori rivestono e devono rivestire nella formazione delle teorie economiche, cfr.

Di questa tendenza verso il superamento della dicotomia fatti/valori è esemplare l'atteggiamento ambivalente di Robinson, la quale cerca di sostenere la possibilità di una scienza economica "neutrale", mantenendo salda la chiara distinzione tra il sistema di principi etici e il sistema di leggi scientifiche, sebbene non possa che farlo in modo parziale, ovvero come capacità di razionalizzare e costruire modelli che si basano su tecniche di analisi. Da un lato, Robinson afferma, vi sono i sistemi etici, che non sono razionalizzabili fino in fondo:

Il sistema etico radicato in ognuno di noi dalla nostra educazione (anche un ribelle subisce l'influenza di ciò cui si ribella) non è stato derivato da ogni principio razionale; quelli che ce l'hanno trasmesso raramente sono stati capaci di darne una qualsiasi spiegazione razionale, o anche di formularlo tutto esplicitamente. Essi hanno passato in nostre mani ciò che la società aveva loro insegnato, allo stesso modo in cui ci hanno trasmesso il linguaggio che avevano imparato a parlare<sup>32</sup>.

Dall'altro lato, vi sono i sistemi economici di cui, se presi nella loro specificità, è possibile descrivere «in maniera oggettiva» i particolari lineamenti tecnici del loro *modus operandi*. Ciò nonostante, non è possibile descriverli nella loro totalità in quanto sistemi, giacché in questo caso subentrano necessariamente giudizi che scaturiscono da «preconcetti etici che hanno impegnato la nostra visione della vita e sono in qualche modo stampati nel nostro cervello»<sup>33</sup>. E ciò è particolarmente evidente nei tentativi di applicare il metodo

---

Id., *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell, Oxford 1987 (trad. it. di S. Maddaloni, *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006); Id., *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, Oxford 1992 (trad. it. di A. Balestrino, *La disuguaglianza. Un riesame critico*, il Mulino, Bologna 2010); Id., *Development as Freedom*, Alfred A. Knopf, New York 2000 (trad. it. di G. Rigamonti, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano 2020); Id. *The Idea of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2009 (trad. it. di L. Vanni, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010). Sulla contaminazione reciproca tra Sen e Putnam, cfr. V. Walsh, *Sen After Putnam*, «Review of Political Economy» 15/3 (2003), pp. 315-394. Per una ricognizione dell'opera di Amartya Sen alla luce dei presupposti pragmatisti, rimandiamo a G. Baggio, *Sen and Mead on Identity, Agency, and Economic Behavior*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy» 11/1 (2017), pp. 1-23. Cfr. inoltre i saggi di Putnam, Walsh, Sen, Nussbaum e Gram in H. Putnam-V. Walsh (eds.), *The End of Value-Free Economics*, Routledge, London 2011.

<sup>32</sup> J. Robinson, *op. cit.*, p. 17 (trad. it., p. 47).

<sup>33</sup> Ivi, p. 19 (trad. it., p. 50).



scientifico nelle scienze sociali quali l'economia, poiché non vi sono criteri istituiti per smantellare le ideologie che hanno contribuito alla costruzione delle ipotesi alla base delle varie teorie: «Senza la possibilità di esperimento controllato, siamo costretti a riferirci ad una interpretazione dei fatti, e ogni interpretazione richiede un giudizio [...]. E poiché l'individuo è necessariamente imbevuto di sentimenti morali, il giudizio è "colorato" dal pregiudizio»<sup>34</sup>. Così, anche le controversie economiche sono influenzate da elementi personali che contribuiscono al già deficitario metodo sperimentale: «Posto che la caratteristica della ideologia che domina la società contemporanea è l'estrema confusione, capire significa solo metterne in luce le contraddizioni»<sup>35</sup>.

L'unica via possibile, quindi, secondo Robinson, è quella di un lavoro di riconoscimento e un'analisi dei concetti metafisici alla base delle teorie economiche. Sebbene, infatti, non sia possibile la depurazione dell'ideologia dalla scienza economica, dato che essa rientra nella visione preanalitica e negli strumenti analitici, così come nelle politiche economiche, un suo riconoscimento può aiutare a renderla meno influente nel processo di ricerca scientifica e chiarire il percorso per quella auspicabile neutralità alla quale Robinson tende<sup>36</sup>.

## 2.2. Una visione critica dell'economia utilitarista

È interessante notare come la speranza in una neutralità della ricerca scientifica accompagnata dalla difficoltà di ammettere la possibilità di una oggettività della scienza economica porti Robinson ad assimilare l'ideologia a un modello di comportamento appreso proprio per l'appartenenza a un sistema di sentimenti comuni che negli animali è fornito dall'istinto. Il comportamento umano, afferma, è altamente plasmabile: esso si basa su una struttura di conoscenze apprese e può assumere forme diverse a seconda dei modelli culturali di riferimento<sup>37</sup>. Anche qui, ancora una volta, gli assunti impliciti di Robinson sono di matrice empirista. In particolare, si possono rintracciare da un lato, l'hobbesiano *homo homini lupus* («Posto che gli

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 26 (trad. it., p. 59).

<sup>35</sup> Ivi, p. 28 (trad. it., p. 62).

<sup>36</sup> Cfr. anche J. A. Schumpeter, *op. cit.*, p. 354: «ovunque l'ideologia si perde in fraseologia e per il resto si ritira davanti alla ricerca scientifica» (trad. mia).

<sup>37</sup> J. Robinson, *op. cit.*, pp. 9 ss. (trad. it., pp. 37 ss.).

impulsi egoistici sono più forti di quelli altruistici, i diritti degli altri hanno dovuto esserci imposti»<sup>38</sup>); dall'altro, la humeana e smithiana «simpatia», ovvero quella disposizione a condividere sentimenti, a partecipare alla vita emotiva degli altri e a formare regole generali da perseguire che compensa gli impulsi egoistici<sup>39</sup>. In linea con l'idea di Smith della simpatia come il sentire comune frutto di un processo di apprendimento dall'esperienza dei modi per approvare o disapprovare le opinioni degli altri, così come le proprie<sup>40</sup>, Robinson afferma che il senso morale si sviluppa all'interno di un certo contesto sociale, grazie a un apparato emozionale alla sua base che permette di evidenziare quello che si potrebbe indicare come un carattere sociale degli istinti. In breve, basandosi su una grossolana teoria della genesi della coscienza sociale, Robinson ritiene sia possibile forgiare il senso morale delle persone grazie a una disposizione innata che deriva dalla prospettiva evuzionista, in linea con la tradizione darwiniana che dalla distinzione quantitativa anziché qualitativa tra istinto animale e ragione umana di origine humeana prende i propri passi<sup>41</sup>. Ed è su questa base che l'economista cantabrigense sostiene una visione dei sentimenti morali come frutto di una predisposizione naturale<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Ivi, p. II (trad. it. p. 38).

<sup>39</sup> Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford 1896 (ed. or. 1739) (trad. it. di P. Guglielmoni, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano 2016), libro II, parte II, sez. V. Per un approfondimento della natura della simpatia in Smith, rimandiamo a M. Santarelli, *Possiamo fare a meno del concetto di valore? Interesse, self-interest, e disinteresse*, *supra*, pp. 237-258.

<sup>40</sup> Cfr. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by D. D. Raphael-A. L. Macfie, Oxford University Press, Oxford 1976 (ed. or. 1759) (trad. it. di S. Di Pietro, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano 2014, parte I, sez. I, cap. 1, § 10; parte I, sez. I, cap. 3, §§ 3-4; parte III, sez. I, §§ 4-5. Un interessante approfondimento delle dimensioni cognitive e affettive della nozione di simpatia di Smith è elaborata in E. Bréban, *An Investigation into the Smithian System of Sympathy: from Cognition to Emotion*, «The Adam Smith Review» 10 (2017), pp. 22-40. Per un'analisi del ruolo che il sentimento di simpatia riveste nella teoria dei sentimenti morali di Smith, cfr. D. Marshall, *Adam Smith and the Theatricality of Moral Sentiments*, «Critical Inquiry» 10 (1984), pp. 492-611; Id., *The Figure of Theater: Shaftesbury, Defoe, Adam Smith, and George Eliot*, Columbia University Press, New York 1986; R. Sugden, *Beyond Sympathy and Empathy: Adam Smith's Concept of Fellow-Feeling*, «Economics and Philosophy» 18/1 (2002), pp. 63-87. Su una ricognizione e ricostruzione storico-teoretica della nozione di simpatia, si veda E. Lecaldano, *Simpatia*, Raffaello Cortina, Milano 2013.

<sup>41</sup> Cfr. D. Hume, *op. cit.*, libro I, parte III, sez. XVI: «A una corretta considerazione, la ragione non è altro che un istinto meraviglioso e intelligibile della nostra anima».

<sup>42</sup> Cfr. J. Robinson, *op. cit.*, p. 16 (trad. it., p. 45).

Ammettendo dunque che l'economia sia stata fortemente influenzata da tali sentimenti morali, lottando per tutta la sua storia «per sfuggire al sentimento e conquistarsi la posizione di scienza», essa è però rimasta schiava di tale sentimento, rimanendo pur sempre «un ramo della teologia»<sup>43</sup>.

In questo schizzo in cui si intravedono varie linee di contaminazione, Robinson abbozza un percorso di storia critica della scienza economica in quattro tappe: la nascita dell'economia classica, l'affermarsi della teoria marginalista, l'avvento della rivoluzione keynesiana e l'attenzione crescente nel secondo dopoguerra per la questione dello sviluppo e del sottosviluppo<sup>44</sup>. Lasciando da parte un'analisi dell'intero percorso tracciato di Robinson, accenno solo alcune riflessioni prendendo spunto dalla seconda tappa, in cui più evidente è l'idiosincrasia tra la volontà dell'economia di emanciparsi dalle sue origini filosofiche a favore di una modellizzazione matematica e l'incapacità di liberarsi dei presupposti psicologici da cui essa si muove. Se, infatti, la prima tappa riconduce le origini dell'economia classica al tentativo di Adam Smith, David Ricardo e Karl Marx di elaborare una scienza autonoma dalla morale ma a questa complementare<sup>45</sup>, ponendo al centro della riflessione economica un con-

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 25 (trad. it., p. 57). L'idea che la scienza economica sia il frutto dell'applicazione alle dinamiche umane del principio teologico, e teleologico, della natura è una tesi condivisa, in particolare nell'interpretazione dell'economia politica di Smith. Fra i vari contributi rimandiamo a titolo di esempio a S. Cremaschi, *Teodicea Social de Adam Smith*, «Empresa y Humanismo» 13 (2010), spec. pp. 346-48; Id., *Legge di natura e scienza economica*, «Quaderni Storici» 35/3 (2000), pp. 697-730, spec. pp. 709-713; L. Hill, *The Hidden Theology of Adam Smith*, «The European Journal of the History of Economic Thought» 8/1 (2001), pp. 1-29. Il contributo di Hill è stato contestato da J. Alvey, *The Hidden Theology of Adam Smith: A Belated Reply to Hill*, «The European Journal of the History of Economic Thought» 11/4 (2004), pp. 623-628. Cfr. anche, il più recente contributo sul tema di C. van der Kooij-J. Ballor, *Providence, Divine Power and the 'Invisible Hand' in Adam Smith*, «Journal of Economics, Theology and Religion» 1/1 (2021), pp. 25-44. Nell'articolo della Hill è inoltre possibile trovare una ricognizione di interpreti di Smith che invece rintracciano nelle sue teorie l'espressione di una visione sociologica secolarizzata.

<sup>44</sup> Per una ricostruzione della crescente importanza del concetto di "sviluppo" nelle teorie economiche del secondo dopoguerra, cfr. a H. W. Arndt, *Economic Development. The History of an Idea*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1987 (trad. it. di G. Panzieri, *Lo sviluppo economico. Storia di un'idea*, Bologna, il Mulino 1990).

<sup>45</sup> Nel 1848, John Stuart Mill affermava nel suo *Principles of Political Economy* che l'economia si distingueva in quanto scienza morale e sociale dalle scienze fisiche

cetto come quello di “valore” che, afferma Robinson, non ha «alcun contenuto operativo», mostrandosi nient’altro «che un nome»<sup>46</sup>, la seconda tappa si sviluppa come tentativo di risolvere il problema del valore attraverso le teorie marginaliste e l’affermarsi del concetto di utilità. A questo spostamento si connette l’attenzione crescente per la soddisfazione dell’agente economico, sulla scia della teoria edonista humeana e utilitarista benthamiana, e il processo di emancipazione dell’economia dalle origini filosofiche con il ricorso alle scienze naturali<sup>47</sup>, in particolare attraverso un processo di matematizzazione delle dinamiche economiche e il riferimento alle cause psicofisiche del desiderio<sup>48</sup>. Di questo nuovo corso esemplari sono le teorie degli utilitaristi marginalisti Francis Edgeworth (1881), Stanley Jevons (1888) e Alfred Marshall (1890)<sup>49</sup>. In linea con la fisiologia del tempo e la allora recente psicofisica, infatti, Edgeworth e Jevons tentano di applicare il

---

poiché essa si occupava delle cause di «*natura morale e psicologica*, dipendenti a loro volta dalle istituzioni e dalle relazioni sociali, o dai principi della natura umana» delle condizioni economiche delle nazioni, mentre le seconde avevano per oggetto le cause connesse alla conoscenza dei fenomeni naturali e delle tecniche per sfruttarli. Cfr. J. S. Mill, *Principles of Political Economy. With Some of Their Applications to Social Philosophy*, Parker, Son, and Bourn, West Stran 1862<sup>5</sup>, p. 25 (trad. it. di B. Fontana, *Principi di economia politica*, UTET, Torino 2006, p. 108, corsivo aggiunto).

<sup>46</sup> O come scrisse Piero Sraffa, «uno strumento pedagogico che [...] ha scopi esclusivamente formativi della mente» (P. Sraffa, *Le leggi della produttività in regime di concorrenza*, in Id., *Saggi*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 67-68). Per un’analisi di questi autori, cfr. M. Dobb, *Theories of Values*, cit., e, in ambito italiano, il recente e particolarmente istruttivo R. Bellofiore, *Smith Ricardo Marx Sraffa. Il lavoro nella riflessione economico-politica*, Rosenberg & Sellier, Torino 2020.

<sup>47</sup> Si pensi ad esempio al *Natural Elements of Political Economy* di Richard Jennings, il quale promuoveva, sulla scia del calcolo edonico di Bentham, una idea di economia come scienza che, astenendosi dall’occuparsi di quei «sentieri più elevati della condotta umana che sono guidati dalla morale e dalla religione», esaminasse esclusivamente le motivazioni umane derivate, in modo più o meno diretto, dall’attrazione del piacere e dalla repulsione del dolore, aspetti suscettibili di essere rintracciati in modo comparato anche negli animali inferiori (R. Jennings, *Natural Elements of Political Economy*, Longman, Brown, Green, and Longmans, London 1855, pp. 45-46). Cfr. anche M. Schabas, *The Natural Origins of Economics*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2005, spec. p. 5.

<sup>48</sup> Sul ruolo che la psicofisiologia ha giocato nella costruzione delle teorie economiche, cfr. L. Bruni-R. Sugden, *The Road Not Taken: How Psychology Was Removed from Economics, and How It Might Be Brought Back*, «The Economic Journal» 117 (2007), pp. 146-173.

<sup>49</sup> Oltre a Vilfredo Pareto (1896-1897) che, come già notato (*supra*, n. 25), Robinson non prende in considerazione.

calcolo differenziale alle nozioni di “ricchezza”, “utilità” e “valore”. In particolare, Edgworth fa esplicito riferimento a Fechner e Wundt per supportare l’ipotesi della misurabilità dei piaceri e formula una «law of accomodation» simile al concetto di «adattamento edonico», secondo cui il tasso di incremento del piacere decresce con l’aumentare dei suoi mezzi<sup>50</sup>, mentre Jevons afferma che l’economista debba occuparsi degli «effetti quantitativi delle sensazioni», stimando «il loro importo equivalente»: allo stesso modo in cui è possibile misurare «la gravità per mezzo dei suoi effetti nel movimento di un pendolo, allo stesso modo possiamo stimare l’equità o disparità della sensazione attraverso le decisioni della mente umana»<sup>51</sup>. Per quanto entrambi siano consapevoli della difficoltà non solo di misurare ma anche solo di concepire una unità di piacere o dolore, ciò non preclude loro la possibilità di indicare l’utilità con il prezzo che l’agente è disposto a spendere per soddisfare un proprio desiderio.

È proprio l’associazione problematica tra il concetto di utilità e un concetto particolarmente oscuro come quello di desiderio che rende la teoria neoclassica di Marshall l’obiettivo polemico di Robinson. In linea con l’approccio edonista dei suoi predecessori Edgworth e Jevons<sup>52</sup>, infatti, Marshall costruisce una teoria economica che si basa proprio sulla valutazione «di quei desideri, aspirazioni e affetti della natura umana, le cui manifestazioni appaiono come incentivi all’azione in una forma per cui la forza o la quantità degli incentivi può essere stimata e misurata con una certa accuratezza; e che perciò sono in un certo grado disponibili a essere trattati dalla macchina scientifica»<sup>53</sup>. Marshall ritiene quindi necessario evidenziare che «l’economista non dichiara di misurare ogni affezione della mente in se stessa, o direttamente; ma solo indirettamente attraverso il suo effetto», vale a dire la somma di denaro che l’individuo sarà disposto a pagare «per la realizzazione o soddisfazione del suo desiderio»<sup>54</sup>. L’identificazione della somma sborsata quantifica così la motivazione o il desiderio di soddisfazione e realizzazione del desiderio. L’attenzione per la forza dei motivi, paragonabile per analogia all’in-

---

<sup>50</sup> Cfr. F. Edgworth, *Mathematical Psychics*, Kelley, New York 1967 (ed. or. 1881).

<sup>51</sup> W. S. Jevons, *The Theory of Political Economy*, MacMillan, London-New York 1888, pp. 11-12.

<sup>52</sup> Cfr. J. Robinson, *op. cit.*, pp. 65-66 (trad. it., pp. 112-114).

<sup>53</sup> A. Marshall, *The Principles of Economics*, Prometheus Books, Amherst-New York 1997 (ed. or. 1890), libro 2, cap. 2, § I, trad. it. mia.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

tensità di una sensazione in psicofisica, e la loro identificazione con ciò che è osservabile esternamente, il prezzo nell'uno caso e la misurazione fisica della causa nell'altro, rappresentano un ulteriore spostamento da un'economia della sensazione a un'economia della scelta e una più chiara declinazione da una economia delle sensazioni a una economia logico-matematica. Non sono infatti i motivi a poter essere misurati ma piuttosto essi vengono dedotti dal presunto effetto, vale a dire «il prezzo che una persona sarà disposta a pagare per la realizzazione o la soddisfazione del suo desiderio»<sup>55</sup>.

Ora, come nota Robinson, il fatto che l'idea di appagamento del desiderio non esca dalla teoria fa fallire il tentativo dell'economia di emanciparsi dalla filosofia poiché la stessa utilità assume un valore morale esplicito: «L'*utilità* è una Buona Cosa: il fine e l'oggetto della vita economica sono di produrne quanta è possibile»<sup>56</sup>. Il "desiderare" viene utilizzato tanto da Marshall quanto da coloro che da lui prendono le mosse come una nozione chiave per comprendere il comportamento e le scelte, e nemmeno la sostituzione dell'utilità con la "preferenza" proposta da Samuelson e Little negli anni Trenta e Quaranta del Novecento risolve il problema. La loro teoria della «preferenza rivelata», infatti, che rappresenta un ulteriore passo verso un approccio in terza persona alla condotta degli agenti economici, cerca di costruire un modello esplicativo del comportamento di scelta attraverso una formalizzazione logico-matematica di misurazione delle preferenze, non riuscendo però a togliersi dall'impasse di un concetto che in ultima istanza si rivela prettamente filosofico, facendo ricadere i suoi autori in quella che Austin ha indicato come una «scholastic view»<sup>57</sup>. Come scrive Robinson, il comportamento di mercato non è

<sup>55</sup> Ivi, libro 3, cap. 3, § 1.

<sup>56</sup> J. Robinson, *op. cit.*, p. 49 (trad. it., p. 91).

<sup>57</sup> Cfr. J. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, London *et al.* 1962, p. 3. In particolare, la teoria pura di Samuelson e Little sul comportamento dei consumatori in termini di preferenze rivelate assume che gli individui rivelino una modalità costante di comportamento di consumo e riconduce la spiegazione del comportamento economico ad alcuni postulati, sostenendo che è possibile spiegare le preferenze individuali attraverso una mappa logica costruita in base all'osservazione delle scelte. Così Samuelson e Little intrecciano i postulati matematici agli assunti teorici del comportamentismo logico che sorge dal ventre del neopositivismo. Sulla teoria della preferenza rivelata, cfr. P. A. Samuelson, *A Note on the Pure Theory of Consumer's Behaviour*, «Economica» 5/17 (1938), pp. 61-71; Id., *A Note on the Pure Theory of Consumer's Behaviour: An Addendum*, «Economica» 5/19 (1938), pp. 353-54; Id., *Consumption Theory in Terms of Revealed Preference*, «Economica»

in grado di rivelare le preferenze, e questo non solo per un limite di ordine pratico, ma anche e soprattutto di ordine logico: la teoria non considera infatti il mutamento temporale del carattere e dei gusti dei soggetti concreti<sup>58</sup>.

D'altronde, sostiene Robinson, questi limiti sono il frutto di una tendenza ideologica di tutta la teoria dell'utilità a giustificare il liberismo economico, così come, potremmo aggiungere, l'individualismo e il *self-interest*. Proprio tale tendenza alla misurazione matematica delle grandezze non l'ha emancipata dalla *valutazione* morale edonista della massimizzazione del piacere, ha invece paradossalmente portato l'economia a liberarsi del *problema* morale della distribuzione sociale della ricchezza senza risolverlo, abbandonando ogni tendenza egualitaria che le critiche alla teoria classica del valore avevano messo in luce. Tale liberazione ha trovato la propria forza nella modellizzazione matematica, che ha portato anche a nascondere le differenze di produzione di valore tra capitale e lavoro dietro la loro eguaglianza numerica, per cui il capitale si mostra essere un fattore come tutti gli altri e il problema dell'accumulazione, centrale nelle teorie classiche, svanisce nell'omogeneizzazione quantitativa:

La preoccupazione inconscia che si nasconde dietro il sistema neoclassico è principalmente quella di elevare i profitti allo stesso livello di rispettabilità morale dei salari. Il lavoratore è valutato dal suo salario. Da cosa si valuta il capitalista? [...] Il capitale non era ormai più soprattutto una anticipazione di salari, resa necessaria dal fatto che il lavoratore non ha proprietà e non può mantenersi fino al momento in cui compariranno i frutti del suo lavoro. Il capitale è in qualche modo identificato col tempo di attesa e produce quell'extra-prodotto che è reso

---

15/60 (1948), pp. 243-253; I. M. D. Little, *A Reformulation of the Theory of Consumer's Behaviour*, «Oxford Economic Papers» 1 (1949), pp. 90-99. Per un approfondimento mi permetto di rimandare a G. Baggio, *The Concept of "Behavior" in Psychology, Epistemology, and Economics. Starting From G. H. Mead*, «Paradigmi» 3 (2016), pp. 119-133, spec. pp. 124-126.

<sup>58</sup> Cfr. J. Robinson, *op. cit.*, p. 50 (trad. it., p. 92). Su questo punto, qualche anno dopo Robinson, anche Sen ha criticato la teoria di Samuelson e Little, sostenendo che la loro teoria dà per scontato il fatto che i processi soggettivi di valutazione e scelta si basano su una discutibile riduzione dell'identità di causa (il processo) ed effetto (il comportamento) a una formula matematica, senza considerare che una rappresentazione numerica fornisce un'interpretazione univoca in termini di comportamento. La critica di Sen alla teoria di Samuelson e Little è in A. Sen, *Behaviour and the Concept of Preference*, «Economica» 40/59 (1973), pp. 241-259.



possibile da un più lungo periodo di gestazione. Poiché il capitale è produttivo, il capitalista ha diritto alla sua porzione. Poiché solo il ricco risparmia, la disuguaglianza è giustificata<sup>59</sup>.

È particolarmente significativo il linguaggio metaforico utilizzato da Robinson che palesa, nel suo riferimento alla dimensione inconscia, l'idea che dietro alle teorie scientifiche siano presenti elementi insondabili che hanno un ruolo essenziale nella costruzione dei modelli teorici stessi. In questo caso, l'espressione «preoccupazione inconscia» pone l'accento sull'elemento metateorico presente alla base dell'utilitarismo, ovvero la preoccupazione di legittimare su un piano epistemologico il carattere di produzione di plusvalore del capitale rispetto alla forza-lavoro, giustificando in ultima istanza, a livello di politiche economiche, disuguaglianze mascherate da rapporti numerici<sup>60</sup>.

### 3. *Le mappe e il territorio*

Ancora oggi, il limite della formalizzazione matematico-deduttiva dell'economia non è stato superato. Recentemente Tony Lawson e i suoi colleghi di Cambridge hanno evidenziato i punti critici di una economia accademica ancora dominata in modo significativo da una ortodossia la cui essenza è un'insistenza sui metodi di modellizzazione matematico-deduttivisti, nonostante tale ortodossia non si trovi in buona salute, e questo perché i metodi matematico-deduttivisti vengono applicati a condizioni per le quali non sono appropriati e ciò porta, paradossalmente, a impedire all'economia di realizzare il suo reale potenziale di scienza<sup>61</sup>. Gli strumenti rappresentazionali che

---

<sup>59</sup> Ivi, pp. 57-58 (trad. it., p. 103).

<sup>60</sup> Ci sono vari punti in cui Robinson ricorre alla psicologia popolare per spiegare la predilezione di una teoria economica rispetto a un'altra. Ad esempio, raccontando la ricezione estremamente critica della *Teoria Generale* di Keynes da parte dell'economista neoclassico marginalista Charles Pigou, Robinson afferma che tale iniziale rifiuto fornisce «un esempio perfetto di come i sentimenti personali possano costituire il fondamento di una difesa di vecchie idee contro le nuove» (ivi, p. 77; trad. it., p. 130).

<sup>61</sup> Cfr. T. Lawson, *Mathematical Formalism in Economics. What Really Is the Problem?*, in P. Arestis-M. Desai-S. Dow (eds.), *Methodology, Microeconomics and Keynes: Essays in Honour of Victoria Chick*. Vol. II, Routledge, London 2002; Id., *Ontology or Epistemology. Reply to McFarling*, in E. Fullbrook (ed.), *Ontology and Economics. Tony*



mirano a comprendere il mondo economico attraverso la costruzione di modelli quantitativi sono incapaci di rendere conto di fenomeni in divenire quali i mercati, le istituzioni, gli agenti umani e le sfere sociali di interazione che rivelano una complessità maggiore della mera interazione di scambio economico. D'altronde, la riduzione metodologica che tale modellizzazione opera riguardo ai fenomeni da osservare per poter formulare una conoscenza il più possibile unitaria rispetto alla realtà è soggetta, oltre che a valutazioni puramente teoriche, anche a criteri di selezione delle variabili non prettamente scientifici, come abbiamo visto. In questo senso, l'uso che viene fatto di nozioni filosofiche si rivela equivoca, poiché utilizza, semplificandole in maniera impropria, nozioni che presentano una problematicità semantico-concettuale particolarmente articolata. Di questo aspetto sembrano esserne consapevoli gli stessi economisti che preferiscono però mantenere questa incertezza semantica. Un'incertezza semantica che si accompagna, inoltre, all'adozione di criteri metodologici eterogenei e semplificanti che portano a risultati equivoci e a conclusioni spesso lontane dall'intento dichiarato<sup>62</sup>. Ricorrendo ancora una volta a Popper, potremmo affermare che qualsiasi mappa non è il territorio che rappresenta:

Immaginiamoci soltanto un uomo che disegni una mappa esatta della stanza in cui lavora. Facciamogli includere nel suo disegno pure la mappa che ha appena disegnato. È chiaro che questo compito – che comporta un numero infinito di mappe via via più piccole all'interno di ogni mappa – non potrà mai venir completato: ogni volta che egli aggiunge una nuova linea sulla mappa, egli crea un nuovo oggetto da disegnare. La mappa, che

---

*Lawson & His Critics*, Routledge, London 2009, pp. 248-249: «It is only the emphasis on mathematical-deductive reasoning that is found to be universal in mainstream economics, and it is this, with its presuppositions that the social world is everywhere closed and atomistic, which drives the theorising, including units of analysis»; Id., *Re-orienting Economics*, Routledge London 2003; Id., *Mathematical Modelling and Ideology in the Economics Academy: Competing Explanations of the Failings of the Modern Discipline?*, «Economic Thought» 1 (2012), pp. 3-22.

<sup>62</sup> Basti pensare alla confusione concettuale rintracciabile nella letteratura della recente "neuroeconomia", branca dell'economia comportamentale che si propone di studiare la correlazione tra comportamento dell'individuo e attivazione neurale. Ci permettiamo di rimandare per una ricognizione a G. Baggio, *Sympathy and Empathy: G. H. Mead and the Pragmatist Basis of (Neuro)Economics*, in R. Madzia-M. Jung (eds.), *Pragmatism and Embodied Cognitive Science*, De Gruyter, Berlin-New York 2016, pp. 183-208.

deve contenere la mappa di se stessa, non si può completare<sup>63</sup>.

Popper conclude, da questo esempio, che il mondo che conosciamo scientificamente è «indeterministico» poiché, per quante linee si possano introdurre nella mappa per determinare la realtà all'interno dell'infinita serie delle carte da disegnare, «la determinatezza delle linee vale soltanto se noi non consideriamo la *fallibilità* della conoscenza umana»<sup>64</sup>. Ne deriva che qualsiasi nuova “ultima” linea tracciata nella mappa per una maggiore definizione della realtà rappresenta il problema, per il disegnatore, di introdurre un'ulteriore linea che rappresenti esattamente l'ultima linea<sup>65</sup>. Questo vale a maggior ragione per l'economia in quanto scienza sociale che si occupa del comportamento di agenti che sono umani, prima che economici.

Università Roma Tre  
[guido.baggio@uniroma3.it](mailto:guido.baggio@uniroma3.it)

---

<sup>63</sup> K. Popper, *La riduzione scientifica e l'essenziale incompletezza della scienza*, in Id., *Tutta la vita è risolvere problemi. Scritti sulla conoscenza, la storia e la politica*, trad. it. di D. Antiseri, Rusconi, Milano 1996, p. 84.

<sup>64</sup> Ivi, p. 85, corsivo mio. In altri punti Popper giunge addirittura ad affermare che «*Il cosiddetto sapere scientifico non è affatto sapere*» e che «Noi non sappiamo, tiriamo solo ad indovinare» (K. Popper, *L'epistemologia e il problema della pace*, in Id., *Tutta la vita è risolvere problemi*, cit., p. 109).

<sup>65</sup> K. Popper, *La riduzione scientifica*, cit., p. 85. Nel 1897, William James aveva già anticipato quanto affermato da Popper. Cfr. W. James, *Il sentimento di razionalità*, in Id., *La volontà di credere*, cit., pp. 68-97.

## NOTE E DISCUSSIONI





Perché *Progetto per un cervello* è ancora così profondamente inattuale (e vale, quindi, la pena di essere riletto)

di

MARKO ČERANIĆ

La recente ripubblicazione di *Progetto per un cervello* per Orthotes Editrice<sup>1</sup>, primo volume di BIT, una collana dedicata esclusivamente alla cibernetica curata da Claudio Tarditi, Alberto Giustiniano e Luca Fabbris, ci offre la possibilità di prendere in riesame il lavoro di un pensatore brillante, eclettico e certamente *sui generis* quale era William Ross Ashby, le cui conquiste sul piano teorico e progettuale misero in discussione così profondamente l'intera impresa cibernetica da alterarne, per certi aspetti, i propositi originari, ma non certamente il senso. Ciò che invece si mantiene inalterato di quest'opera, a settant'anni dalla sua prima pubblicazione (1952), è la sua instancabile inattualità: se, infatti, negli anni '50 stava per compiersi quella che potremmo definire *svolta computazionale*, sancita definitivamente nel 1956 con la Conferenza di Dartmouth<sup>2</sup>, la quale avrebbe presto sacrificato sull'altare della digitalizzazione tutta la ricchezza di impulsi creativi che aveva caratterizzato la prima cibernetica, oggi è il caso di chiedersi se molte di quelle istanze, solo in parte confluite nell'Intelligenza Artificiale e del tutto rinnegate dalle scienze cognitive<sup>3</sup>, non meritino forse un'attenzione più ampia.

<sup>1</sup> Cfr. W. R. Ashby, *Progetto per un cervello*, trad. it. di P. Unnia, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2021.

<sup>2</sup> Per il manifesto programmatico della Conferenza di Dartmouth, in occasione della quale vennero poste le basi per la nascita dell'Intelligenza Artificiale (d'ora in poi IA), cfr. J. McCarthy-M. L. Minsky-N. Rochester-C. E. Shannon, *A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence, August 31, 1955*, «AI Magazine» 27/4 (2006), pp. 12-14.

<sup>3</sup> Sul controverso rapporto tra cibernetica e scienze cognitive, cfr. J. P. Dupuy, *Alle origini delle scienze cognitive*, trad. it. di P. Heritier, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2014, in particolar modo pp. 33-60 e 81-116.

### *Il clima intellettuale*

Quando nel 1949 Ashby veniva ammesso al prestigioso *Ratio Club*, che potremmo definire a tutti gli effetti come la succursale britannica della cibernetica (tra i cui membri spiccavano nientemeno che Alan Turing e il pronipote di Charles Darwin, Horace Barlow), scriveva:

Abbiamo formato un gruppo cibernetico di discussione, e non vi sono ammessi professori, soltanto persone giovani. Come ci sia finito dentro non lo so, a meno che il mio sempiterno aspetto giovanile non stia infine mostrando i propri vantaggi. Abbiamo giusto intenzione di dialogare, fintanto che non saremo giunti a qualche conclusione<sup>4</sup>.

Ciò che, in un primo momento, potrebbe colpire maggiormente il lettore che si avvicina per la prima volta alla cibernetica, è la pressoché totale vaghezza con cui vengono enunciati gli intenti di un gruppo che vantava al proprio interno quelle che, al tempo, venivano considerate le menti più brillanti partorite dal genio britannico. Se ci si sofferma poi sul secondo requisito richiesto per essere ammessi al club (il primo, lo ricordiamo, era non essere professori), ovvero l'aver condiviso le idee di Norbert Wiener *prima ancora* che uscisse il libro che le avrebbe successivamente raccolte, ovverosia il celebre *Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine*, ne seguirà un'idea ancora più vaga di cosa volesse dire essere dei cibernetici in quegli anni. Iniziamo allora con l'affermare che, se i propositi dei gruppi di discussione cibernetici appaiono vaghi, non è tanto perché i loro componenti non avessero le idee chiare circa gli argomenti che intendevano affrontare, quanto piuttosto perché volevano ritagliarsi uno spazio di confronto i cui esiti non fossero condizionati da ciò che di quegli argomenti sapevano già in virtù della loro specifica deformazione professionale. Bisogna tenere a mente, infatti, che la cibernetica si attesta come uno dei primi esperimenti documentati di interdisciplinarietà, *brainstorming* e pensiero laterale nella storia della scienza contemporanea<sup>5</sup>. Essa non ha mai preteso di possedere quell'esauritiva programmaticità che ne avrebbe (forse)

---

<sup>4</sup> *The Ross W. Ashby Digital Archive: Journal*, 1949 (a), p. 2624, trad. nostra.

<sup>5</sup> Per una monografia esaustiva sulla storia delle Conferenze Macy, i suoi protagonisti e i dibattiti che vi presero parte, cfr. S. J. Heims, *I cibernetici: un gruppo e un'idea*, trad. it. di G. M. Fidora, Editori Riuniti, Roma 1994.

fatto un movimento, motivo per cui se si insistesse a oltranza nel voler racchiudere la pluralità e la coraltà di voci che l'ha animata in un sistema di credenze comunemente condivise e accettate, si rischierebbe di non coglierne il significato più profondo.

Il nucleo di quelli che sarebbero diventati i cibernetici si riunì per la prima volta nel 1946 al *Beekman Hotel* di New York al 575 di Park Avenue, dove si sarebbero svolti anche i restanti incontri (eccetto l'ultimo). Questi simposi vennero patrocinati dalla Fondazione Josiah Macy Jr., motivo per cui si riferisce a essi con *Macy Conferences*<sup>6</sup>. L'idea di un gruppo di ricerca multidisciplinare, che equiparasse determinate attività degli organismi a certe tipologie di macchine che potevano essere pensate e costruite, venne a costituirsi in occasione di un breve seminario sull'ipnosi e sulla fisiologia dei riflessi condizionati, tenutosi sempre a New York nel 1942<sup>7</sup>. Quest'ultimo vedeva coinvolti due gruppi di ricerca i cui campi di indagine erano differenti, ma che convergevano per quanto riguarda l'interesse per i meccanismi elementari soggiacenti alla cognizione e al comportamento umano. Il primo gruppo era costituito da Warren McCulloch e Arturo Rosenblueth, che rappresentavano le istanze più prettamente scientifiche (nella fattispecie neurofisiologiche), mentre il secondo era composto perlopiù da esponenti delle scienze sociali, tra cui risaltano i nomi di Gregory Bateson e Margaret Mead, i cui lavori sarebbero poi diventati dei classici della letteratura socio-antropologica di stampo cibernetico. Un altro nome che avrebbe assunto una posizione di rilievo nelle discussioni che animarono le Conferenze Macy, e che partecipò a questa sorta di atto fondativo, era quello di Lawrence Kubie: psicanalista con studi pregressi di neurofisiologia, la sua versione della teoria dei circuiti riverberanti aveva esercitato una certa influenza sul lavoro di McCulloch<sup>8</sup>. Va menzionato, infine, l'apporto di Lawrence K. Frank, già vicepresidente della fondazione Macy dal 1936, che affiancava al proprio ruolo amministrativo un'intensa attività nelle scienze sociali. Tuttavia, affinché questa titanica impresa di meccanizzazione del pensiero si portasse a compimento, mancava ancora all'appello colui che con la propria parola avrebbe liberato il Golem dalla sua prigione di argilla<sup>9</sup>, il *deus ex machina* delle

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 21.

<sup>7</sup> Ivi, p. 17.

<sup>8</sup> Cfr. P. Dupuy, *op. cit.*, p. 168.

<sup>9</sup> Il riferimento è all'opera di N. Wiener, *God and Golem Inc. A Comment on Certain*

Conferenze Macy e della cibernetica, l'*ex prodigy*, come lui stesso amava definirsi, Norbert Wiener<sup>10</sup>. Quest'ultimo, che nel frattempo aveva intrattenuto una fitta corrispondenza con John von Neumann sulle analogie intercorrenti tra organismi e macchine<sup>11</sup>, stabilì che i tempi fossero maturi per affrontare la questione in un contesto più istituzionale; pertanto, nel 1945 organizzò a Princeton, allora sede di von Neumann, quello che doveva essere un incontro preliminare in vista delle Conferenze Macy<sup>12</sup>, a cui parteciparono anche Walter Pitts, allievo prediletto di McCulloch e ideatore, insieme a questi, delle prime ed embrionali *reti neurali artificiali*, Herman Goldstine, che aveva avuto un ruolo di rilievo nella redazione e successiva diffusione del *First Draft of a Report on the EDVAC*<sup>13</sup>, lo stesso Warren McCulloch, e Lorente de Nò, che lavorava sulla dimostrazione della presenza di cicli nel sistema nervoso e presenziò anch'egli a buona parte delle Conferenze Macy<sup>14</sup>.

Se l'interesse filosofico per quello che è stato poco meno di un movimento e poco più di un gruppo di discussione, dalla durata peraltro effimera (sette anni circa<sup>15</sup>) non si è mai estinto con il passare del tempo, il motivo è da ricercarsi non tanto nella peculiarità dell'oggetto indagato, ossia la trasduzione delle attività mentali in processi fisico-chimici, che possono a loro volta essere descritti con un linguaggio formale (i primi tentativi di meccanizzare il pensiero si

---

*Point where Cybernetics Impinges on Religion*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1964.

<sup>10</sup> Cfr. N. Wiener, *Ex-Prodigy: My Childhood and Youth*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1964.

<sup>11</sup> Per un confronto tra le figure di Norbert Wiener e John von Neumann, protagonisti indiscussi della prima *vulgata* cibernetica, si rimanda a S. J. Heims, *John von Neumann and Norbert Wiener: From Mathematics to the Technologies of Life and Death*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1980.

<sup>12</sup> Cfr. P. Dupuy, *op. cit.*, p. 118.

<sup>13</sup> Il leggendario *First Draft* è un documento incompleto in cui viene dispiegata la progettazione di uno dei primi calcolatori digitali progettati con l'architettura di von Neumann. La particolarità di questi primi computer risiede nel fatto che sia i dati, che le istruzioni per la loro manipolazione, sono depositati nella memoria interna del calcolatore. Questa convergenza fece sì che nei calcolatori *general purpose* i pionieri dell'informatica riconoscessero un esemplare operativo della macchina teorizzata nel 1936-1937 da Alan Turing nel suo articolo *On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungs-problem*, la "macchina universale di Turing".

<sup>14</sup> Cfr. P. Dupuy, *op. cit.*, p. 97.

<sup>15</sup> La prima conferenza si tenne l'8-9 marzo del 1946, l'ultima ad aprile del 1953.



possono far risalire perlomeno a Raimondo Lullo<sup>16</sup>) quanto piuttosto nello stile di pensiero. Se la cibernetica, infatti, come ricordava Heinz von Foerster, ha unificato una pluralità di voci a livello dei problemi e non delle soluzioni<sup>17</sup>, l'Intelligenza Artificiale si è costituita invece fin da subito in un insieme di dogmi dettati esclusivamente dalle più recenti conquiste nel campo dell'innovazione, condannandosi così a un giudizio che risente continuamente delle limitazioni imposte dall'attualità. In questo senso, quindi, l'opera di Ashby, come la cibernetica nella sua interezza, è da considerarsi *inattuale*, in quanto non si è limitata a mettere a punto una determinata tecnologia e illustrarne i pregi e i difetti, ma ha posto le basi per un'eventuale unificazione funzionale di organismo e macchina, ricorrendo a ogni mezzo che aveva a disposizione per dimostrare che le analogie proposte erano corrette. Essere cibernetici voleva allora dire, prima di ogni altra cosa, credere che il pensiero si potesse tradurre in un procedimento meccanico di natura fisica o chimica<sup>18</sup>; dopodiché, in seconda istanza, ammettere che non vi fosse un campo del sapere in cui ciò non era, in linea di massima, *possibile*, e che pertanto una pluralità di settori disciplinari potesse rivendicare una voce in merito sulla questione. William Ross Ashby fece il suo esordio sulla scena cibernetica proprio quando quest'ultima era, oramai, sul viale del tramonto, quando cioè aveva assodato così tante convinzioni sul funzionamento del sistema nervoso e sul linguaggio logico-formale più adatto alla sua rappresentazione, da non essere più disposta a mettersi così facilmente in discussione.

Invitato a partecipare alla nona e penultima seduta delle Conferenze Macy da McCulloch in persona, con il beneplacito di tutta la platea cibernetica, Ashby presentò due relazioni che scatenarono tra gli astanti un dibattito particolarmente acceso<sup>19</sup>. La prima riguardava la presentazione della macchina che lo avrebbe reso celebre, l'*homeostat*, descritto minuziosamente nel *Progetto* e di cui si parlerà più approfonditamente nel prossimo paragrafo. L'altra relazione, invece, era incentrata su un problema la cui attualità, stavolta, è

---

<sup>16</sup> Per una storia della "meccanizzazione del pensiero" mediante macchine universali e calcolo combinatorio, cfr. P. Rossi, *Clavis Universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Il Mulino, Bologna 1983.

<sup>17</sup> Cfr. P. Dupuy, *op. cit.*, p. 141.

<sup>18</sup> Ivi, p. 34.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 221-231.

piuttosto evidente, ovvero se un giocatore di scacchi automatico fosse in grado di battere il proprio programmatore umano. La risposta che diede Ashby venne giudicata inammissibile dagli altri partecipanti: sì, ma solo se gioca a caso. La reintroduzione del caso in una scienza che si considerava l'ultimo baluardo di una scuola di pensiero determinista di stampo meccanicistico venne vissuta dagli astanti come un affronto senza pari; ciò che, tuttavia, essi non compresero, e su cui cercheremo presto di fare chiarezza, è che Ashby era al contrario il più intransigente di tutti i deterministi. Del resto, al tempo dei fatti appena esposti, i nomi di Wiener e von Neumann non risultavano nemmeno più nella lista ufficiale dei membri delle Conferenze Macy<sup>20</sup>: i tempi erano evidentemente maturi affinché si potesse compiere un parricidio, e il comando del timone cibernetico venisse affidato a una nuova, seppur "meno rumorosa", generazione di studiosi e ricercatori.

### *Che cos'è un cervello?*

Ciò che, forse, potrebbe sorprendere maggiormente il lettore che si appresta a concludere la lettura di *Progetto per un cervello*, sono gli sporadici riferimenti all'anatomia e alla fisiologia del cervello; a dirla tutta, verrebbe quasi da dire che l'organo "cervello" non sia nemmeno lontanamente al centro delle preoccupazioni di Ashby, e in tal caso non ci si sbaglierebbe di molto. Per comprendere, dunque, quale sia l'oggetto al centro del *Progetto*, dovremo ancora una volta appellarci al più generale quadro di riferimento cibernetico all'interno del quale l'opera è stata ideata e concepita. John Z. Young, all'epoca dell'uscita del testo professore ordinario di Anatomia umana all'University College di Londra e anch'egli ospite delle Conferenze Macy, presso cui si formò, tra gli altri, Humberto Maturana, protagonista indiscusso di quella *seconda cibernetica* inaugurata proprio dai lavori di Ashby, ebbe una volta a dire:

Parlando del "cervello" non ci si riferisce a un semplice oggetto tangibile e visibile, ma a un sistema con organizzazione, proprietà e attività specifiche: un'organizzazione formatasi in parte in modo ereditario, in parte ad opera dell'apprendimento, e che è caratteristica di ciascun individuo. [...] Forse lo si potrebbe pa-

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 122.

ragionare a una macchina? E, in caso affermativo, a quale? Può essere istruttivo paragonarlo all'elaboratore elettronico, ma gli elaboratori sono fatti di materiali estremamente diversi da quelli del cervello. Taluni principi da essi adottati sono analoghi; ma ne adottano anche altri, diversi, che a volte, sotto certi aspetti, sono meno efficaci, a volte lo sono molto di più<sup>21</sup>.

Il cervello quindi, ancor prima che un organo specificato da determinate caratteristiche anatomiche e fisiologiche, è un *sistema organizzato*. Il concetto di organizzazione è stato definito altrove da Ashby<sup>22</sup> con una certa precisione ed esaustività: si ha organizzazione quando la relazione tra due variabili A e B risulta condizionata dal valore di una terza variabile "C"<sup>23</sup>. Ne consegue che l'attività di ciascun elemento facente parte di un sistema organizzato è condizionata, e a sua volta condiziona, l'attività dei restanti componenti, e più in generale del sistema nella sua interezza. Quest'ultima considerazione, come osserva Mario Ceruti nel suo saggio *La danza che crea*, è ricca di «implicazioni per le indagini sulla natura dei processi viventi e cognitivi: l'organizzazione non è qualcosa che si aggiunge dall'esterno alle variabili elementari, ma qualcosa di radicato nelle matrici costitutive, un vincolo, una restrizione»<sup>24</sup>.

Ciò che, invece, non deve sorprendere, è il ricorso a una terminologia di stampo fisico e matematico, il che ci conduce direttamente all'analogia con la macchina e al modo adeguato con cui questa deve essere intesa. Anzitutto la macchina in questione, al contrario di ciò che si potrebbe comunemente pensare, non è il calcolatore digitale; l'analogia, o meglio l'identità, tra il cervello e il computer, è stata piuttosto suffragata con il Sistema Fisico di Simboli di Newell e Simon<sup>25</sup>, pionieri invece dell'IA, e successivamente teorizzata, tra gli altri, dal filosofo statunitense Jerry Fodor nella sua Teoria computazionale-rappresentazionale della mente (TCRM<sup>26</sup>) con una certa fermezza.

---

<sup>21</sup> J. Z. Young, *I filosofi e il cervello*, trad. it. di R. Valla, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

<sup>22</sup> W. R. Ashby, *Principles of the Self-Organizing System*, in H. von Foerster-G. W. Zopf, Jr. (eds.), *Principles of Self-Organization: Transactions of the University of Illinois Symposium*, Pergamon Press, London (UK) 1962, pp. 255-278.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 103-104.

<sup>24</sup> M. Ceruti, *La danza che crea*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 2000, p. 57.

<sup>25</sup> Cfr. R. Cordeschi, *Intelligenza Artificiale. Manuale per le discipline della comunicazione*, Carocci, Roma 2001, p. 21.

<sup>26</sup> Sulla teoria computazionale-rappresentazionale della mente, cfr. M. Marraffa-A. Paternoster, *Persone, menti, cervelli: storia, metodi e modelli delle scienze della mente*,

La convinzione, invece, più o meno radicata in tutti i cibernetici, era che il pensiero si potesse tradurre in un procedimento meccanico, l'*algoritmo*<sup>27</sup>. Quest'ultimo, nonostante si possa rappresentare con una sequenza logico-matematica e, nella convinzione cibernetica, istanziare in dei processi di natura fisico-chimica, non possiede necessariamente una funzione denotante rispetto al linguaggio simbolico adottato<sup>28</sup>. Perciò gli algoritmi cibernetici, rispetto a quelli computazionali, sono fondamentalmente *privi di senso*, in quanto godono di un livello di astrazione differente: gli algoritmi digitali sono orientati a uno scopo, mentre quelli cibernetici, nel migliore dei casi, possiedono una *finalità interna*, benché questa sia comunque specificata dalla loro irriducibile natura meccanica. La differenza è piuttosto sottile, ma fondamentale; da una parte, infatti, gli algoritmi digitali si traducono in *bit*, contengono, cioè, unità discrete di informazione che corrispondono a indicazioni procedurali a cui l'algoritmo si deve attenere istante per istante, e sono preposti al raggiungimento di uno scopo concreto e ben definito. D'altra parte, invece, gli algoritmi cibernetici sono *solamente* la concatenazione di processi meccanici in cui si traduce qualsiasi operazione mentale particolare e che a queste operazioni mentali soggiace, e non sono artificialmente informati, non contengono cioè delle disposizioni previamente inserite da un programmatore su come l'algoritmo si dovrebbe comportare in una determinata circostanza. L'individuazione, e il conseguente riconoscimento, di un'informazione, e soprattutto di un fine negli algoritmi cibernetici, è prerogativa di un osservatore esterno<sup>29</sup>, che attribuisce agli algoritmi una portata informativa e un *telos* che, altrimenti, questi ultimi in sé non avrebbero.

Questo spiega, in parte, la ricchezza e la varietà di macchine con cui la cibernetica ha consumato l'analogia con il cervello rispetto, invece, all'orientamento perlopiù computazionale dell'IA: dal *topo* solutore

---

Mondadori, Milano 2012, in particolar modo pp. 25-33.

<sup>27</sup> Cfr. P. Dupuy, *op. cit.*, p. 34.

<sup>28</sup> Per un brevissimo approfondimento sul potere denotante dei linguaggi simbolici adottati dagli algoritmi e le sue critiche cfr. M. Marraffa-A. Paternoster, *op. cit.*, pp. 5-33, 115-119.

<sup>29</sup> L'introduzione dell'osservatore nell'epistemologia cibernetica non è un'apertura ad alcun tipo di soggettivismo; l'osservatore, anziché un soggetto, sarebbe da intendersi più correttamente come un punto di osservazione sui possibili stati in cui può entrare un sistema.

di labirinti di Claude Shannon<sup>30</sup> al *perceptrone* di Frank Rosenblatt<sup>31</sup>, dall'*omeostato* di William Ross Ashby<sup>32</sup> alle *tartarughe* di Walter Grey Walter<sup>33</sup>. Ciascuna di queste macchine era stata pensata non tanto per risolvere dei problemi specifici, quanto piuttosto per rappresentare un *modello* per lo studio della cognizione; in ultima istanza tanto gli algoritmi digitali quanto le macchine cibernetiche possono essere ridotti a procedimenti meccanici privi di senso: a fare veramente la differenza è, paradossalmente, il *senso* con cui vengono progettati. Da una parte, infatti, abbiamo algoritmi progettati per la risoluzione di un compito particolare; dall'altra, invece, algoritmi che forniscono un modello per lo svolgimento di *qualsiasi* compito particolare.

Che le macchine fossero dei modelli da costruire e non da imitare, e che il senso di un procedimento meccanico si potesse derivare solamente dalle intenzioni di chi l'ha progettato, doveva già essere chiaro a Ashby fin dalla prima conferenza di cibernetici a cui prese parte; forse, fin troppo. In quella circostanza egli introdusse il pubblico cibernetico al suo "progetto per un cervello", l'*omeostato*. Sorge spontanea la domanda: che cosa faceva di preciso questo omeostato, qual era il suo scopo, a cosa serviva dunque? Assolutamente a niente, se non a dimostrare che ridurre il cervello a una funzione, e costruire una macchina che la simuli analogicamente, fosse possibile<sup>34</sup>. Questa funzione, nella fattispecie, era l'*omeostasi*: teorizzata dal fisiologo statunitense Walter Cannon, nel laboratorio in cui, non a caso, aveva lavorato anche Rosenbleuth negli anni immediatamente precedenti alla pubblicazione dell'articolo scritto "a sei mani" con Bigelow e Wiener<sup>35</sup>, essa venne adottata da Ashby per ottenere una definizione operativa di comportamento adattativo<sup>36</sup>; diremo quindi che l'*omeostasi*, o comportamento adattativo è, per definizione, «una forma di comportamento (che) mantiene le sue variabili essenziali entro i limiti fisiologici»<sup>37</sup>. Una delle tesi di Ashby era che il comportamento

---

<sup>30</sup> Cfr. R. Cordeschi, *The Discover of the Artificial. Behavior, Mind and Machines Before and Beyond Cybernetics*, Springer Science+Business Media, Dordrecht 2002, pp. 158-159.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 188-190.

<sup>32</sup> Cfr. W. R. Ashby, *Progetto per un cervello*, cit., pp. 163-187.

<sup>33</sup> Cfr. R. Cordeschi, *The Discover of the Artificial*, cit., pp. 155-158.

<sup>34</sup> Cfr. W. R. Ashby, *Progetto per un cervello*, cit., pp. 30-37.

<sup>35</sup> Cfr. A. Rosenbleuth-N. Wiener-J. Bigelow, *Behavior, Purpose and Teleology*, «Philosophy of Science» 10 (1943), pp. 18-24.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 117-124.

<sup>37</sup> Ivi, p. 117.

di un organismo nell'ambiente, di cui il cervello a sua volta può considerarsi un modello, potesse essere studiato come il tentativo, da parte di quest'ultimo, di preservare la propria omeostasi.

L'omeostato<sup>38</sup>, un ingegnoso sistema di magneti e bobine, aveva un solo compito: riconfigurare il proprio stato interno, che può essere inteso come il quadro complessivo delle variabili fisiche atte a determinare la sua condizione in un determinato momento, fintanto che non entrasse in uno stato di equilibrio dinamico con il proprio ambiente. Una domanda legittima potrebbe essere: come poteva l'omeostato *sapere* di essere entrato in uno stato di equilibrio ottimale con il proprio ambiente o, al contrario, di non averlo ancora fatto? Di fatti non c'era bisogno che lo sapesse; avrebbe tentato una serie di riconfigurazioni possibili fintanto che non avesse assunto quel set di parametri *fisici* che avrebbe contribuito a mantenere le variabili essenziali entro i limiti fisiologici. E da quale criterio erano governati questi tentativi? Apparentemente dal puro caso. Dei dispositivi di controllo presenti nell'omeostato, che Ashby chiama "interruttori a scalino" o *monoselettori*<sup>39</sup>, cambiano la propria posizione in modo del tutto casuale quando le variabili essenziali, che si modificano invece in modo continuo, si allontanano dai propri limiti fisiologici, così da riassetare i valori complessivi su nuovi *range* che potrebbero rivelarsi più vantaggiosi; nel caso non lo fossero, il riassetamento casuale si ripete, fintanto che l'omeostato non raggiunge uno stato di stabilità. Riprendendo l'analogia con l'organismo-cervello, questo procedere per tentativi ed errori fintanto che non si accede a uno stato di equilibrio ottimale con il proprio ambiente, può considerarsi, per Ashby, un modello di apprendimento.

Come abbiamo già avuto modo di ricordare, ciò che trovò maggiormente in disaccordo i partecipanti della IX Conferenza Macy fu la reintroduzione del caso in un contesto fortemente deterministico quale era il gruppo di discussione cibernetico, il che denota perlopiù l'ancoramento della prima cibernetica a un terreno ancora pregno di rigido comportamentismo. Nel corso del convegno venne chiesto ironicamente a Ashby se pensava che la ricerca casuale – o moto browniano: il caotico e imprevedibile movimento delle particelle sospese in un fluido, o facenti esse stesse parte di un fluido – fosse il metodo più efficace di cui dispone l'organismo nella ricerca di

---

<sup>38</sup> Ivi, pp. 163-187.

<sup>39</sup> Ivi, p. 165.

soluzioni, e in che senso la ricerca a tentoni di una condizione di equilibrio potesse equipararsi all'apprendimento<sup>40</sup>. Queste domande celano una profonda incomprensione della posizione di Ashby, che probabilmente tra tutti i cibernetici poteva essere considerato il più intransigente di tutti i meccanicisti e deterministi. Approfondimenti successivi sul lavoro di questo protagonista indiscusso della cibernetica<sup>41</sup>, un po' un *outsider* del panorama intellettuale di quegli anni, denotano una certa *vena illusionistica* nel suo stile di pensiero: il trucco c'è, ma non si vede. In realtà nell'omeostato non vi era nulla di veramente casuale; il numero di stati a cui esso può accedere, è, infatti, finito. Quello che l'osservatore esterno non può sapere è lo stato interno *esatto* in cui si trova la macchina in quel determinato momento. Ciò che solamente *appare*, quindi, come casuale, è dettato in realtà dal grado di incertezza dell'osservatore esterno, il quale, non avendo accesso totale allo stato interno della macchina momento per momento, non è nemmeno in grado di prevederne il comportamento. Infatti, chiunque fosse stato in grado di "congelare" per un istante l'attività dell'omeostato e rilevarne i parametri interni, ovvero farne una sorta di "radiografia", avrebbe potuto prevederne il comportamento senza difficoltà alcuna<sup>42</sup>. Pertanto, l'imprevedibilità dell'omeostato era in grado di sorprendere il suo stesso progettista, nella misura in cui, però, il suo *controllo* veniva affidato a un meccanismo automatico, o monoselettore, e non più al progettista stesso; tuttavia, si tratterebbe, in ultima analisi, dell'imperscrutabilità dello stato interno della macchina da parte di chi ne osserva da fuori il comportamento, non di un'opacità *epistemica* della macchina in sé. La lezione impartita da

---

<sup>40</sup> Cfr. P. Dupuy, *op. cit.*, p. 224.

<sup>41</sup> Cfr. P. Dupuy, *op. cit.*, p. 224 e, sulla stessa scia, M. Ceruti, *op. cit.*, p. 68.

<sup>42</sup> Walter Grey Walter, protagonista della cibernetica britannica e membro anch'egli del *Ratio Club* di cui faceva parte anche Ashby, propone una descrizione piuttosto bizzarra dell'omeostato, ma tutto sommato molto esplicativa, in particolar modo per quanto riguarda la sua possibilità di prevederne il comportamento in relazione alla sua scomposizione "analitica": «Questa *Machina sopora*, come può essere chiamata, si comporta come un gatto o come un cane accoccolato davanti a un caminetto, si muove solo quando viene disturbata e allora trova metodicamente una comoda posizione e si riaddormenta. [...] Fatto molto curioso e interessante è che, sebbene la macchina sia opera dell'uomo, lo sperimentatore non è in grado di dire quale sia esattamente, in un dato momento, il circuito in funzione a meno di "ucciderla" e disseccare il suo "sistema nervoso," togliere cioè la corrente e seguire i fili fino ai relais» (Cfr. *Il cervello vivente*, trad. it. di G. P. Giovine-A. Cardani-V. Smith-A. Vitale, Feltrinelli, Milano 1957, p. 103).



Ashby alla platea cibernetica è che una soluzione creativa, o intelligente, è tale nella misura in cui è inaspettata, sebbene la sorpresa derivi da un'ignoranza *attuale* dello stato interno del sistema intelligente da parte di chi lo osserva, non dall'impossibilità sistematica di poter prevedere il comportamento di quest'ultimo *in linea di principio*. Il comportamento del sistema non è infatti in alcun modo casuale o imprevedibile, ma semmai *incerto* agli occhi di chi lo osserva da fuori, *solamente* perché non può penetrare con lo sguardo le sue transizioni di stato momento per momento. Allo stesso modo in cui, per tornare alla metafora illusionistica, un ben strutturato congegno ingegneristico, può far apparire ai nostri occhi come "magico" ciò che è semplicemente celato alla nostra vista. E se non fosse ancora abbastanza chiaro cos'era un cervello per William Ross Ashby, concludiamo con le sue parole: «Il biologo non deve vedere nel cervello la sede dell'intelligenza, né qualcosa che "pensa", ma considerarlo come un qualsiasi organo del corpo, come uno strumento specializzato per sopravvivere»<sup>43</sup>. In poche parole, una macchina che ha come unico scopo, o meglio come unica forza motrice, l'adattamento.

### *Il prima e il dopo Ashby*

A più riprese è stato affermato in questo luogo che il lavoro di Ashby ha rappresentato uno spartiacque tra la prima e la seconda cibernetica; il merito di questi, per quanto concerne la prima cibernetica, è stato quello di aver reintrodotta nel dibattito due tradizioni di ricerca che avevano goduto di una certa fortuna nei primissimi decenni del XX secolo, e di averle riadattate alle più contemporanee istanze cibernetiche: da una parte, la fisiologia dei cosiddetti *organismi inferiori*<sup>44</sup> e, dall'altra, suggestioni derivate da più recenti correnti psicologiche anti-comportamentiste. La prima, che risentiva dell'influenza antime tafisica di Ernst Mach<sup>45</sup>, si proponeva di ridurre alcuni comportamenti elementari di organismi molto semplici (per questo *inferiori*), spesso

<sup>43</sup> W. R. Ashby, *Progetto per un cervello*, cit., p. 97.

<sup>44</sup> Sull'argomento l'opera più completa uscita in quegli anni è proprio quella di H. Jennings, *Behavior of the Lower Organisms*, Columbia University Press, New York 1931.

<sup>45</sup> Sull'influenza esercitata da Mach nella fisiologia degli organismi inferiori, e in quella di Loeb in particolar modo, si consiglia P. J. Pauli, *Controlling Life. Jacques Loeb and the Engineering Ideal in Biology*, Oxford University Press, Oxford (NY) 1987, nello specifico pp. 41-48.



insetti o organismi unicellulari, a specifiche reazioni fisico-chimiche. In particolar modo possiamo ravvisare nella modellizzazione operativa del cervello da parte di Ashby (da intendersi, abbiamo visto, come metafora dell'organismo) una riproduzione particolarmente fedele del *sistema di azioni* di Herbert Jennings<sup>46</sup>. Il sistema di azioni non era altro che la gamma completa di movimenti o azioni coordinate che un organismo può adottare in presenza di uno stimolo; il sistema di azioni era, secondo Jennings, l'unità funzionale a cui può essere ricondotto il comportamento di tutti i viventi, dal più semplice al più complesso. Ciò che ha contraddistinto il sistema di azioni da modelli meccanicisti elaborati in precedenza, come per esempio i *tropismi* di Jacques Loeb, è il fatto che il sistema, in presenza di uno stimolo, non si limita a innescare la stessa reazione che previamente si era mostrata efficace in qualsiasi circostanza, ma a fronte di una perturbazione persistente modifica il proprio *stato fisiologico interno* per rimettere a disposizione dell'organismo una batteria di soluzioni più ampia, per quanto queste, teniamo sempre a mente, restino sempre reazioni *predefinite* dell'organismo. Per dirla con Ceruti, che a sua volta parafrasa Ashby, «il *possibile* precede il *reale* e lo comprende come caso attuale e particolare»<sup>47</sup>.

Per quanto riguarda invece le suggestioni anti-comportamentiste, vale la pena citare i lavori di Kenneth Craik, scomparso prematuramente nel 1943 e che dovette aver esercitato una grande influenza sul pensiero di Ashby. In particolare, in *The Mechanism of Human Action*, pubblicato postumo, Craik si chiedeva se fosse possibile concepire una *retroazione qualitativa*, una retroazione che fosse cioè in grado di adattare il proprio comportamento al variare delle condizioni ambientali, e che contravvenisse quindi al principio comportamentista per cui a stessi stimoli dovessero seguire le stesse reazioni<sup>48</sup>. La conclusione a cui giunse fu che questa sarebbe stata possibile solamente se il meccanismo di retroazione avesse avuto accesso all'organizzazione interna della macchina, e fosse stato in grado di modificarla; in questo modo, la macchina sarebbe stata in grado, ad esempio, di invertire il consueto ordine con cui innesca reazioni adeguate allo stimolo

---

<sup>46</sup> Cfr. H. Jennings, *op. cit.*, pp. 324-336.

<sup>47</sup> Cfr. M. Ceruti, *La danza che crea*, cit., p. 57.

<sup>48</sup> Sulle retroazioni di secondo ordine, cfr. K. Craik, *The Mechanism of Human Action*, in *The Nature of Psychology*, edited by S. L. Sherwood, Cambridge University Press, Cambridge 1966, p. 17.

(qualora ce ne fossero state, chiaramente, più di una a disposizione). Il debito di Ashby nei confronti di Craik è evidente, specialmente se prendiamo in esame il concetto di *ultrastabilità*. Quest'ultima viene definita da Ashby come segue:

Due sistemi di variabili continue (che abbiamo chiamato “ambiente” e “parte reagente”) interagiscono in modo che tra esse c'è un *feedback* principale (attraverso i complessi canali sensori e motori). Un altro *feedback*, che funziona a intermittenze e con una velocità molto inferiore, va dall'ambiente a certe variabili continue che a loro volta influenzano alcuni meccanismi con andamento a scalino: e il risultato è che questi meccanismi con andamento a scalino cambiano valore quando e solo quando queste variabili superano i limiti stabiliti. I meccanismi con andamento a scalino influenzano la parte reagente; agendo come parametri nei suoi confronti, determinano il modo in cui essa deve reagire all'ambiente<sup>49</sup>.

Ricorderemo che nel caso dell'omeostato i monoselettori avevano proprio la funzione di esplorare combinazioni casuali di parametri che riportassero le variabili essenziali in un *range* fisiologicamente accettabile, riconfigurando di fatto lo stato interno della macchina per riportarla in una condizione di equilibrio con il proprio ambiente.

Se questi sono i contributi apportati da Ashby nelle discussioni che animarono, con la loro vivacità, la prima cibernetica, veniamo ora alle fratture epistemologiche che ne fecero il pioniere della seconda cibernetica. Queste verranno raggruppate, per comodità, in tre tematiche:

- anzitutto il definitivo abbandono, da parte di Ashby, di qualsiasi spiegazione finalistica, perfino quello *teleologica* di Rosenbleuth, Wiener e Bigelow, per quanto egli non abbia, in questo senso, variato di molto il loro lessico<sup>50</sup>. Non c'è alcun comportamento che, nell'ottica di Ashby, non si possa tradurre in un procedimento meccanico *puro*, e che si presti, quindi, ad essere assiomaticizzato. Il fine, pertanto, viziato da sempre nella sua contingenza, viene sostituito dall'*adattamento*, che tende a colmare con più decisione il divario tra il possibile e il

---

<sup>49</sup> W. R. Ashby, *Progetto per un cervello*, cit., pp. 161-162.

<sup>50</sup> Nonostante, appunto, Ashby fosse un integerrimo meccanicista, in *Progetto per un cervello* persistono riferimenti alla teleologia che, in questo caso, forse sarebbero da intendersi più correttamente alla luce del termine, coniato successivamente, di *teleonomia*.

reale, tra casuale e necessario. Il migliore dei mondi possibili si frantuma così nell'inattuale *equi-totalità* dei mondi possibili, di cui il mondo attuale è soltanto un sotto-insieme, una possibilità *decaduta* (nell'accezione propriamente fisica del termine, allo stesso modo in cui un atomo decade in un lasso di tempo che non può essere predetto con esattezza, ma solamente in base a una stima probabilistica);

- se i tentativi precedenti di assiomatizzare l'attività neuronale, in particolar modo la rappresentazione dei neuroni con funzioni booleane da parte di McCulloch e Pitts<sup>51</sup>, si sono gradualmente scontrati con la complessità del reale biologico, Ashby ha avuto il merito di adottare la strategia inversa: non ha tentato di imprigionare il reale in funzioni matematiche, ma ha, al contrario, preso le mosse da enunciati assiomatici per dimostrare cosa nel reale fosse possibile, e cosa no<sup>52</sup>. Forse alcune possibilità non saranno mai realtà, ma per certo ciò che non è possibile, non sarà nemmeno reale;
- infine, la presa di consapevolezza, nell'ambiente cibernetico, che l'incertezza di un osservatore nei confronti del sistema osservato non solo non è un errore di valutazione, ma ha a sua volta un effetto di risonanza (o di *feedback* se vogliamo atternerci al lessico cibernetico) nel sistema-osservatore, o meglio nell'osservatore inteso, a sua volta, come sistema<sup>53</sup>. Ne segue quindi che l'unica obiettività ammessa è quella dell'astrattezza matematica, sebbene sia anch'essa a sua volta un'astrazione, o utile finzione, con cui l'osservatore ricava da un insieme di possibilità più ampio su cui resta, ineluttabilmente, *incerto*. La matematica si attesta dunque, ancora una volta, non come la migliore delle scienze possibili, ma come la migliore delle scienze attuali. Che tuttavia, però, con la propria conclamata *incompletezza*, rimarca l'importanza della pluralità e della corallità delle scienze, e, quindi, del senso più profondo della cibernetica, in quanto ciascuna di esse, con il proprio spazio-prodotto, è uno spaccato del reale altrimenti in traducibile *in un altro sistema*.

---

<sup>51</sup> Cfr. P. Dupuy, *op. cit.*, pp. 98-105.

<sup>52</sup> Cfr. W. R. Ashby, *Principles of the Self-Organizing System*, cit.

<sup>53</sup> Sui sistemi che osservano si raccomanda la lettura della raccolta di interviste e saggi di H. von Foerster, *Sistemi che osservano*, trad. it di B. Draghi, Astrolabio, Roma 1987.

Dopo la pubblicazione di *Progetto per un cervello*, Ashby rimase ancora, per qualche anno, alla guida del *Barnwood House Hospital* di Gloucester; nel 1959 prese, per un anno, l'incarico di direttore del *Neurological Institute* di Bristol, per poi migrare verso l'Università dell'Illinois su invito di Heinz von Foerster, dove sarebbe rimasto fino al pensionamento nel 1970. Questi, che era stato segretario ufficiale delle Macy Conferences, e aveva assistito quindi agli interventi di Ashby, stava incubando una nuova generazione di cibernetici presso il *Biological Computer Laboratory* (BCL), fondato da von Foerster nel 1956. Tra questi, i più celebri sarebbero diventati senz'altro Humberto Maturana (che, ricorderemo, era già stato allievo di John Z. Young e aveva firmato insieme a McCulloch, Pitts e Jerome Lettvin un articolo sulla visione nelle rane<sup>54</sup>) e Francisco Varela, che avrebbero spostato il focus dell'attenzione cibernetica sui sistemi *autopoietici*, realizzando quella tanto auspicata assiomatizzazione della biologia a un livello di astrazione che i loro predecessori non si sarebbero mai immaginati<sup>55</sup>. Non è un caso, tuttavia, che Heinz von Foerster, fisico brillante e nipote di Wittgenstein, di cui possedeva una copia della prima edizione del *Tractatus* conservata come una reliquia<sup>56</sup>, abbia scelto proprio Ashby per rifondare la cibernetica: la presentazione dell'omeostato dovette aver fatto una grande impressione su di lui, a maggior ragione del fatto che era un illusionista amatoriale e che, come precedentemente menzionato, Ashby effettivamente si era distinto per un certo stile illusionistico nell'espone le sue teorie e le sue invenzioni. E se, per certi aspetti, la cibernetica è riuscita negli anni a non estinguersi mai del tutto, è merito anche di un abile gioco di prestigio: è sempre stata sotto gli occhi di tutti, ma senza che nessuno se ne sia mai accorto.

Università di Roma "Tor Vergata"

[marko.ceranic@students.uniroma2.eu](mailto:marko.ceranic@students.uniroma2.eu)

---

<sup>54</sup> Cfr. J. Y. Lettvin-H. R. Maturana-W. S. McCulloch-W. H. Pitts, *What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain*, «Proceedings of the Institute of Radio Engineers» 47 (1959), pp. 1940-1951.

<sup>55</sup> Il riferimento è chiaramente all'opera capitale firmata dai due coautori, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, trad. it. di A. Stragapede, Marsilio editori, Venezia 1985.

<sup>56</sup> Cfr. H. von Foerster, *Sistemi che osservano*, cit., p. 42.

## RECENSIONI





P. Mitsis (ed.), *The Oxford Handbook of Epicurus  
and Epicureanism*

di

GIULIANA LEONE

Dedicato meritoriamente a Epicuro e all'Epicureismo, questo volume – per il quale risulta quanto meno stretto il nome di “manuale” già solo per la mole di circa 850 pagine, e ancor più per il taglio critico dei singoli contributi in cui è articolato – si inserisce a buon diritto nella tradizione della prestigiosa serie degli *Oxford Handbooks*, che, come è noto, prevede, da parte dei più autorevoli specialisti nei diversi settori, la messa a punto, la revisione critica e l'aggiornamento in merito a tematiche di particolare interesse in molteplici campi del sapere. Per questo volume Phillip Mitsis, che ne è il magistrale curatore, oltre che uno dei contributori, ha chiamato a collaborare ben trentadue studiosi che hanno già offerto, in anni più o meno recenti, apporti significativi sulle specifiche tematiche loro assegnate, e che, in questa sede, ne propongono utili quadri d'insieme, ripensamenti, approfondimenti e aggiornamenti alla luce di nuove acquisizioni e del vivace dibattito critico attualmente in corso.

Come lo stesso Mitsis giustamente sottolinea nell'*Introduzione*, il volume testimonia la grande vitalità degli studi epicurei nell'ultimo cinquantennio – «it has been a very good half-century for Epicurus and Epicureanism» (p. 1) –, affiancandosi autorevolmente, aggiungerei, pur con una propria precisa fisionomia di impianto e di intenti, ad altri significativi frutti della collaborazione della comunità scientifica sul medesimo tema: penso, per fare solo alcuni esempi di pubblicazioni recenti, al *Cambridge Companion to Epicureanism*, J. Warren (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2009, o al volume *Epicurus and the Epicurean Tradition*, J. Fish-K.R. Sanders (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2011, per non parlare dell'atteso aggiorn-

namento dello «Ueberweg» dedicato a Epicuro e alla sua scuola, in preparazione per le cure di M. Erler.

Non posso fare a meno di dire che avrei gradito, da parte del curatore, una menzione dell'artefice principale della grande rinascita degli studi epicurei a partire dagli anni Settanta del secolo scorso: mi riferisco a Marcello Gigante, fondatore e instancabile animatore del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi, di cui non pochi degli autori dei saggi presenti nel volume sono stati borsisti o abituali frequentatori o sono oggi autorevoli membri, contribuendo a loro volta, non di rado con nuove edizioni di testi, a diffondere nella comunità scientifica internazionale la consapevolezza del ruolo fondamentale dei nostri papiri per la conoscenza del pensiero di Epicuro e della storia della sua scuola.

Del resto, proprio i papiri ercolanesi, insieme all'iscrizione monumentale di Diogene di Enoanda, sono ricordati già da Mitsis (p. 2) come le fonti che maggiormente e peculiarmente, grazie a nuove scoperte o anche solo per i grandi progressi nell'edizione dei testi, registrati negli ultimi anni grazie a tecnologie e metodologie all'avanguardia – ma perché menzionare solo i testi di Filodemo e non anche quelli di Epicuro e di altri Epicurei? –, hanno determinato e determinano la continua riflessione e la necessaria riconsiderazione di molti aspetti nodali del pensiero epicureo e della sua tradizione fino al II secolo d.C. Di fatto, le edizioni dei papiri ercolanesi, pubblicate nella collezione di testi «La Scuola di Epicuro» o nella Rivista «Cronache Ercolanesi» – entrambe fondate da Gigante – o in altre prestigiose sedi editoriali, sono richiamate e utilizzate con profitto – con poche eccezioni, come vedremo – in tutti i contributi contenuti nelle prime due delle tre parti in cui è suddiviso il volume, per fare qualche rapida comparsa anche nella terza parte.

Sarà bene, a questo punto, dare conto più dettagliatamente della struttura tripartita dell'opera, con qualche considerazione di carattere generale: infatti, non è certamente possibile, nello spazio limitato di una recensione – né sempre rientrerebbe nelle mie competenze di studiosa dei papiri –, entrare nel merito delle discussioni nei singoli saggi.

A Epicuro e alla sua scuola e ai principali nuclei concettuali in cui tradizionalmente si articola la dottrina epicurea sono dedicati ben quattordici contributi nella prima parte del volume, intitolata *Epicurus*: 1) *Epicurus and the Epicurean School* (T. Dorandi); 2) *Epistemology* (G. Striker); 3) *Atomism* (D. Konstan); 4) *Cosmology and Meteorology* (D. Lehoux); 5) *Theology* (E. Spinelli e F. Verde); 6) *Death* (S. E. Rosenbaum);



7) *Hedonism* (V. Tsouna); 8) *Psychology* (E. Asmis); 9) *Voluntary Action and Responsibility* (W. Englert); 10) *Friendship* (P. Mitsis); 11) *Politics and Society* (G. Roskam); 12) *Language* (E. Piergiacomi); 13) *Rhetoric* (C. Chandler); 14) *Poetics* (M. McOsker).

Si tratta, come si può facilmente intuire, di tematiche trasversali – molte delle quali ritornano, non a caso, anche nelle altre parti del volume, sia pure da prospettive diverse – e profondamente interrelate, tanto più in un sistema, come quello di Epicuro, che orienta la canonica e la fisica in funzione dell’etica, vero fine della ricerca filosofica. Appaiono inevitabili, pertanto, alcune ripetizioni nella trattazione di questioni nodali, sia pure in connessione con tematiche diverse e con differenti gradi di approfondimento – in alcuni casi compaiono in nota opportuni rinvii agli articoli ad esse specificamente dedicati nel volume –: così, per fare solo qualche esempio, si verifica nel caso del tema dell’amicizia, vero perno dell’etica epicurea, che, oltre alla trattazione particolare nel saggio di Mitsis, trova largo spazio nei contributi di Tsouna e di Roskam, da un lato per gli interrogativi che ha suscitato la sua compatibilità con una concezione “egoistica” del piacere, attribuita all’Epicureismo da un certo filone della critica, e, dall’altro, per il presupposto inconciliabile dualismo tra una vita appartata, da trascorrere tra amici nella tranquillità dell’esercizio della filosofia, e la partecipazione alle celebrazioni rituali della città, entrambe raccomandate da Epicuro; o, ancora, la declinazione atomica viene introdotta da Konstan nella trattazione del movimento atomico, mentre da Englert viene studiata in relazione al problema della libertà del volere e della responsabilità umana.

Viceversa, allo stesso modo inevitabili sono forse anche alcune assenze di trattazioni specifiche di aspetti dottrinali non meno importanti, che, tuttavia, sono presi in considerazione in relazione con altri temi oggetto di studio particolare: è il caso, per esempio, del tema della giustizia, che viene ampiamente trattato nei contributi di Mitsis, Rosenbaum e Roskam, nei quali la giustizia viene considerata nel suo duplice aspetto, ora di virtù individuale, strumentale alla tranquillità personale, ora di contratto alla base dei rapporti politici e sociali, strumentale alla tranquillità collettiva. In ogni caso, un utile orientamento per il lettore nella ricerca di trattazioni di questioni di suo particolare interesse viene dall’*Indice generale*, che include meritoriamente i nuclei tematici – ma da cui, a mio avviso, sarebbe stato opportuno separare i nomi antichi e i nomi moderni.

Nove sono i contributi nella seconda parte del volume, intitolata

*Ancient Epicureanism and Its Critics*: 15) *Philodemus and the Herculaneum Papyri* (M. Capasso); 16) *Lucretius* (M.R. Gale); 17) *Horace and Vergil* (G. Davis); 18) *Cicero* (C. Lévy); 19) *Seneca and Epicurus* (M. Graver); 20) *Plutarch* (M. Erler); 21) *Diogenes of Oenoanda* (P. Gordon); 22) *Epicurus and Epicureanism in Rabbinic Literature, Maimonides, and Rabbi Nachman of Breslov* (G. Danzig); 23) *Early Christianity* (I. Ramelli).

Sono riunite, quindi, sotto un comune denominatore sia le voci di consenso più o meno pieno e apertamente dichiarato alla filosofia di Epicuro, sia le voci di dissenso, in polemica più o meno scoperta, in una prospettiva diacronica che rende ben conto della vitalità della scuola nel tempo: delle prime vengono esaminati i modi peculiari della ricezione e le principali innovazioni nei contenuti e nella loro presentazione, frutto dei tempi mutati, dei nuovi bersagli polemici e delle singole personalità operanti nei diversi contesti, pur nella fondamentale fedeltà al fondatore; delle seconde sono messe in luce di volta in volta le motivazioni profonde, le strategie argomentative, le non rare strumentalizzazioni, le vere e proprie distorsioni in buona o in cattiva fede, che impongono particolare cautela nella loro utilizzazione come fonti dell'autentico pensiero epicureo, ma che ne fanno, al tempo stesso, insostituibili testimoni dei modi della sua ricezione in epoca classica e tardoantica.

In generale, si ricava che per i più fieri avversari dell'Epicureismo, da Cicerone a Plutarco ai cristiani, e, in misura diversa, per Seneca, il dissenso si esprime vigorosamente sul piano dottrinario, mentre sono spesso "salvate", se non addirittura ammirate, la condotta di vita sobria e severa e alcune pratiche quotidiane di Epicuro e degli Epicurei, come quella dell'amicizia – e in questo caso, tanto più, la presunta contraddizione tra teoria e prassi viene sfruttata per demolire la dottrina stessa –; il contrario avviene nella ricezione dell'Epicureismo nella cultura ebraica, per la quale, secondo Danzig, solo dopo il X secolo si può parlare di conoscenza della filosofia epicurea e di dissenso sul piano dottrinario, mentre nel III-IV secolo d.C. la critica appare mirata soprattutto a comportamenti antireligiosi e al disprezzo delle autorità, delle leggi e della *Torah* imputati ai membri delle comunità epicuree presenti a quel tempo in Israele.

Ritengo apprezzabile, inoltre, in alcuni dei contributi in questa sezione del volume, il coraggioso tentativo, in assenza di dati certi, di individuare le fonti che possono essere state alla base della ricezione del pensiero di Epicuro in epoca antica, e di capire se, in che misura e fino a quando le opere di Epicuro circolassero e potessero essere

lette direttamente, o si avesse interesse a farlo – questa ricerca appare sistematica, per esempio, nel saggio della Ramelli sulla ricezione da parte degli autori cristiani –: anche questo, infatti, è un problema assai dibattuto dalla critica, al quale Tiziano Dorandi accenna già nel suo contributo (p. 31), con cui si apre il volume.

Una riflessione impone forse la scelta del curatore di avere collocato all'inizio delle prime due sezioni del libro due contributi, quello di Dorandi, appunto, e quello di Mario Capasso, nei quali ritorna, non senza alcune ripetizioni – nonché alcuni diversi punti di vista, a prova della vivacità di un dibattito critico tuttora in corso –, la presentazione di Filodemo: tuttavia, nel primo contributo, che funge da introduzione all'intera opera, il taglio è volutamente bio-bibliografico, e il profilo del filosofo si inserisce nella storia di uomini e di libri che, a partire da Epicuro fino a Diogene di Enoanda, hanno tramandato certi modi di vivere nella comunità epicurea e hanno segnato il lungo cammino della dottrina, di cui Dorandi dimostra come vada sfatata definitivamente la concezione di blocco monolitico nell'orma del fondatore; nel contributo di Capasso, invece – che pure necessariamente discute criticamente i dati sulla vita e passa in rassegna la produzione di Filodemo come poeta epigrammatico e scrittore di trattati filosofici –, l'accento è posto sui rapporti con Lucio Calpurnio Pisone Cesonino e sull'opera di divulgazione, anche se probabilmente non sistematica, della dottrina epicurea, che Filodemo dovette esercitare nella società romana presso le classi aristocratiche colte, per le quali, in modo originale e con doti di notevole scrittore, adattò l'insegnamento del proprio maestro Zenone Sidonio, a Roma come a Ercolano. Capasso, infatti, che esamina e discute le ipotesi sulla proprietà della Villa dei Papiri alla luce delle più recenti acquisizioni archeologiche, crede, sulla base della presenza in essa della biblioteca – che dovette appartenere a Filodemo almeno nel nucleo originario, da lui stesso incrementato con le proprie opere –, anche nella presenza dello stesso Filodemo nella Villa, ultimamente messa in discussione per presunte aporie cronologiche.

E vengo alla terza parte del volume, che ne costituisce forse la vera novità, per l'ampio spazio riservato allo studio, sempre più perseguito negli ultimi anni e destinato a sicuri e promettenti sviluppi – come lo stesso Mitsis fa giustamente notare (p. 2) –, del recupero, della ricezione e, in alcuni casi, della diretta influenza del pensiero epicureo nella cultura occidentale moderna e contemporanea, a riprova, sia pure con tutti i travisamenti e i limiti che tale ricezione palesa e che i diver-

si contribuiti mettono bene in risalto, dell'importanza e dell'universalità delle problematiche affrontate dal filosofo di Samo e del grande interesse da esse suscitato, senza confini temporali e nei più svariati campi di applicazione. Ben otto sono, dunque, i contribuiti dedicati a *Early Modern and Later Reception*: 24) *Humanist Dissemination of Epicureanism* (A. Palmer); 25) *Materialism and the Early Modern "Natural History of Man"* (A. Thomson); 26) *Early Modern Epicureanism: Gassendi and Hobbes in Dialogue on Psychology, Ethics, and Politics* (G. Paganini); 27) *Epicurus in Eighteenth- and Nineteenth-Century French Thought: A "Freedom of Pleasures"?* (T.M. Kavanagh); 28) *Thomas Jefferson* (C.J. Richard); 29) *Epicureanism and Utilitarianism* (A.A. Long); 30) *Epicurus in Nineteenth-Century Germany: Hegel, Marx, and Nietzsche* (J.I. Porter); 31) *Postmodernism* (E.M. Noller and W.H. Shearin).

Come è ovvio che sia, i trentuno saggi presenti nel volume appaiono molto diversi tra loro nella presentazione degli argomenti – talora più asciutta e schematica, in altri casi decisamente speculativa e problematica –, nei toni – ora distesi, ora più o meno larvatamente polemic, talora anche qua e là umoristici –, nello stile, riflettendo, in ogni caso, le personalità dei contribuiti. Diversa appare anche la misura in cui i papiri ercolanesi – che, come si è detto, sono generalmente utilizzati dagli autori, e in molti casi con una piena e apprezzabile conoscenza della bibliografia più recente – hanno apportato il loro prezioso contributo alla discussione. Anche per questo aspetto sarebbe troppo lungo soffermarmi sui singoli contribuiti: pertanto, mi limiterò qui di seguito a segnalare, da un lato, qualche caso in cui ritengo che un maggiore ricorso ai testi ercolanesi avrebbe potuto fornire ulteriori spunti di riflessione, e, dall'altro, alcuni dati ormai superati e alcune assenze nei riferimenti bibliografici – sempre che non si sia trattato di scelte consapevoli, tuttavia non giustificate dagli autori – che solo in parte possono essere imputati all'oggettiva difficoltà di tenere il passo con la velocità straordinaria con cui si susseguono nuove acquisizioni e nuove pubblicazioni nel nostro campo di ricerca.

Così, nel capitolo *Epistemology*, i riferimenti bibliografici appaiono inspiegabilmente fermi al 2009, né i testi ercolanesi di Epicuro sono tenuti presenti nel corso della discussione da Gisela Striker. Per il ruolo degli εἶδωλα nel processo conoscitivo l'autrice avrebbe potuto trovare sostegno non solo nel IV libro del poema di Lucrezio, «the faithful Epicurean» (p. 51), o nei §§ 46-48 dell'*Epistola a Erodoto* (p. 51), ma anche nel II libro *Sulla natura* di Epicuro (*PHerc.* 1149/993 e 1783/1691/1010), dedicato per buona parte a questo argomento, del quale una nuova

edizione è stata curata da chi scrive (Bibliopolis, Napoli 2012); allo stesso modo, sull'origine dell'errore, accanto a *Ep. Hdt.* 51 (p. 52) e alla testimonianza di Sesto Empirico (*M VII* 211-216, cfr. p. 53), sarebbe stato opportuno citare almeno un passo del XXXIV libro *Sulla natura* (*PHerc.* 1431, col. XV Leone) – su queste stesse questioni i papiri ercolanesi non sono chiamati in causa neppure da Elizabeth Asmis, *Psychology* (pp. 195 s. e 199 s.), che pure li conosce bene e li utilizza ampiamente per altri aspetti nel suo saggio –, o anche un passo del XXVIII libro (*PHerc.* 1479/1417, fr. 12 col. III 6-12 Sedley), tenuto invece presente nel suo contributo da Enrico Piergiacomì. Proprio sulla base dei libri *Sulla natura*, Piergiacomì rinviene e indaga la duplice prospettiva epicurea, epistemologica e etica, dell'errore nella pratica linguistica (pp. 314-316). Ancora il XXVIII libro di Epicuro risulta illuminante per la comprensione della nozione epicurea di ἐπιλογισμός, della quale la Striker, sulla base di *Ep. Hdt.* 72-73 e di *Ep. Men.* 133, offre una personale interpretazione – «I suspect that *epilogismos* was simply the term Epicurus used for any kind of philosophical reasoning that is not a form of deduction or inference from signs» (p. 57; per un'interpretazione diversa del termine, fondata sul libro di Epicuro e sul *De ira* filodemeo, cfr. Erler, p. 517).

Al contributo su *Cosmology and Meteorology* – in cui lascia perplessi la sostanziale negazione della scientificità del metodo epicureo delle molteplici spiegazioni, offuscata, secondo l'autore Daryn Lehoux, dalle preoccupazioni etiche e epistemologiche (p. 87; per una diversa opinione, che condivido, cfr. Striker, p. 55, o Spinelli-Verde, pp. 101 s.) – nuoce, a mio avviso, il mancato confronto con uno dei lavori più importanti pubblicati recentemente in materia: mi riferisco a *Epicurean Meteorology: Sources, Method, Scope and Organization* (Brill, Leiden-Boston 2016), a cura di Frederik A. Bakker, che non compare neppure in bibliografia. Inoltre, dei numerosi contributi sul metodo delle molteplici spiegazioni apparsi negli ultimi anni (citati in Spinelli-Verde, p. 100 n. 15), è preso in considerazione solo quello di R.J. Hankinson, *Lucretius, Epicurus, and the Logic of Multiple Explanations*, nel volume *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science* (Oxford University Press, New York-Oxford 2013, pp. 69-97), di cui lo stesso Lehoux è editore, con A.D. Morrison e A. Sharrock; e neppure è citato dall'autore il fr. 13 Smith di Diogene di Enoanda, che proprio relativamente al metodo delle molteplici spiegazioni ha suscitato recentemente un vivace dibattito critico (per i cui termini cfr. almeno F. G. Corsi, *Il metodo delle molteplici spiegazioni in Diogene di Enoanda*, «Syzetesis» IV/2 (2017), pp. 253-284). Infine, mancano nel saggio rife-

rimenti ai libri *Sulla natura* di Epicuro dedicati ai μετέωρα (XI-XIII), uno dei quali, l'XI (*PHerc.* 1042 e 154), è stato oggetto di importanti studi, dopo l'edizione di Cantarella e Arrighetti pubblicata nel 1972 nelle «Cronache Ercolanesi»: il libro di Epicuro avrebbe offerto notevoli spunti, per esempio, per la questione della stabilità della terra al centro del cosmo, che nel volume viene affrontata, oltre che da Lehoux (p. 83), anche da Konstan (p. 74) – quest'ultimo, che pure conosce a fondo e utilizza nel suo contributo sull'atomismo epicureo i testi nei papiri ercolanesi, in questo caso si appella alla sola testimonianza di Lucrezio (V 534-563).

Un uso più accorto dei testi ercolanesi – alcuni dei quali sono citati nel corso del saggio *Diogenes of Oenoanda* – avrebbe impedito all'autrice Pamela Gordon di scrivere, erroneamente, che «Diogenes is our only source for the Greek vocabulary for the swerve» (p. 540): il termine παρέγκλισις, infatti, ricorre nel *De signis* di Filodemo (*PHerc.* 1065, col. XXXVI 13 De Lacy). Su questo stesso tema, invece, nel capitolo *Voluntary Action and Responsibility*, curato da Walter Englert, si apprezzano una bibliografia estremamente completa e aggiornata e un'approfondita discussione dei passi più rilevanti nel XXV libro *Sulla natura* (*PHerc.* 1191, 454/1420/1056 e 419/1634/697), un libro centrale anche nelle pagine che Elizabeth Asmis, nel capitolo *Psychology*, dedica al tema del «*Self-Development*» (pp. 213-218). L'autrice esamina a fondo i testi papiracei sulla base della rilettura offertane da Sedley (*Epicurus' Refutation of Determinism*, in Κυζήτησις. *Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Macchiaroli, Napoli 1983, pp. 11-51) e dell'edizione di Laursen («Cronache Ercolanesi» 25 (1995), pp. 5-110, e 27 (1997), pp. 5-82), ma forse volutamente non prende in considerazione – come per altre questioni relative alle partizioni dell'anima, alla mente e ai πάθη – certa letteratura critica più recente: penso, per esempio, al libro di F. G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla Natura* (Academia Verlag, Sankt Augustin 2006), o a quello, molto discusso ma specificamente dedicato alla nozione del Sé, di A. Németh, *Epicurus on the Self* (Routledge, London-New York 2017).

Nell'articolo di Francesca Longo Auricchio, *Qualche considerazione sulla biografia di Filodemo*, apparso nelle «Cronache Ercolanesi» del 2019 (pp. 31-38) – forse troppo tardi per essere preso in considerazione – avrebbe potuto trovare un utile termine di confronto Mario Capasso, che esclude che AP IX 421, così come altri epigrammi indicati da Gigante, possa costituire una prova della presenza di Filodemo nella



Villa dei Papiri sulla base dei termini ἄποψις e ἀκτή, che alluderebbero, secondo Gigante, rispettivamente all'estremità alta della Villa e al suo belvedere: secondo Capasso, se pure l'epigramma è ambientato in Italia (p. 389 e n. 64), «the ἀκτή of which Philodemus generally speaks was probably a section of the Campania coast that offered a good view»; invece, nell'analisi della Longo Auricchio – che crede, con Gigante, all'ambientazione dell'epigramma nel contesto della Villa dei Papiri –, il significato del termine ἀκτή va considerato alla luce della trasformazione che ebbe nella lingua latina, in cui – costantemente in tre passi ciceroniani – *acta* indica una «dimora amena, sul mare» (*art. cit.*, p. 38): pertanto, secondo la studiosa, nell'epigramma di Filodemo «il termine esprime e assomma le due caratteristiche della dimora, costruita su un pendio digradante verso il mare e *Villa maritima amoenae*, luogo di ritiro e dell'esercizio dell'*otium* di un illustre e facoltoso cittadino romano, forse appartenente alla famiglia dei Pisoni, secondo l'ipotesi generalmente accolta» (*ibidem*).

Vorrei segnalare, inoltre, che, in merito al libro teologico di Filodemo nel *PHerc.* 152/157, a cui si riferiscono come libro III *De dis* (secondo l'edizione di Diels 1916-1917) tutti i contributori del volume che ne fanno menzione – con l'eccezione di Dorandi, che correttamente parla in modo generico di «another book» (p. 28) rispetto al I libro nel *PHerc.* 26 –, Gianluca Del Mastro, nel volume *Titoli e annotazioni bibliologiche nei papiri greci di Ercolano* (Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi 'Marcello Gigante', Napoli 2014, p. 67 e n. 15), condividendo le perplessità di Holger Essler, che ne sta preparando una nuova edizione, ha affermato che «il confronto con i disegni e la lettura dell'originale non confermano la lettura del *gamma*». Nello stesso volume, Del Mastro (p. 239) ha invece ribadito la propria lettura del 2008, nella *subscriptio* del *PHerc.* 1232, del numerale *alpha*, che lo identifica come libro I dell'opera di Filodemo *Su Epicuro*, di cui il *PHerc.* 1289 conserva il libro II: eccessiva, pertanto, la cautela di Capasso, che ne parla come di «an unknown book (perhaps the first)» (p. 408), né si giustifica l'assenza dell'indicazione del numero del libro nelle citazioni che del *PHerc.* 1232 fanno Tsouna (p. 153) e Ramelli (p. 587 n. 34). Allo stesso modo, rinvio al lavoro di Del Mastro (*Titoli*, cit., pp. 417-421) anche per la versione corretta delle varianti del titolo con cui sono designati nelle *subscriptions* i libri *De vitiis* di Filodemo (cfr. p. 412).

Infine, qualche necessaria precisazione su alcuni dati che, nel corso del volume, sono riferiti in modi diversi, così da potere suscitare

qualche perplessità nei lettori più attenti. Uno di questi riguarda il titolo di un'opera di Filodemo molto nota, di cui solo in anni recenti Mario Capasso ha individuato un secondo esemplare nel *PHerc.* 1485 e successivamente Gianluca Del Mastro, nel *PHerc.* 862, la parte inferiore del *PHerc.* 1005 – nel quale, del titolo, si legge solo *Πρὸς τοὺς –*, il solo pubblicato da Anna Angeli nel 1988 (*Filodemo, Agli amici di scuola*, *PHerc.* 1005, Bibliopolis, Napoli): in quella edizione la Angeli proponeva l'integrazione del titolo [ἑταίρου] – e ancora come *Ad cont(ubernales)* il libro è citato da Erler nel volume (p. 518 n. 75), mentre altri contributori (Dorandi, Gordon, McOsker) si riferiscono ad esso semplicemente come *PHerc.* 1005 o anche solo *Ad [...]* (Tsouna). Oggi, grazie alla ricomposizione del rotolo, Gianluca Del Mastro (*Titoli*, cit., pp. 185-187) ha letto il titolo come *Πρὸς τοὺς φακκοβυβλιακοὺς*, Enzo Puglia (*Il misterioso titolo del Πρὸς τοὺς di Filodemo*, *PHerc.* 1005/862, 1485, «Papyrologica Lupiensia» 24 (2015), pp. 119-124] come *φαυλοβυβλιακοὺς*: Capasso (p. 412) cita entrambe queste proposte, senza prendere posizione, mentre Dorandi – che già in *Bryn Mawr Classical Review* 2015.04.55, nel recensire il volume di Del Mastro, aveva espresso «forti sospetti» sulla neoformazione *φακκοβυβλιακοὺς*, che Del Mastro traduce «coloro che si proclamano conoscitori – o lettori – dei libri» – parla di titolo «uncertain» (p. 27). Ma è sicuramente grave che, nel capitolo *Death*, Rosenbaum (p. 119 n. 4) citi il libro filodemeo ancora come *Against the Sophists*, il titolo che era stato congetturato da Francesco Sbordone nella sua edizione del 1947!

Un po' di chiarezza va fatta anche sull'opera di Filodemo *Sulla retorica*. Dopo l'edizione complessiva di Siegfried Sudhaus negli anni 1892-1896, molti e continui progressi sono stati fatti, per esempio, nel riconoscimento e nell'attribuzione di scorze a midolli – rispettivamente le parti più esterne e più interne dei rotoli papiracei –, registrati sotto differenti numeri di inventario, oltre che nell'individuazione del numero dei singoli libri all'interno dell'opera. Pertanto, anche per i contributi presenti nel volume, in cui si registrano alcune divergenze e oscillazioni dovute proprio all'estrema fluidità dei dati nel corso del tempo, va suggerito un aggiornamento in tal senso, secondo F. Longo Auricchio, *Qualche osservazione sulla Retorica di Filodemo*, in M. Capasso-P. Davoli-N. Pellé (eds.), *Proceedings of the 29th International Congress of Papyrology, Lecce 28 July-3 August 2019* (Lecce 2022), II, pp. 638-647. Tra i dati certi individuati dalla studiosa, si può affermare che: 1) l'opera era in almeno otto libri (il numero H, letto nella *subscriptio* del *PHerc.* 1015/832 da F. Longo Auricchio, *Nuovi elementi*



per la ricostruzione della *Retorica di Filodemo*, «Cronache Ercolanesi» 26 (1996), pp. 169-171, è, allo stato attuale della ricerca, il numero più alto rintracciato); 2) secondo le ricerche di Del Mastro (*Titoli*, cit.), i *PHerc.* 1506 e 1426 contengono due copie del III libro, i *PHerc.* 1423 e 1673/1007 sono due diverse copie del IV libro – e non due tomi di un unico esemplare –, e il *PHerc.* 1004 contiene il VII libro; 3) infine, nel *PHerc.* 1669 va riconosciuto il sesto libro dell'opera (secondo T. Dorandi, *Il VI libro della Retorica di Filodemo*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 207 (2018), p. 4; G. Ranocchia, *Philodemus' On Rhetoric was in 20 Books*, «The Journal of Hellenic Studies» 138 (2018), pp. 202-208, nella *subscriptio* legge, invece, il numero K, equivalente a 20).

Queste mie osservazioni non vogliono assolutamente inficiare il valore dei contributi del volume e dell'opera nel suo complesso, che appare assai curata anche nell'allestimento tipografico, con pochi refusi o sviste, inevitabili, direi, data la sua mole. Pertanto, non possiamo che essere grati a Phillip Mitsis, e con lui a tutti gli autori, per questo prezioso regalo non solo agli studiosi di Epicuro, ma anche a tutti quelli che continuano a subire il fascino del suo pensiero, vivo nei secoli.

Università degli Studi di Napoli Federico II  
[giuliana.leone@unina.it](mailto:giuliana.leone@unina.it)

Mitsis, Phillip (ed.), *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, Oxford University Press, New York 2020, xvi-831 pp., € 144,34.





V. Laurand-E. Malaspina-F. Prost (eds.), *Lectures plurielles*  
du «*De ira*» de Sénèque. *Interprétations, contextes, enjeux*

di

FRANCESCA ALESSE

L'opera collettiva nasce dal colloquio tenutosi a Lione nel 2013 per opera di T. Bénatouïl, V. Laurand e P.-M. Morel: conformemente all'ormai consolidata tradizione delle *lectures* lionesi promosse dall'*École Normale Supérieure de Lyon* in collaborazione con altre istituzioni accademiche francesi e che consiste nel convocare alcuni specialisti per leggere e commentare in modo analitico un dato testo di filosofia antica, il colloquio del 2013 si concentrò sul *De ira* senecano. Ma il progetto trova una destinazione editoriale definitiva apparentemente tardiva rispetto allo svolgimento del colloquio, in ragione della complessità dell'opera e della sua tradizione esegetica moderna. Non quindi, un vero ritardo, ma una lievitazione, se ci si passa il termine, del progetto stesso, che ha incluso studiosi ulteriori rispetto ai convegnisti e problemi di contestualizzazione storica e filologica non trattati nell'orizzonte tematico-testuale di partenza. Ne risulta non più la pubblicazione di atti di un convegno ma una rassegna di studi di ampio spettro metodologico e prospettico, articolata in sezioni, e rispetto alla quale è del tutto giustificata la titolazione di *lectures plurielles*. Plurali sono infatti gli approcci disciplinari che si sono evidentemente resi necessari per tentare di venire a capo di un'opera che solleva numerosissime questioni quanto all'epoca della composizione, alla coesione e unitarietà redazionale, alla tenuta argomentativa, alla conformità con una specifica scuola di pensiero. Quello che il lettore non può non apprezzare da subito, è proprio la concezione che sorregge il robusto impianto del volume: la concomitanza di letture *interne* al testo, sia di natura filologica che storico-filosofica, e letture *esterne* e di contesto che pongono il trattato senecano in relazione al

genere letterario delle opere *De ira* o *Peri orges* (e, benché più indirettamente, *Peri aorgesias*).

Questa la sinossi. Il volume è diviso in quattro parti: dopo la *Préface* (a cura di Valéry Laurand, Ermanno Malaspina, François Prost e Aldo Setaioli) che anticipa sinteticamente alcuni dei problemi maggiori relativi al trattato, ne ricorda le principali edizioni, i caratteri notoriamente più innovativi sul piano teorico (ovvero la teoria dei tre *motus* e quella delle *propatheiai*), la questione del rapporto con le fonti e in particolare con Posidonio, appare la *Reconstitution de la structure du traité*, consistente in un indice dei contenuti dei tre libri senecani a cui partecipano tutti gli autori, seguita dall'*excursus* relativo alla tradizione manoscritta dei *Dialogi*, cui appartiene il testo del *De ira* (E. Malaspina, *La tradition manuscrite des Dialogi et les enjeux textuels du De ira*, pp. 10-30). La seconda parte, *Lectures du De ira*, propone propriamente l'esito dell'incontro lionese, con una sequenza di analisi interne al testo (V. Laurand, *De ira I, 1-4. Psychopathologie de la colère*, pp. 33-46; F. Prost, *De ira I, 5-21. La construction de l'argumentation dans le livre I du De ira*, pp. 47-55; J. Wildberger, *De ira I, 5-21. La raison et la colère: la réfutation de la métriopathie dans le De ira*, pp. 56-82; C. Torre, *De ira 2, 1-17. La nature et l'habitus de la colère*, pp. 83-118; A. Setaioli, *De ira 2, 18-36. De la prophylaxie au contrôle de la colère*, pp. 119-149; M. Graver, *De ira 3, 1-9. La maîtrise de la colère. Théorie et pratique stoïciennes*, pp. 150-172; E. Malaspina, *De ira 3, 10-24. Une transition faible: de la prophylaxie au traitement et des praecepta aux exempla*, pp. 173-200; C. Veillard, *De ira 3, 25-43. Faire face à la colère: réponse logique et traitement comportemental*, pp. 205-232). La terza parte, intitolata *Thématiques transversales*, propone quattro studi su chiavi di lettura a più ampio raggio tematico (E. Malaspina, *Les lectures politiques du De ira*, pp. 233-250; F.R. Berno, *Ferarum minus taetra facies est quam hominis ira flagrantis* (*De ira 3, 4, 3*), pp. 235-265; T. Tieleman, *Sénèque et les prépassions*, pp. 266-276; C. Torre, *Sur les passion et la tragédie*, pp. 277-294). La quarta parte, *Regards philosophiques sur la colère dans l'Antiquité*, introduce quelle che ho chiamato letture esterne e di contesto, offrendo una panoramica di prospettive sull'ira da Platone a Lattanzio, le quali, pur non interagendo sempre direttamente con il trattato senecano e con i suoi contenuti, contribuiscono a collocarlo in un naturale percorso storico-concettuale (O. Renaut, *La colère chez Platon*, pp. 295-302, con particolare attenzione allo *thymos* nel IV libro della *Repubblica* e nel *Timeo*; D. Konstan, *La colère chez Aristote*, pp. 303-315, con particolare attenzione alla *Retorica*; E. Spinelli-F. Verde,

« La rage du sage ». *Philodème et la conception épicurienne de la colère*, pp. 316-332, con particolare attenzione al *PHerc.* 182; M. Graver, *Le De ira de Sénèque et les Tusculanes de Cicéron*, pp. 333-338; V. Laurand, *Le Peri aorgēsias de Plutarque*, pp. 339-349; J. Giovacchini, *Galien. La place de la colère dans la psycho-pathologie galénique*, pp. 350-358, con particolare attenzione al *De propriorum animi cuiuslibet dignotione et curatione*; S. Van der Meeren, *La colère divine, expression nécessaire de la providence : le De ira dei de Lactance*, pp. 359-369). Chiudono il volume le *Conclusions* a cura di Ermanno Malaspina, con le quali abbiamo un quadro sintetico dei problemi e dei risultati conseguiti da questa ricerca collettiva (pp. 370-377). Il volume è corredato da una bibliografia esauriente [non esaustiva, mancando comprensibilmente la menzione del volume di S. Weisser, *Eradication ou modération des passions. Histoire de la controverse chez Cicéron, Sénèque et Philon d'Alexandrie*, Brepols, Turnhout 2021, ma anche un maggiore utilizzo della sezione *Materialistic Pathe* pubblicata in F.G. Masi, S. Maso, F. Verde (eds.), «Elenchos» 39 (2018)]; e dagli indici.

Non mi è certo possibile rendere conto nel modo dovuto né di ciascun contributo né di tutti i temi toccati dagli autori; pertanto, devo limitarmi a segnalare alcuni filoni sia tematici che di metodo che caratterizzano l'insieme del volume. Sul piano della storia del testo, appare ormai desueta, come ribadisce E. Malaspina nelle *Conclusions* (p. 370), l'ipotesi che l'opera senecana sia stata redatta a più riprese e in tempi diversi. Il *De ira* è un trattato di datazione abbastanza alta nella produzione filosofica di Seneca (da collocare probabilmente nel 41) e se denota una certa inesperienza nella scrittura filosofica, con ripetizioni e incoerenze argomentative, pure rivela un notevole bagaglio di letture filosofiche che includono, come ribadiscono vari contributi al volume, Platone, Aristotele, la tradizione peripatetica e, naturalmente, la Stoa, della quale Seneca condivide la dottrina del *pathos* e della sua terapia. Questo quadro già apre due questioni molto diverse: quella delle fonti di Seneca e delle sue eventuali letture dirette di opere precedenti; e il problema della sua eventuale originalità rispetto alla prospettiva stoica. Quanto alla prima questione, ampio spazio è dedicato al *debito* senecano nei confronti di Posidonio e del trattato di quest'ultimo sulle passioni che a sua volta ci è noto attraverso Galeno e altri testimoni (si vedano al riguardo il contributo di Setaioli, ma anche quelli di Laurand, pp. 41-45, Veillard, pp. 213-214 e Tieleman, pp. 268-272); ma rilevante è anche il tema della familiarità di Seneca con le *Tusculanae* di Cicerone (per il quale si veda soprattutto Graver, pp. 333-338. Per quel che attiene

alla conclusione di questa studiosa, che ritiene non vi siano elementi per attribuire a Seneca una lettura diretta delle *Tusculanae* malgrado le analogie con il *De ira*, perché tali analogie potrebbero dipendere da materiale della tradizione non meglio identificato, mi sento di dire che la soluzione apparentemente più cauta in realtà presuppone condizioni ben più difficilmente verificabili: se Seneca ha scritto il *De ira* in un tempo piuttosto ristretto e senza aver maturato una notevole familiarità con la scrittura filosofica, mi pare più plausibile che abbia fatto ricorso al principale modello di cui poteva disporre e che gli era più vicino sul piano sia tematico che linguistico). Non è comunque da escludere che Seneca abbia consultato un materiale compendiaro sul tema e che poteva contenere molte citazioni di autori classici: certo è che egli mostra di conoscere vari elementi definitori dell'ira risalenti ad Aristotele (cfr. I, 3, 3 che richiama la definizione di ira che leggiamo in *De an.* I I, 403a 30, adottata anche dagli Stoici), e a Teofrasto (cfr. I 12, 3 e 14, 1), non in relazione esclusiva con la polemica contro la *metriopatheia*.

Decisamente più articolata la questione relativa all'aderenza del *De ira* senecano alla teoria stoica, in particolare crisippea, dell'insorgenza dell'ira e della sua terapia. Un contributo molto positivo, a mio parere, di questa rassegna di studi, è infatti costituito dall'attenzione che vari autori portano al tema della cura dell'ira, del suo trattamento preventivo attraverso precetti e profilassi, e alla sua attenuazione tramite il discorso razionale e l'adeguato uso degli *exempla* storici o delle caratterizzazioni fisiognomiche. Oltre all'apparente incoerenza in cui Seneca cadrebbe tra i principi definitori del *pathos* dell'ira esposti nei primi due libri e l'intento terapeutico annunciato all'inizio del terzo libro (incoerenza rilevata da Setaioli, ma si vedano anche Graver, p. 150 e Malaspina, p. 370), esiste una difficoltà teoretica maggiore, data dalla nota teoria dei tre *motus*. Non posso soffermarmi sulle implicazioni di questa nota versione senecana della natura del *pathos* violento, ma è necessario almeno fare la seguente osservazione: sia il primo *motus* che il terzo sembrano esulare dalla concezione intellettualistica del *pathos* come *krisis*, *opinio* (SVF III 380, 385, 456, 459, 462) ovvero come atto mentale, o assenso, la cui natura logico-linguistica (a lato dei fenomeni fisiologici che l'accompagnano) è ciò che ne consente appunto il trattamento e la cura. In altri termini, secondo gli Stoici il *pathos* in tanto si può curare in quanto è riconducibile ai suoi elementi logici, cioè ad una proposizione valutativa elaborata dalla mente e a cui è concesso l'assenso. Non a caso gli interpreti, dopo gli studi di Brad Inwood e Pierluigi Donini, sono ormai concordi nel parlare di

struttura proposizionale (o più precisamente bi-proposizionale) della passione e nel ricostruire la terapia stoica come uno smantellamento delle componenti logiche che costituiscono l'essenza di una specifica passione. La posizione di Seneca presenta caratteri di originalità in quanto non tutte le componenti dell'ira sembrano potersi ricondurre ad una struttura logico-linguistica: ma mentre del primo *motus* potrebbero anche ritrovarsi le premesse in una teoria vetero-stoica dell'*impulso preliminaris* (tema introdotto già da Anna Maria Ioppolo, *Il monismo psicologico degli Stoici antichi*, «Elenchos» 8 (1987), pp. 449-466, in virtù del fatto che in alcuni testimoni, quali Plutarco, *Adv. Col.* 1129A-F e non a caso lo stesso Seneca, in *Epist.* 113, 18, si trova un tipo di impulso che *precede* l'assenso), del terzo *motus* appaiono più difficili sia l'origine sia la possibilità di cura. Non è chiaro, infatti, a che cosa corrisponda quell'eccedenza che fa di un *pathos* come l'ira un fenomeno irrefrenabile, non traducibile apparentemente in alcuna forma proposizionale (mi pare che questo aspetto non sia stato posto a tema, salvo che da Wildberger, spec. pp. 79-82, la quale propone di vedere nel terzo movimento non una trasformazione deteriore dell'opinione che è alla base del secondo, ma la *perdita* dell'opinione stessa). Personalmente, sono incline a credere che già nel modo vetero-stoico di intendere la terapia della passione in generale, e dell'ira in particolare, svolgesse una funzione rilevante il fattore fisiologico a fianco di quello intellettuale. L'insorgenza del *pathos*, il suo acuirsi e il suo placarsi, sono fenomeni facilmente sperimentabili a fronte del permanere costante della definizione valoriale di un apparente bene o male e in cui risiede quel medesimo *pathos*. Il dolore per un lutto, ad esempio, si basa su un giudizio di valore (di un male) che permane identico sotto il profilo logico e valoriale, pur alleviandosi, col passare del tempo, la sofferenza e comunque placandosi la reazione comportamentale. Ciò pare segno di un certo scarto tra contenuto rappresentativo, percezione psicologica e impulso. Non si può escludere che la Stoa tenesse conto di questo aspetto, specie come terreno favorevole alla duplice strategia terapeutica approntata da Crisippo (su cui ci informa Cicerone, *Tusc. disp.* 3, 75-76), secondo la quale è opportuno, prima, correggere l'idea che una data reazione emotiva e comportamentale sia lecita e conveniente (e con ciò quindi sedare gli eccessi fisiologici eccessivi derivanti da aumenti anomali del calore o del freddo nello *pneuma* psichico, e a cui Seneca pare dare grande importanza nell'insorgenza dell'ira: si vedano le occorrenze di *fervor* in *De ira*, I 1, 5; 8, 6; II 19, 1; III 9, 4; 10, 3); e solo in un secondo momen-

to correggere il giudizio di valore che è all'origine di quella reazione emotiva e comportamentale. Anche l'ira, come il cordoglio, può subire un'analogia modificazione in quanto, rimanendo inalterato il giudizio in merito ad un'offesa, si attenua il desiderio della vendetta. La conoscenza della struttura complessa del *pathos* è, almeno per lo Stoicismo antico ma forse ancora per Seneca, la principale condizione della sua cura e, potremmo dire, della capacità di *convivere* con le passioni senza caderne preda in modo irrimediabile. Può darsi dunque che la tesi del terzo *motus* rappresenti l'esito di un'analisi che cerca nell'estrema deriva dell'emozione violenta il modello negativo dal quale è doveroso tenersi lontani.

A lato della natura dell'ira e dell'*habitus* dell'iracondo, un altro tema dominante si è dunque imposto all'attenzione degli interpreti, quello della sua cura, sia in termini di profilassi che di precetti e rimedi. Abbiamo già visto che il problema della cura dell'anima affetta dalle passioni risale alla Stoa antica, che elabora strategie curative piuttosto complesse, basate principalmente sulla capacità di ricavare l'assenso dell'assistito su proposizioni e contenuti rappresentativi di segno opposto alla natura della passione (ad esempio, persuadendo che il pianto *non* è la reazione adeguata al dolore e poi che la causa del dolore *non* è un *male*). Emerge, dall'analisi del *De ira*, da un lato una certa mancanza di tenuta argomentativa, dall'altro una maggiore propensione all'utilizzo di strumenti retorici, come l'uso degli *exempla* storici (Malaspina, spec. pp. 192-200; 237-238; 243-244) e di strumenti poetici (Torre, pp. 108-118); oppure la caratterizzazione dell'iracondo secondo una fisiognomica che potremmo definire fortemente figurativa, e infine tramite l'analogia con gli animali e in generale con la ferinità (Graver, p. 154; Berno). Con ciò si sottolinea il ricorso senecano ad una tecnica pedagogica deterrente che allontana l'educando dal comportamento sbagliato anche grazie alla vivida rappresentazione di esso. Anche in ciò Seneca non devia troppo dalla teoria educativa vetero-stoica, nella quale era raccomandata l'interdizione dai comportamenti sbagliati prima della prescrizione di quelli corretti. Ma nel caso di Seneca è da considerarsi senz'altro la sua attitudine letteraria e la sua opera tragica, che egli non manca di mettere in qualche modo al servizio dell'etica e della pedagogia stoiche (come ben mostra S. Maso, *Teorie stoiche in Seneca tragico*, in F. Alesse-A. Fermani-S. Maso (eds.), *Studi su Ellenismo e filosofia romana*, Storia e Letteratura, Roma 2017, pp. 3-31).

Infine, il senso politico del *De ira*: Malaspina (pp. 233-250) ha il



merito di porre a tema lo spessore politico del trattato senza ridurlo alla vecchia questione dell'identificazione del reale destinatario, cioè alla questione dell'eventuale presenza di Claudio sullo sfondo della composizione senecana (che viene valutata anche alla luce del *De clementia*), e quindi al *topos* del rapporto di Seneca con l'imperatore. Se c'è un'implicazione politica da cogliere nella redazione del *De ira*, essa ha un altro respiro, più grande e meno circostanziato, e che risponde all'esigenza di assegnare all'attività filosofica una dimensione tanto educativa quanto civile e politica.

Debbo senz'altro rammaricarmi di aver recensito questo libro così selettivamente, trascegliendo e discutendo questioni e argomenti a me forse più noti e congeniali, lasciandone in ombra altri, di pari valore ed importanza. Ma credo che il valore scientifico di una rassegna di studi risieda nello spettro di interessi che essa riesce a sollecitare nel lettore grazie alla coralità delle voci; *pluralità* di letture, dunque, non solo intese come proposte critiche ma anche come modalità di ricezione. Concludo pertanto raccomandando senz'altro la conoscenza di questo volume, il quale si offrirà ad una serie di ulteriori approfondimenti sulla personalità eccezionale di Seneca.

ILIESI-CNR (Roma)

[francesca.alesse@libero.it](mailto:francesca.alesse@libero.it)

Laurand, Valéry, Malaspina, Ermanno, Prost, François, (eds.), *Lectures plurielles du «De ira» de Sénèque. Interprétations, contextes, enjeux*, De Gruyter, Berlin-Boston 2021, 430 pp., € 76,24.





C. Ampolo-F. Cordano (eds.), *Giovanni Pugliese Carratelli  
e la medicina antica*

di

GIULIA ECCA

Sarebbe superfluo presentare la figura di Giovanni Pugliese Carratelli (Napoli, 1911 - Roma, 2010), uno dei più noti storici italiani dell'antichità, che insegnò nelle Università di Catania, Napoli, Pisa, Firenze, Roma (Sapienza) e, infine, nella Scuola Normale Superiore di Pisa. I suoi studi hanno coperto un'area di ricerca vastissima, dalla decifrazione delle Lineare A e Lineare B fino alla storia della Magna Grecia. Giustamente a Pugliese Carratelli sono stati dedicati negli ultimi anni, dopo la sua morte, numerosi tributi in memoria, che hanno il merito di valorizzare l'eredità che ci ha lasciato nello studio della storia antica.

Il presente volume, curato dai professori Carmine Ampolo (Scuola Normale Superiore di Pisa) e Federica Cordano (Università degli Studi di Milano), raccoglie i contributi pubblicati da Pugliese Carratelli su un tema specifico: quello della medicina antica, studiata naturalmente da un punto di vista storico. Si tratta di una raccolta di diciannove articoli di Pugliese Carratelli che coprono oltre un cinquantennio di attività dello studioso (il primo si data al 1946, l'ultimo al 1999) e che sono ripubblicati qui in ordine cronologico. Ad aprire la raccolta si trova una breve introduzione dei curatori, seguita dalla pubblicazione del discorso che il celebre storico Santo Mazzarino tenne per salutare l'arrivo di Pugliese Carratelli all'Università di Roma nel 1964; a seguire, si trova la ricca e completa bibliografia di Pugliese Carratelli, che copre oltre quaranta pagine del volume.

Dei diciannove contributi sulla storia della medicina, alcuni sono piuttosto estesi ma generali e introduttivi, pubblicati da Pugliese Carratelli all'interno di enciclopedie o monografie dal carattere di-

vulgativo e di vasto respiro. Due saggi uscirono presso la stessa collana di divulgazione storica: *Una medicina fra scienza e magia*, in *Tutto su Roma antica. Panorama di una civiltà* del 1963, e *La medicina nella Grecia antica*, in *Tutto su Atene classica. Panorama di una civiltà* del 1966. Divulgativo risulta anche il lungo saggio intitolato *Ippocrate*, pubblicato nell'enciclopedia *I protagonisti della storia universale, II: Letà della Grecia*, Milano 1968. In questi saggi Pugliese Carratelli offrì una visione sinottica lucida, basata sì su ricerche di precedenti studiosi, le cui riflessioni sono scrupolosamente citate e discusse, ma allo stesso tempo permeata, in modo evidente, dalla sua personale e acuta interpretazione storica dei temi toccati. Quelli che a noi oggi sembrano risultati ampiamente e definitivamente acquisiti, tuttavia, erano negli anni '60 del secolo scorso approcci nuovi in un settore fino ad allora ancora poco esplorato: è solamente a partire da quel periodo che, grazie anche agli studi di Mario Vegetti e al magistero di Vincenzo Di Benedetto, la storia della medicina antica ha conosciuto un periodo di fervore nella comunità accademica italiana.

I contributi a mio avviso più innovativi e interessanti della produzione di Pugliese Carratelli sulla medicina antica vertono su due temi connessi tra loro: la scuola medica di Velia e la storia degli Asclepiadi di Cos. Della scuola di medicina nell'antica città di Elea Pugliese Carratelli fu sicuramente uno dei primi e maggiori studiosi, insieme a Pietro Ebner. A partire dall'articolo ΦΩΛΑΡΧΟΣ del 1963 fino all'articolo *Nuove note sulla scuola medica di Parmenide a Velia* del 1986, Pugliese Carratelli riuscì a dimostrare in modo chiaro e convincente l'esistenza di una scuola medica a Velia, considerabile a buon diritto precorritrice della famosa Scuola medica salernitana di età medievale. Tale dimostrazione si basò soprattutto sullo studio delle iscrizioni ritrovate, dedicate a medici a cui è attribuito sia l'appellativo Οὔλις, che rimanda al culto di Apollo Οὔλιος (guaritore) presente anche a Cos, sia l'aggettivo φώλαρχος, che indica l'appartenenza a una comunità religiosa. A tale scuola medica, probabilmente permeata del pensiero pitagorico che fioriva nella vicina Crotone, era in qualche modo legato anche Parmenide, chiamato Οὐλιάδης φυσικός in un'iscrizione velina.

Nel versante orientale del Mediterraneo, invece, Pugliese Carratelli studiò la storia della scuola medica più famosa dell'antichità: quella del γένος degli Asclepiadi di Cos, a cui apparteneva lo stesso Ippocrate, comunemente considerato il padre della medicina. Lo storico ha analizzato il potere politico, oltre che religioso, detenuto

dalla famiglia degli Asclepiadi soprattutto a partire dalla prima metà del IV secolo a.C. Pugliese Carratelli fu uno dei primi a individuare l'importanza dell'ideale etico medico quale fondamentale eredità lasciata dalla figura di Ippocrate e, più in generale, dalla famiglia degli Asclepiadi. Tale ideale, certamente rappresentato dal famoso *Giuramento*, si perfeziona tuttavia negli scritti etici più tardi del *Corpus Hippocraticum*, letti con attenzione da Pugliese Carratelli.

Il volumetto curato da Ampolo e Cordano ha, dunque, il merito di offrire in un'unica sede le riflessioni e le analisi di un eminente studioso quale Pugliese Carratelli circa le più importanti scuole mediche di età classica. Poter valutare, grazie all'ordine cronologico in cui sono stati riproposti i contributi, l'evoluzione e il perfezionamento del pensiero di Pugliese Carratelli nel corso degli anni sui singoli temi è un regalo assai prezioso per chi si occupa della storia della medicina antica, letta qui attraverso le lenti di uno dei più grandi studiosi del Novecento.

*Sapienza Università di Roma*  
[giulia.ecca@uniroma1.it](mailto:giulia.ecca@uniroma1.it)

Ampolo, Carmine, Cordano, Federica (eds.), *Giovanni Pugliese Carratelli e la medicina antica*, Ledizioni, Milano 2020, 242 pp., € 28,00.





C. Crignon-D. Lefebvre (eds.), *Médecins et philosophes: une histoire*

di

LUCA TONETTI

Nella sua *lectio* con cui, il 1 marzo 2001, veniva inaugurata al Collège de France la cattedra di *Philosophie des sciences biologiques et médicales*, Anne Fagot-Largeault, medico psichiatra e filosofa, esordiva definendosi un «hybride de philosophe et de médecin» che, con questo nuovo insegnamento, poteva finalmente onorare «une communauté de philosophes-médecins ou médecins-philosophes qui tire fierté de grands ancêtres: Avicenne et Averroës, La Mettrie et Cabanis, Émile Littré et Karl Jaspers, sans oublier Galien» (A. Fagot-Largeault, *Philosophie des sciences biologiques et médicales: Leçon inaugurale prononcée le jeudi 1er mars 2001*, Collège de France, Paris 2001, <http://books.openedition.org/cdf/776> [15.07.2022]). Nel tracciare le basi del suo *engagement philosophique*, dava voce alla ricca riflessione filosofica maturata in seno alla tradizione medica francese (da François Magendie à Jean-Pierre Changeux passando per Claude Bernard), senza però dimenticare il debito nei confronti della logica e della filosofia della scienza apprese negli Stati Uniti. Per spiegare la prospettiva che l'apporto medico può dare alla filosofia delle scienze del vivente, e quindi la linea direttrice della sua ricerca, Fagot-Largeault prendeva le mosse da una frase emblematica del *De decenti habitu* ippocratico, letto nella traduzione francese di Littré: «Il faut transporter [μετάγειν] la philosophie dans la médecine et la médecine dans la philosophie». «Portare la filosofia nella medicina» non significa, per Fagot-Largeault, prestare alla filosofia una virtù terapeutica, ma rendere razionale la medicina stessa, facendola uscire del mero empirismo, fornendo cioè ai medici, per dirla con Bernard, «una comprensione filosofica e ragionata delle cose». «Portare la medicina nella filosofia» implica, invece, la piena

assunzione di una posizione filosofica: la medicina si impegna *filosoficamente* ogniqualvolta risponde, pur nei suoi limiti, a una domanda di cura. Per Fagot-Largeault, che su questo punto recuperava la lezione di Canguilhem e di Jonas, «Être médecin n'est pas neutre philosophiquement».

È proprio intorno a Ippocrate, e alla separazione della medicina dalla filosofia che tradizionalmente gli viene attribuita, che ruotano le radici di tutto il dibattito sullo statuto epistemologico della medicina e dei suoi complessi rapporti con la filosofia. Il volume *Médecins et philosophes. Une histoire*, curato da Claire Crignon e David Lefebvre, si inserisce esattamente all'interno di questa questione, raccogliendo – in larga parte – i lavori di un *workshop* organizzato alla Maison des Sciences de l'Homme di Clermont-Ferrand, nei giorni 19 e 20 novembre 2015, dal Laboratoire Philosophies et Rationalités dell'Université Blaise-Pascal, con il sostegno dell'Université Paris-Sorbonne e del Centre d'Etudes en Rhétorique, Philosophie et Histoire des Idées di Lione.

A dispetto però del titolo, come ammesso dagli stessi curatori, non si tratta di un'esposizione storica del pensiero medico, benché i contributi – quindici, in totale – siano disposti in ordine rigorosamente cronologico, senza pretesa di esaustività. L'eterogeneità, tipica di qualsiasi miscellanea, avrebbe giovato di un'organizzazione interna degli articoli, che invece qui manca: i capitoli si susseguono perciò uno dopo l'altro, come singoli casi di studio isolati, senza alcun dialogo. Quanto poi alla periodizzazione, appare evidente lo sbilanciamento a favore della medicina antica e della sua ricezione nel mondo arabo e occidentale, che coprono esattamente metà volume (capp. 1-8). Quattro capitoli sono dedicati all'età moderna (capp. 9-12). Solo gli ultimi tre (capp. 13-15) riguardano infine il XIX e XX secolo, con uno sguardo al contesto francese. Il quadro che ne segue è perciò irrimediabilmente parziale.

A netto di questi limiti, il volume ha l'ambizione di approfondire il problema del rapporto tra filosofia e medicina da una pluralità di punti di vista, prendendo a modello figure e momenti diversi della storia della filosofia e della medicina occidentali. Non ci troviamo perciò di fronte a un testo di filosofia della medicina, ma a una ricostruzione – in una prospettiva storica di *longue durée* – della dialettica tra filosofia e medicina, in quanto forme distinte (ma rivali) di sapere, che condividono gli stessi domini di indagine. Il merito principale del lavoro di Crignon e Lefebvre è perciò quello di voler affrontare il problema della separazione tra filosofia e medicina isolando la dimen-



sione epistemologica da quella etica e provando a illuminare due diversi (ma, per certi versi, inseparabili) momenti di questa dialettica: il momento *architettonico*, quello cioè in cui si definisce – soprattutto nella tradizione antica e poi anche nella prima modernità – la relazione di continuità o subalternità tra medicina e filosofia; e il momento *metodologico*, quello cioè in cui questa stessa relazione si misura sul terreno della ricerca di un metodo e della sua applicabilità clinica. Dato il numero dei contributi, per ragioni di brevità mi limiterò ad evidenziare solo i temi più salienti trattati.

La parte dedicata alla medicina antica e alla sua ricezione affronta questioni di natura epistemologica ancora oggi di stretta attualità. In *Approximation, métrétique et stochastique: le modèle platonicien de la médecine* (pp. 19-49) Thomas Auffret riflette sulla concezione della medicina in Platone alla luce della nozione di “approssimazione”, ricomponendo l’apparente contrasto tra la medicina intesa come sapere scientifico e la sua dimensione stocastica quando rapportata all’incertezza del mondo sensibile. Auffret confronta perciò le tre definizioni di conoscenza discusse nel *Teeteto* con i tre diversi procedimenti matematici sviluppati nel *Filebo* per misurare un numero irrazionale per approssimazione ed estende questo parallelismo alla medicina: anche la medicina può ammettere infatti diversi gradi di certezza. In *Physique et médecine chez Aristote: subordination, séparation, communauté* (pp. 51-83) David Lefebvre esamina criticamente il modo in cui Aristotele concepisce la continuità tra fisica e medicina, partendo da alcuni celebri passi dei *Parva naturalia*, con i quali una certa tradizione filosofico-medica latina ha sostenuto la tesi della subordinazione della medicina alla filosofia naturale. Ma questa interpretazione, soprattutto in epoca rinascimentale, è molto più articolata, come dimostra Roberto Lo Presti in *Entre aristotélisme médical et médecine aristotélisante: le rapport entre médecine et philosophie dans les commentaires italiens du XVIe siècle au De sensu d’Aristote* (pp. 197-223), prendendo come caso di studio alcuni commentari italiani cinquecenteschi al *De sensu et sensibilibus*. Analizzando i contributi di Niccolò Leonico Tomeo, Mainetto Mainetti, Andrea Cesalpino, Antonio Scaino e Simone Simoni, Lo Presti identifica almeno tre diverse declinazioni della dialettica medicina-filosofia naturale: 1) la medicina e la filosofia naturale sono forme di sapere strettamente correlate ma autonome (Cesalpino); 2) la medicina è subordinata alla filosofia naturale (Leonico Tomeo, Scaino, Mainetti); la medicina è una continuazione della filosofia naturale, senza però alcuna subordinazione episte-

mologica (Simoni). In *Les écoles empirique et méthodiste: une médecine positive?* (pp. 85-107) Pierre Pellegrin analizza il rapporto tra tradizione scettica e sette mediche, ripercorrendo la posizione di Sesto Empirico nei confronti dell'empirismo e del metodismo. Alla figura di Galeno sono dedicati ben quattro capitoli. In *Galien de Pergame ou le médecin qui voulait se faire philosophe* (pp. 109-128) Véronique Boudon-Millot, autrice di un'importante monografia su Galeno (*Galien de Pergame. Un médecin grec à Rome*, Les Belles Lettres, Paris 2012), disponibile anche in lingua italiana (*Galeno di Pergamo. Un medico greco a Roma*, Carocci, Roma 2016), esamina i titoli di Galeno come medico-filosofo. L'obiettivo, però, non è quello di tracciare le dimensioni dell'impegno filosofico galenico, ma più specificatamente studiare l'attributo stesso di *filosofo*, analizzando i luoghi del *corpus* galenico dove il termine è associato a quello di (*eccellente*) *medico*. La filosofia diventa un complemento essenziale al medico *eccellente* nella misura in cui essa fornisce gli strumenti logici e un metodo dimostrativo. Come osserva accuratamente Riccardo Chiaradonna in *Langage ordinaire et connaissance médicale selon Galien* (pp. 129-145) l'asimmetria tra percezione e linguaggio rappresenta però una questione inaggirabile per la medicina galenica: il linguaggio non è in grado infatti di esprimere, se non con approssimazione, il contenuto delle nostre percezioni. La ricchezza delle nostre esperienze percettive sfugge cioè alla nostra capacità di verbalizzazione. Ciononostante, benché imperfetto, solo attraverso il linguaggio possiamo cogliere e trasmettere le informazioni delle nostre percezioni, almeno quelle principali, consentendocene così l'uso. Pauline Koetschet (*Abu Bakr al-Razi contre Galien, ou comment "s'élever du niveau des médecins à celui des philosophes"*, pp. 147-169) e Joël Chandelier (*Médecine et philosophie selon Averroès*, pp. 171-195) si occupano entrambi della ricezione del dibattito nel mondo arabo. In particolare, Al-Razi, che contro Galeno aveva composto i *Dubbi su Galeno*, amplia lo spazio di azione (e di dialogo) della medicina nei confronti della metafisica e della filosofia naturale.

La parte moderna è dedicata a quattro diverse figure. La prima, quella del medico Rodrigo de Castro, è presentata da Adelino Cardoso in *Le médecin selon Rodrigo de Castro ou la discipline mentis du médecin parfait* (pp. 225-244). Nel *Medicus politicus*, celebre trattato di *deontologia medica* apparso nel 1616, Castro riflette anche sullo statuto della disciplina, riconoscendo allo studio della filosofia un ruolo centrale nella formazione medica, se non uno dei tratti che dovrebbero contraddistinguere il *vero* medico. Quella della medicina è inoltre

una forma di razionalità distinta da quella della matematica. Il Locke medico è invece oggetto del contributo di Claire Crignon (in *Disputes médicales et controverses sectaires. Les enjeux pratiques de la réflexion de Locke médecin sur la diversité*, pp. 245-268), cui si deve l'edizione critica con traduzione francese dei manoscritti lockeani di argomento medico risalenti al periodo 1666-1670 (*Locke médecin. Manuscrits sur l'art médical*, Classiques Garnier, Paris 2016). Partendo dal problema della *diversità*, al centro della filosofia di Locke tanto sul piano epistemologico quanto su quello etico-politico, Crignon si interroga sull'eventuale rapporto tra la molteplicità di ipotesi in filosofia naturale e il pluralismo religioso, alla luce dei pericoli del dogmatismo. La posizione kantiana è invece illustrata da Stefanie Buchenau in *Kant, la médecine et le conflit des facultés* (pp. 269-293). La terza sezione del *Conflitto delle facoltà*, uno degli ultimi scritti kantiani dedicati, tra gli altri temi, al contrasto tra la filosofia e le discipline insegnate nelle facoltà universitarie *superiori* (teologia, giurisprudenza e medicina), raccoglie in realtà la risposta di Kant a una sollecitazione del medico Christian Wilhelm Hufeland, autore della *Makrobiotik oder Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern* (Jena 1797), un trattato sulla *prolongatio vitae*, che ricapitola, riattualizzandolo, tutto il patrimonio di conoscenze sulla longevità e propone, nel dettaglio, un metodo per ottenerla. La lettura del volume consente a Kant di localizzare il "conflitto" tra medicina e filosofia nella loro comune "tensione" pratica, nel fatto cioè che entrambe pretendono di definire e quindi prescrivere una "dietetica", un regime mediante il quale allontanare le malattie e conservare la salute. Georges Cabanis, come mostra Marie Gaille in *D'indispensables services rendus: l'alliance épistémologique de la philosophie et de la médecine selon Cabanis* (pp. 295-319), offre una nuova lettura della celebre formula ippocratica del *De decenti habitu*, che egli però interpreta in un senso strettamente epistemologico: da un lato la medicina ha bisogno della filosofia per raffinare le sue modalità di raccolta ed elaborazione dei dati, in altre parole, per dotarsi di un metodo; dall'altro, la filosofia non può prescindere dalla conoscenza fisica. Portare la medicina nella filosofia significherebbe perciò riconoscere che la fisiologia è indispensabile alla conoscenza dell'essere umano. Benché complementari, medicina e filosofia non si annullano, ma mantengono ciascuna la propria specificità.

Nell'ultima parte, Stéphanie Dupouy e Thibaud Trochu (in *Pourquoi des "philosophes de la République" se sont-ils faits médecins?*, pp. 321-363) documentano, a partire dalla fine del XIX secolo, il fenomeno

dei *médecins-psychiatres*, inaugurato da Théodule Ribot, generazioni cioè di allievi della sezione di lettere dell'*École normale supérieure* che si sono poi accostati allo studio della medicina per indagare la natura delle malattie mentali. In questo sconfinamento, si riapre il problema della legittimità della filosofia in seno alle scienze positive. In *La technique: point de rencontre entre philosophe et médecine chez Georges Canguilhem* (pp. 365-388), Barthélemy Durrive riflette sulla definizione, nell'ottica del pensiero di Georges Canguilhem, della medicina e della filosofia in termini di "tecnica". Infine, Elisabetta Basso, in *Karl Jaspers et la "nouvelle philosophie de la psychiatrie"* (pp. 389-409), indaga il ruolo che Jaspers, con la sua attenzione ai criteri diagnostici e il suo approccio alla descrizione delle manifestazioni psicopatologiche, ha avuto e continua ad avere nel dibattito e nella riflessione sui principi metodologici della psicopatologia.

A chiusura del volume, Anne-Marie Moulin descrive *l'impossible choix* tra la riflessione filosofica e l'esercizio della medicina che ha contraddistinto la sua duplice formazione e carriera di medico e filosofa.

*Alma Mater Studiorum / Università di Bologna*  
[tonetti.luca@gmail.com](mailto:tonetti.luca@gmail.com)

Crignon, Claire-Lefebvre, David (eds.), *Médecins et philosophes: une histoire*, CNRS Éditions, Paris 2019, 509 pp., € 26,00.



G. Paolucci, «Vieni! Guarda e senti Dio»:  
*Teologia performativa in Herder*

di

RENATA GAMBINO

La memoria è un processo mentale grazie al quale scegliamo cosa dimenticare. La storiografia, allo stesso modo, si prefigge di operare una selezione significativa degli elementi e dei fatti da sottrarre al naturale oblio. Nella storia della letteratura si è cercato di ovviare a tale automatismo di cancellazione istituendo il canone, un baluardo di nomi e opere, che è lecito accrescere con il tempo e che tenta di opporsi strenuamente a qualsiasi tentazione semplificatoria sia sul piano quantitativo che qualitativo. Tuttavia, nemmeno l'istituzione di un canone riesce a evitare che autori, opere, avvenimenti, entrino a far parte di quello che nelle scienze cognitive è chiamato *noisy background*, uno sfondo anonimo rispetto al quale si stagliano alcuni pochi elementi in primo piano e che l'opera di *levigatura* del tempo pone a rischio di semplificazione, appiattimento e banalizzazione. Spesso nomi autorevoli della storia del pensiero sono riproposti attraverso dei *cliché* sempre più stereotipati che alla fine snaturano la profondità e complessità della loro poetica.

Contro tale tendenza semplificatoria si pone la ricca e intelligente operazione di "recupero" dell'opera di Johann Gottfried von Herder, pastore luterano, filosofo, teologo, letterato allievo di Immanuel Kant, realizzata da Gianluca Paolucci nel volume di recente pubblicazione «Vieni! Guarda e senti Dio». *Teologia performativa in Herder*, edito da Quodlibet. Qui sono tenuti in grande considerazione l'ampiezza, la varietà d'interessi e la diversità dei filoni di ricerca perseguiti da Herder, che da sempre pongono delle consistenti sfide metodologiche a chi volesse comprenderne a pieno il pensiero e gli apporti innovativi. Trovare il comune denominatore di un *corpus* che comprende

opere dedicate alla riflessione linguistica, letteraria, storicistica, filosofico-gnoseologica, estetica, poetologica, pedagogica, antropologica e teologica, richiede il ricorso a un approccio transdisciplinare, l'applicazione di uno sguardo libero e curioso che non cerchi di compensare eventuali incertezze rifugiandosi in sentieri noti e rassicuranti, da percorrere tra le sicure pareti dell'ambito disciplinare *di competenza*. Un simile approccio è spesso visto con poco favore dalla critica letteraria di tradizione, ma che, nel caso di questo autore, risulta indispensabile per comprendere a pieno l'eccezionale potere innovativo e creativo dell'intellettuale e delle sue opere, come dimostra l'eccellente indagine fornita da questo libro.

La novità della proposta interpretativa di Gianluca Paolucci risiede proprio nel suo ardito obiettivo: restituire al pubblico dei lettori la complessità del pensiero e dell'opera di questo grande autore tedesco, riallineando l'innovatività e trasversalità della sua riflessione entro la sua originaria dimensione teologica. Il volume colloca l'opera di Herder a cerniera fra le teorie primo-settecentesche e quelle romantiche e quale spartiacque del quadro epistemologico a favore di un umanesimo che pone l'individuo al centro di un sistema complesso, a un tempo biologico e culturale, dal quale egli è determinato e che a sua volta plasma. Modernissimo si scopre così il pensiero di Herder che, pur non avendo scritto né romanzi né drammi, fornisce delle riflessioni fondamentali sulla poetica e sul concetto di poesia quale dote universale dei popoli.

Herder prende avvio per la sua riflessione sull'uomo dallo studio, sviluppato in termini antropologici attualissimi, del linguaggio e della scrittura, ponendo in discussione la loro matrice divina. Secondo l'autore tedesco, la tensione poetica che informa profondamente le Sacre Scritture, come pure la poesia popolare sin dalle sue origini, fa riferimento ad una struttura cognitiva fondamentale della mente umana, quest'ultima non considerata come entità disgiunta dal corpo. Il suo sguardo si dirige oltre la superficie e oltre la tradizione dualista di matrice cartesiana, alla ricerca delle dinamiche fondamentali della sensibilità e della cognizione umana, la cui investigazione gli consentirà l'elaborazione di una prospettiva utopica circa la possibilità di cambiamento e risanamento della corruzione prodotta dalla civiltà. Herder pone fine all'impianto metafisico della visione aristotelica e fonda l'antropologia come dottrina della natura umana che si costruisce attraverso l'interazione di due mondi, quello fisico e quello spirituale, come coabitanti nel medesimo veicolo corporeo.

Il discorso herderiano viene raccontato in questo volume come un viaggio attraverso un ampio arcipelago biologico e culturale in cui lingua, letteratura, estetica sono collegate a un concetto di umano elaborato su basi teologiche che però si discostano dalla visione tradizionale dell'uomo quale creatura ancillare e totalmente dipendente da Dio. La proposta antropologica di Herder pone l'accento sull'indagine della natura umana e sulla sua intrinseca capacità creativa e interpretativa quale segnatura di Dio. La letteratura e l'arte si scoprono così essere partecipi del divino rivelato che, secondo Herder, si adegua alle facoltà sensibili e cognitive umane per promuoverne il miglioramento. Le Sacre Scritture assumono un intrinseco valore poetico, divengono impronta del divino che unisce Oriente e Occidente sotto un'unica egida, rivelando l'inedita *funzione antropologica* della poesia, in grado di stimolare le capacità intellettive come anche sensitive ed emotive dell'uomo.

A differenza di precedenti opere dedicate a Herder, il volume di Paolucci incentra la sua riflessione sull'innovativo rapporto instaurato da Herder tra Sacre Scritture ed ermeneutica biblica, volta a indagare la forma del testo, la sua natura letteraria e performativa a partire da una prospettiva che pone al centro del discorso il fruitore, ovvero la *Wirkung* del testo. Il capovolgimento prospettico operato rende Herder interprete e innovativo indagatore dei legami esistenti tra linguaggio e cognizione, tra sensibilità ed estetica, performatività e fruizione, seguendo un percorso che tenta di trovare nella poeticità del testo quella cifra fenomenologica del divino che si esplica sia nell'atto della creazione poetica che della fruizione estetica. Il testo sacro rivela, da questa angolatura, i tratti di una straordinaria *pedagogia umana*, per cui la poesia assurge a strumento conoscitivo per l'uomo rispetto al divino, ma soprattutto rivelazione della sua natura complessa e delle leggi che regolano la sua relazione con l'ambiente. Il testo letterario, a prescindere dalla sua origine geografica o collocazione temporale, assurge a strumento d'indagine privilegiato per comprendere l'uomo e si pone alla base della formulazione di un ideale di *Humanität*, che prevede la perfeffibilità del genere umano attraverso lo sviluppo organico delle sue facoltà intellettive e sensitive.

L'antropologia herderiana ricostruita da Paolucci dimostra di possedere una tensione olistica e organicistica che individua nel prodotto letterario la possibilità di sintesi e trasmissione di elementi storici e conoscenze utili all'evoluzione dell'umanità, ma soprattutto utili all'individuazione e allo studio di sue caratteristiche peculiari ed



eterne. Questo è, ad esempio, il caso dell'*antropologia dell'amore* herderiana che Paolucci propone nel capitolo IV del volume: grazie alla ricostruzione puntuale del contesto teologico e della coeva tradizione interpretativa del *Cantico dei Cantici* in ambito germanofono, l'autore riscopre e mette in luce la proposta interpretativa herderiana, che individua quale tema principale del *Cantico* proprio l'amore, anche nella sua espressione carnale, quale cifra fondamentale e costante della natura umana e proiezione del sentimento per il divino. Quella di Herder non è più una lettura allegorica e moralistica, ma una lettura priva di risvolti dottrinali e dogmatici, tesa a manifestare la fragile dimensione creaturale umana e contemporaneamente a dare prova della infinita saggezza divina che sa ancora "parlare" agli uomini, adattandosi alla loro limitatezza. Herder pone l'accento sul potere immaginifico del *Cantico dei Cantici*, riportando al centro dell'attenzione dei suoi lettori la figuralità primitiva, la celebrazione della presenza e della corporeità, esortandoli a riconoscere la proposta sinestetica del testo, con il coinvolgimento di tutti i sensi, vista, udito, gusto, olfatto e tatto, quale dimostrazione della saggezza divina che si rivela all'essere umano in modo "amorevole", ovvero senza ricorrere a interventi sovranaturali, ma trasmettendo il proprio messaggio in termini precipuamente umani.

L'antropologia teologica di Herder inaugura una nuova visione dell'uomo come unità di mente e corpo, creatura imperfetta di una divinità assoluta, consapevole della sua caducità e fragilità, per cui il divino amorevolmente si "adatta" ad essa, rivelandosi attraverso una parola che coinvolge i sensi e attiva la sua immaginazione, unica e primitiva facoltà umana, prova della sua matrice metafisica. Nel quadro interpretativo proposto da Paolucci, Herder si riscopre quale popolarissimo predicatore impegnato a diffondere, grazie alle sue preziose capacità retoriche, una nuova idea di umanità, ma soprattutto una definizione innovativa della divinità, lontana da quella di matrice veterotestamentaria, e disposta a entrare in relazione dialogica con le sue creature.

Innovativa risulta la rilettura dell'opera di Herder da parte di Paolucci non soltanto per l'intelligenza e l'equilibrio con cui tratta la varietà dei temi, ma soprattutto per la scelta coraggiosa di affrontare la complessità individuandone quale costante la componente teologica, dimensione che al giorno d'oggi potrebbe sembrare desueta e di ostica trattazione, come dimostra la sparuta ricerca in merito. La chiave di lettura proposta nel volume si rivela invece cifra di una riflessio-



ne dai risvolti innovativi davvero sorprendenti: la centralità conferita alla corporeità è la dimensione che ha consentito a Herder di sviscerare gli aspetti fino ad allora considerati inaccettabili in ambito metafisico e che pongono la vita umana, intesa in termini naturali, ovvero dei processi in atto nel corpo, nella mente e nell'anima, come anche nella storia e nella società, come base fisiologica necessaria al dialogo con il divino. Questa rilettura consente di ricollocare l'opera di Herder all'interno del quadro culturale e speculativo della sua epoca, mostrando l'innovatività di un'opera che anticipa il concetto di mente incarnata e di *embodiement*, proposti dalla recente ricerca transdisciplinare d'impianto neuro-cognitivo. Così facendo il filosofo tedesco ha gettato un ponte fra la *Aufklärung* e la nostra epoca, tracciando il quadro epistemologico per un umanesimo che pone l'individuo al centro di un sistema complesso, a un tempo biologico e culturale, dal quale egli è determinato e che egli a sua volta plasma, cercando di mantenere vivo il dialogo con Dio, che purtroppo al giorno d'oggi sembra essersi di molto allontanato dalle sue fallaci creature.

Università degli Studi di Catania  
[rgambino@unict.it](mailto:rgambino@unict.it)

Paolucci, Gianluca, «Vieni! Guarda e senti Dio». Teologia performativa in Herder, Quodlibet, Macerata 2021, 235 pp., € 22,00.





D. De Santis, *Husserl and the A Priori:  
Phenomenology and Rationality*

di

YAMINA VENUTA

«[Eidos] definisce l'unico dei concetti dell'equivoca espressione *a priori* che noi riconosciamo filosoficamente. È solo ad esso che ci si riferisce nei passi dei miei scritti dove si parla di *a priori*». Così Husserl mette in guardia i suoi lettori nel 1929, in una nota a *Logica formale e trascendentale* (Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 253). Proprio con una riduzione del rischio di incomprensioni, del resto, l'Husserl di *Idee I* aveva giustificato l'introduzione dell'*eidos* nel proprio lessico filosofico. Ma in cosa consiste esattamente l'ambiguità dell'*a priori*? Quale, tra i suoi molti significati, è quello isolato dal termine *eidos*? E perché, al momento della stesura di *Idee*, Husserl si decise a impiegare proprio tale termine greco, preferendolo tanto ad *a priori* quanto a *idea*? Queste le principali questioni su cui lo studio di De Santis si propone di far luce, attraverso un'attenta ricostruzione che si snoda dalle *Ricerche logiche* (1900) a *Idee I* (1913), per poi affrontare gli sviluppi della teoria husserliana dell'*a priori* a seguito dell'adozione della prospettiva genetica. L'analisi di De Santis finisce naturalmente per coinvolgere tutta una serie di termini chiave del lessico fenomenologico: non solo *a priori* ed *eidos*, ma anche *a posteriori*, *idea*, *essenza*, *specie*, *necessità*, *contingenza*, *esistenza*, *legge*. Ricostruire l'evoluzione della dottrina dell'*a priori* significa, in altre parole, seguire da vicino le numerose riorganizzazioni dei rapporti concettuali tra tali nozioni.

A rendere indispensabile una simile operazione filologica è il fatto che, come evidenziato dall'Autore, solo gradualmente Husserl giunse ad avere piena coscienza delle confusioni teoriche originate dall'espressione *a priori*, sperimentando nel tempo soluzioni diverse per porvi rimedio. Col suo lavoro, dunque, De Santis offre una mappa

utile ad orientarsi nella lettura dei testi husserliani, inclusi i manoscritti, nei quali non sempre ripensamenti del quadro teorico e variazioni del lessico procedono di pari passo. L'ambizione più generale del volume è però quella di mostrare come il tema dell'*a priori* costituisca un tassello cruciale della riflessione husserliana sul tema della razionalità. Agli occhi di Husserl, sottolinea De Santis, la fenomenologia si offre come soluzione a un conflitto che attraversa tutta la storia della filosofia moderna: quello tra una razionalità *immanente all'essere* (*Rationalität*) ed una *trascendentale* o *del senso* (*Vernünftigkeit*). La forza dell'impostazione filosofica husserliana risiede nell'unione di due prospettive, trascendentale ed eidetica: il sistema dell'*a priori* si lega alla seconda, ed è espressione di una forma di razionalità ontologica.

Questi i punti principali della ricostruzione di De Santis. Come emerge fin dai *Prolegomeni*, l'impianto delle *Ricerche* è idealistico: si tratta però di un idealismo *dianoetico*, in cui la separazione tra essere reale ed essere ideale è al servizio di una distinzione tra *tipi di proposizioni* e di verità in esse espresse (cfr. pp. 64-65). Se la verità di alcuni giudizi è legata a particolari condizioni spazio-temporali, le verità ideali, come quelle della logica, ne sono del tutto svincolate. Quanto al problema dell'*a priori*, benché nelle *Ricerche* l'espressione ricorra con una certa frequenza, in questa fase Husserl non è ancora in grado di fornirne una teoria pienamente sviluppata: ciò richiederebbe infatti il ricorso ad una serie di concetti ontologico-formali (essenza, *eidos*, regione, *individuum*...) che saranno fissati solo in *Idee I*. All'espressione *a priori*, piuttosto, Husserl ricorrerebbe inizialmente per designare un tipo di legge e di necessità, in un approccio al problema che De Santis definisce «nomologico» o «creontico» (cfr. p. 75). Ciò sarebbe dimostrato, prosegue l'Autore, dall'importanza cruciale che tali nozioni rivestono nella *Terza ricerca*. Contro l'interpretazione di Jocelyn Benoist (*L'a priori conceptuel. Bolzano, Husserl, Schlick, Vrin*, Parigi 1999), che in quelle pagine aveva visto un conflitto tra un modello «grammaticale» ed uno «percettivo» dell'*a priori*, De Santis sostiene che il cosiddetto modello percettivo sia esattamente ciò da cui Husserl intende discostarsi: se Berkeley e Stumpf avevano legato la definizione di indipendenza o non-indipendenza tra contenuti alla possibilità per un soggetto di rappresentarli separatamente, obiettivo della *Terza ricerca* è invece offrire una determinazione *oggettiva* di tali relazioni. La non-indipendenza è per Husserl l'effetto di una legge *a priori* fondata in contenuti e specie ideali, e rappresenta perciò una necessità oggettiva e immodificabile. Del tutto fuorviante, secondo

De Santis, sarebbe dunque sostenere che l'approccio di Husserl al problema dell'*a priori* sia basato su una mereologia: un concetto pregnante di intero e parte, infatti, appare solo verso la fine della *Ricerca* (§21), e come *risultato* dell'applicazione della nozione di legge.

Già in queste pagine, in effetti, Husserl sembra evitare il ricorso all'espressione *a priori*. La piena presa di coscienza delle ambiguità che saranno poi denunciate in *Idee I* e *Logica formale e trascendentale* si ha però solo nel decennio successivo (1902-1912). Accanto ad un significato *logico* e ad uno *ontologico* (relativi, rispettivamente, al tipo di concetti presenti in un giudizio e al carattere del corrispondente stato di cose), Husserl individua per le espressioni *a priori* e *a posteriori* un significato *trascendentale* (o gnoseologico): il riferimento è in questo caso al problema della *Begründung*, ossia al tipo di fondazione o giustificazione ultima di una proposizione. In particolare, non l'indipendenza dall'esperienza, bensì la fondazione in essenze concettuali pure rappresenta il significato primario del termine *a priori*. Quanto allo sviluppo del lessico husserliano in questo periodo, De Santis distingue tre fasi: (1) all'epoca delle *Ricerche*, ad Husserl non è ancora chiara la distinzione tra l'idealità dell'universale e quella della *proposizione*, cosicché il termine *idea* include entrambi; (2) in una fase di transizione, *idea* diventa sinonimo di *essenza* (*Wesen*), mentre il senso o significato ideale di una proposizione è detto *specie*. Segue poi una differenziazione interna al termine *Wesen* in *essenza universale*, individuale ed empirica; (3) nel 1913, per il significato *essenza universale* è introdotto il termine *eidos*, mentre *idea* passa ad indicare concetti ottenuti come limiti ideali di dati intuitivi (che Husserl chiama «idee in senso kantiano»). Secondo De Santis, in definitiva, l'introduzione del termine *eidos* assolverebbe due diverse funzioni: da un lato mettere in evidenza la nozione di *essenza universale*, rompendo il legame con l'individuale ancora avvertito nel tedesco *Wesen*; dall'altro indicare come sola accezione filosoficamente rilevante la concezione *trascendentale* dell'*a priori*.

Tanto basti per il capitolo centrale del volume (III), *Husserl on the Notion of A Priori Before the Eidos* (pp. 53-152), in cui si concentra il maggiore sforzo filologico di De Santis. Tra le parti III e V, un breve ma denso capitolo (IV) ricostruisce l'evoluzione della *metodologia* che per Husserl renderebbe possibile la conoscenza dell'ideale. Si parte qui dall'astrazione ideante delle *Ricerche logiche* per approdare alla riduzione eidetica di *Idee I*, passando per l'introduzione della nozione di *atteggiamento* nel periodo 1909-1910. Oltre a indicare alcuni

parallelismi con le evoluzioni concettuali e terminologiche discusse in precedenza, la dettagliata analisi di De Santis mira a evidenziare la stratificazione interna al processo di apprensione dell'*eidōs*: niente di più falso, scrive l'Autore, dell'affermare che le essenze pure siano afferrate in un colpo solo, quasi ci stessero davanti come un qualsiasi oggetto empirico (cfr. p. 227). Ad una presentazione sistematica, benché con meno sorprese, della dottrina dell'*a priori* in *Idee I* (§§1-17) è invece dedicata la parte V. Sono qui discusse nel dettaglio la nozione di *eidōs* e quella, ad essa connessa, di *scienza eidetica*, così come gli altri concetti alla base dell'ontologia formale husserliana. Particolarmente interessanti sono alcune pagine in cui De Santis ridimensiona il privilegio ordinariamente attribuito agli atti di immaginazione nell'apprensione delle essenze pure (pp. 195-199). Se è vero che l'immaginazione offre maggiore *libertà*, in quanto consente di esplorare infinite formazioni eidetiche *possibili*, altrettanto importante per il fenomenologo è la *chiarezza* nell'apprensione dei singoli momenti oggettuali: percezione e fantasia sono dunque ugualmente necessarie alla sua opera.

Giungiamo così ai capitoli conclusivi del testo, in cui il tema della razionalità assume finalmente un ruolo di primo piano. Già nel cap. V (pp. 205-212) De Santis aveva messo in evidenza la funzione di *razionalizzazione dell'empirico* attribuita da Husserl alle scienze eidetiche. La parte VI analizza nel dettaglio le possibili interpretazioni di tale progetto, cominciando da un'analisi della distinzione tra scienze *esatte* e *descrittive*, nonché del posto occupato dalla fenomenologia in tale quadro. La razionalizzazione dovrebbe forse conformarsi in ogni ambito al modello offerto dalla geometria nei confronti della natura fisica? No di certo: il dominio della coscienza è ben diverso da quello degli oggetti spaziali, e il pluralismo ontologico abbracciato da Husserl impone il rispetto delle specifiche forme di razionalità immanenti alle diverse regioni dell'essere (pp. 228-231). È a questo punto che la ricostruzione della posizione husserliana sull'*a priori* lascia il passo ad una discussione storico-filosofica di più ampio respiro. Attingendo a manoscritti e lezioni del periodo 1914-1918, nonché alla *Crisi* e ad altri testi degli anni Venti e Trenta, De Santis mostra come la nozione di *a priori* diventi gradualmente per Husserl una categoria attraverso cui interpretare l'intera storia della filosofia, compresa ora come progressivo dispiegarsi della razionalità ontologica, ora come teatro di conflitti tra forme diverse di ragione (pp. 247-267). Non solo: obiettivo di Husserl è, secondo l'Autore, quello di

inserire la propria filosofia in una genealogia che risale almeno fino a Spinoza, primo ad aver concepito l'intero dominio dell'essere, e non solo la natura, come interamente razionale e come possibile oggetto di una metafisica pura. Da Spinoza, e dal razionalismo pre-kantiano in generale, Husserl deriverebbe l'idea di una ontologia universale *a priori*; tale progetto assumerebbe però un senso nuovo alla luce della rivoluzione trascendentale preparata dall'empirismo e della scoperta kantiana della sfera del sintetico *a priori*. L'aspirazione husserliana ad una razionalizzazione dell'empirico, rispettosa però delle differenze tra regioni dell'essere e delle diverse forme di ragione che in esse si esprimono, rappresenterebbe così la soluzione a tensioni che attraversano l'intera storia della filosofia moderna.

Il capitolo conclusivo del volume (VII) si riallaccia alla parte III e alla discussione della *Terza ricerca*, concentrandosi in particolare sui §§10-12 della seconda edizione (pp. 271-286), per poi seguire gli sviluppi delle nozioni di *a priori materiale* e *formale* alla luce della svolta genetica (pp. 287-313). Se in una prima fase del pensiero husserliano l'*a priori* si oppone a ciò che è fattuale, contingente o empirico, l'adozione dell'approccio genetico comporta un ripensamento di tale quadro teorico, con la comparsa della nozione, apparentemente contraddittoria, di «*a priori contingente*». La spiegazione proposta da De Santis, quantomeno a grandi linee, è la seguente: nel momento in cui il problema dell'*a priori* è indagato dal punto di vista genetico, ossia concentrando lo sguardo sui processi di auto-costituzione del soggetto monadico, aspetti che prima ricadevano nella sfera dell'*a priori formale* si mostrano come dotati di carattere *innato*, mentre l'*a priori materiale* è visto come *contingente*. Nell'*a priori innato* rientrano, ad esempio, la relazione necessaria di una monade con dei dati di sensazione (*Hyle*) e le leggi dell'associazione operanti nella sfera della genesi passiva, senza le quali un soggetto non sarebbe affatto pensabile. Nulla però si dice degli specifici *contenuti iletici* che una soggettività dovrebbe essere in grado di percepire. La percezione di suoni e colori è certamente sottoposta a leggi: queste ultime sono però espressione di un *a priori contingente*, legato alle specifiche determinazioni materiali assunte dalla forma «soggetto in generale».

Tra le critiche anticipate (e respinte) dall'Autore fin dall'*Introduzione* figura quella dell'eccesso di filologia. Bisogna ammettere, in effetti, che la dovizia di particolari nella ricostruzione testuale e nel confronto di interpretazioni rivali vanno talvolta a scapito dell'agilità di lettura: l'apice si ha forse nel cap. VII, quando, per disambiguare

il significato di un'affermazione di Husserl, De Santis richiama tutti i tredici possibili sensi di «rappresentazione» riportati nel famoso elenco che chiude la *Quinta ricerca*. Se inoltre l'indagine filologica non vuole essere fine a se stessa, bensì fornire le coordinate per una nuova comprensione della filosofia husserliana nel suo complesso (cfr. p. 10), si può dire che nei capitoli più densi dal punto di vista teorico, il VI e il VII, alcune importanti questioni restino appena accennate. Benché ad esempio De Santis intenda presentare la fenomenologia come animata da due diverse forme di razionalità, e la storia della filosofia moderna come teatro del loro scontro, la discussione di tale conflitto «esogeno» è demandata ad altra sede, mentre la trattazione si concentra sulle tensioni interne alle diverse concezioni della razionalità ontologica. Sappiamo quindi della *Rationalität*, non della *Vernünftigkeit*, di cui De Santis annuncia di volersi occupare in un volume successivo. Se è vero che entrambi gli aspetti sono indispensabili alla comprensione del progetto husserliano, una valutazione completa dell'interpretazione offerta da De Santis dovrà attendere il completamento dell'opera. Nel complesso, comunque, *Husserl and the A Priori* si presenta come uno studio di grande ricchezza, di cui numerose categorie di lettori potranno beneficiare. Da un'analisi minuziosa delle argomentazioni anti-psicologistiche offerte nei *Prolegomeni* ad una valutazione dell'idealismo delle *Ricerche logiche*, passando per una discussione dei rapporti tra scienze eidetiche e non, nonché tra fenomenologia e tradizioni filosofiche precedenti, studiosi husserliani dagli interessi più diversi troveranno nel volume preziosi spunti di riflessione.

a.r.t.e.s. Graduate School for the Humanities, Universität zu Köln  
[y.venuta@alice.it](mailto:y.venuta@alice.it)

De Santis, Daniele, *Husserl and the A Priori: Phenomenology and Rationality*, Springer, Cham 2021, 331 pp., € 117,79.





C. Claverini, *La tradizione filosofica italiana*

di

STEFANIA PIETROFORTE

Quale sia la tradizione filosofica italiana e perché sia importante parlarne è quello che spiega Corrado Claverini in *La tradizione filosofica italiana*. In questo volume l'autore analizza quattro filosofi, Bertrando Spaventa, Giovanni Gentile, Eugenio Garin e Roberto Esposito, assai diversi tra loro, che hanno però in comune il fatto, importante per il discorso che Claverini vuole svolgere, di interrogarsi sulla storia della filosofia italiana e di offrirne un'interpretazione. In un certo senso potremmo dire che essi rappresentano, ciascuno a suo modo, la coscienza del pensiero che ha condotto fino a loro. La storia del pensiero è già il primo lineamento della sua identità; la storia della filosofia italiana è dunque, già dal confine che se ne tracci e dai limiti che si assumano, il primo tratto identificante della filosofia italiana. Con ciò intendiamo dire che Claverini, configurando il suo disegno attraverso questi quattro filosofi, imprime da subito una determinata impronta al suo discorso.

Spieghiamoci meglio. La scelta di Claverini ha una ragione oggettiva: tutti e quattro i filosofi scelti si caratterizzano per il fatto di aver teorizzato un'interpretazione della filosofia italiana. Tuttavia, se è logico affiancare Gentile a Spaventa ed è comprensibile, magari con le dovute precisazioni, che si accosti Garin a Gentile, è meno ovvio far seguire poi Esposito (o, più in generale, *l'Italian Thought*), a meno che non si voglia ricomprendere i primi tre nell'ambito dell'interpretazione di quest'ultimo. E questo è precisamente quello che fa Claverini; lo fa, sia detto subito, con una operazione del tutto aperta e trasparente, che occorre però esaminare in maniera più ravvicinata.

Claverini comincia la disamina dalla dottrina della circolarità del pensiero, che Spaventa poneva a fondamento della sua interpretazio-

ne. Quella della circolazione è un'idea dialettica, afferma Claverini, utile anche nel nostro tempo: «Uno degli aspetti più attuali della filosofia di Spaventa è senza alcun dubbio il suo pensiero dialettico. Esso consente di tenere insieme universalità e particolarità così come – *mutatis mutandis* – cosmopolitismo e patriottismo. È proprio la teoria della circolazione che – “oltre a essere di per sé transnazionale in quanto pone immediatamente in una relazione attiva ed originale il pensiero italiano con la filosofia europea” – permette di ripensare l'universalità secondo una logica del tutto differente da quella dominante nell'odierna epoca della globalizzazione. Oggi che nessun termine medio sembra essere ammesso fra il globalismo imperante e i nazionalismi rinascenti, occorre affermare con forza un “universalismo delle differenze” e – insieme – contrastare il processo di *reductio ad unum* delle molteplici culture. Ponendo la questione della nazionalità della filosofia e mettendo in relazione la tradizione italiana con il pensiero europeo, Spaventa è un autore fondamentale con cui – non a caso – *l'Italian Thought* dialoga fecondamente» (pp. 50-51). Il tema del contrasto alla globalizzazione come prevaricante *reductio ad unum* della diversità culturale è un problema che sta molto a cuore al nostro autore e intimamente intrecciato alla tesi che riguarda la tradizione. Lo ritroviamo anche nell'ultimo capitolo, dove si raccolgono le conclusioni: «Nell'odierna epoca della globalizzazione, l'intento è (...) di promuovere la salvaguardia della diversità culturale, contrastando tanto il nazionalismo quanto la concezione dell'universalità come annullamento di ogni differenza particolare. Solo cominciando seriamente a riflettere sul valore della diversità culturale e sul pericolo dell'uniformazione e omologazione delle culture, delle lingue, degli stili, dei pensieri, è possibile arginare il processo di globalizzazione (intesa nel senso della riduzione delle molteplici culture nazionali ad un'unica “cultura-mondo”) (...) In altri termini, occorre tener ferme le rispettive differenze nazionali, non per innalzare muri e barriere, ma per promuovere il dialogo interculturale e riaffermare una solida unità che non può venire se non dalla cultura. In conclusione, si tratta di salvaguardare le identità e le culture nazionali non a scapito del cosmopolitismo, ma in nome della sua vera natura, a distanza di sicurezza da ogni forma di identitarismo e di nazionalismo. Oggi più che mai bisogna ripartire da qui» (p. 133). Il nesso tra questione della globalizzazione e tradizione filosofica italiana è messo a fuoco, dunque, utilizzando la dottrina spaventiana della circolazione del pensiero.

Spaventa sosteneva che il pensiero rinascimentale italiano si ri-

trovasse secoli dopo nella filosofia idealistica tedesca e fosse tornato, infine, in Italia con Galluppi, Rosmini e Gioberti. In questa circolazione, osserva Claverini, risalta che il particolare contesto storico, politico, territoriale, dal quale il pensiero scaturisce, e il valore universale, che esso esprime, possono essere coniugati insieme senza contrasto. È una dialettica di particolarità e universalità, di italiano ed europeo, di ciò che appartiene a un solo popolo e ciò che appartiene a tutti i popoli. La dialettica della circolazione del pensiero può essere riguardata quindi, secondo Claverini, come un modo per concepire il difficile rapporto tra diversità e identità, senza finire necessariamente nell'identità globale o nella differenza particolaristica.

Da qui risulta chiaro che la chiamata in campo dell'*Italian Thought* è tutt'altro che estrinseca. Infatti, Claverini fa un "uso" di Spaventa che risente delle tesi espresse da Roberto Esposito in *Pensiero vivente* (Einaudi, Torino 2010). In questo importante lavoro Esposito considera la filosofia italiana non una provincia della metafisica occidentale ma un pensiero intimamente a contatto con la vita, con la storia, con la politica e interagente con queste dimensioni, la considera – in sostanza – fonte di vita essa stessa. È proprio facendo sua l'idea di pensiero vivente che Claverini si può accostare alla dottrina di Spaventa tralasciando ogni cautela per il rigore dell'idealismo, mettendone tra parentesi l'anima logico-ontologica. Si potrebbe dire che questo "uso" è la vita che lo richiede. È la vita che lo consente. E la filosofia non è altro che dialogo con la vita, pensiero impuro – come Claverini la definisce citando Remo Bodei – che nel confronto con la vita trova i problemi e cerca le soluzioni. Quello che Claverini ci mette di fronte è dunque uno Spaventa prosciugato della linfa idealistica e messo al servizio di un diverso scopo. Infatti il pensiero che circola tra le nazioni e in Europa non è più *lo stesso pensiero*, non è più l'assoluto; e viene anche il dubbio che si possa ancora parlare di circolazione, dato che lo spirito, il soggetto della circolazione è ormai uscito di scena; ma di polarità, sì, si deve parlare, di oscillazione tra globale e particolare; perché solo l'unità e la particolarità sono rimaste, dopo che Claverini ha spostato il ragionamento su questo diverso piano. Insomma, già a partire da quello che Claverini indica come il primo paradigma interpretativo emerge con decisione il fatto che *La tradizione filosofica italiana* si costruisce con forte riferimento alle tesi di *Pensiero vivente*.

Il volume prosegue su questa scia per quanto riguarda Giovanni Gentile ed Eugenio Garin. Anche loro, altrettanti pilastri della tradi-

zione, sono rilette con una intenzionalità molto mirata. Come Spaventa, pure Gentile, dice Claverini, «dà una forte impronta speculativa alla propria storia della filosofia ancora teleologicamente orientata, nel senso di una progressiva immanentizzazione verso la vera filosofia che è l'idealismo stesso. Dunque, le loro storie filosofiche della filosofia possono esser viste come una sorta di percorso unitario fatto di precorrimenti e inveramenti, nel quale i singoli pensatori hanno di volta in volta un significato particolare, che spesso consiste nell'aver accelerato il percorso storico progressivo della filosofia grazie ad alcuni e ben precisi guadagni speculativi» (p. 54). Nella *Storia della filosofia italiana fino a Lorenzo Valla* e ne *Il pensiero italiano del Rinascimento* Claverini rintraccia i motivi a sostegno dell'idea che tra Umanesimo e Rinascimento il pensiero si indirizzò verso l'immanenza: l'autonomia dello Stato, la rivendicazione di una ragione separata dalla teologia, l'interesse per il mondo umano, il valore divino dell'intelligenza umana, l'autonomia della volontà. È il concetto d'immanenza quello che stavolta si vuole rimarcare e certo il pensiero di Gentile, anche quello storiografico, non scarseggia a tal riguardo. Ma, anche in questo caso, l'intenzione di Claverini è di riempire quel concetto di nuovo e diverso significato: «Insomma, la tematica della dignità dell'uomo, della sua autonomia, del suo essere un "secondo Dio", della sua virtù che può arginare l'immane potenza della fortuna è sviluppata in molteplici modi. L'impostazione gentiliana non potrebbe essere più chiara: la contrapposizione Medioevo-Rinascimento è nettissima e il percorso progressivo dalla trascendenza all'immanenza è evidente. Come Spaventa, così Gentile insiste molto su questo aspetto: per entrambi la filosofia italiana è pensiero concreto, cioè un pensiero che ha sempre concepito l'essere umano come artefice della propria fortuna e che si è costantemente interessato al mondo della vita storica e politica. Come poi farà l'odierno *Italian Thought*, prolungandone le feconde sollecitazioni, Spaventa e Gentile hanno sottolineato con forza queste caratteristiche fondamentali della nostra tradizione intellettuale» (p. 68).

I precorrimenti e gli inveramenti di cui parla Claverini erano per Gentile le scansioni del pensiero idealisticamente concepito, che proprio in quanto era uno e identico, e dialetticamente aveva luogo nel mondo delle differenze, consentiva di pensare queste in termini di precorrimenti o inveramenti. A questa dialettica e all'assoluto che con essa si strutturava apparteneva una specifica concezione dell'immanenza. Ma quella concezione non viene fatta sua da Claverini e

tuttavia nemmeno rigettata. Piuttosto viene “usata”, ovvero presa nel suo involucro esteriore e riempita di nuovo. L'immanenza è adesso «pensiero concreto», cioè pensiero versato nel mondo umano e nella politica, pensiero animatore della storia morale e civile. Fuori da ogni prospettiva idealistica, fuori dal pensiero concreto – cioè in atto – come lo aveva pensato Gentile, la stessa immanenza che trovava in quell'atto la sua giustificazione è ora guardata invece come il mondo della vita umana che il pensiero pervade, sì, ma senza più esserne padrone. Possiamo davvero dire che questa è l'eredità – questa l'immanenza – che Gentile ha consegnato alla tradizione filosofica italiana?

È evidente che proprio questo “passaggio” da un significato all'altro è la scommessa di Claverini. Sta qui la forza della sua interpretazione, se forza ha, oppure la sua debolezza. È nella conversione, nel piegare al nuovo sguardo, che si riassume il senso della scoperta della tradizione italiana. Avvicinare i suoi autori è dunque allo stesso tempo necessario e pretestuoso. Certamente necessario, perché Claverini vuole che la tradizione, il contatto con questi filosofi, sia «fonte», cioè potenza vitale di nuovo pensiero. Tuttavia, pretestuoso, perché il pensiero, che deve scaturire dal contatto con la fonte, in effetti c'è già e anzi è proprio lui che, precisamente, permette di accostarsi, di “usare”. È un pensiero già orientato e sapiente che, con abilità, mette al suo servizio anche tutta la storia del pensiero italiano che Spaventa prima, Gentile poi, hanno ricostruito in funzione delle loro proprie filosofie e che ora subisce un effetto di trascinamento all'interno della nuova interpretazione.

Lo stesso vale anche per quanto riguarda Garin. Il più famoso storico della filosofia italiana, quello che ha dimostrato con la sua storiografia che la filosofia è sapere storico (*La filosofia come sapere storico*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1959), è, secondo Claverini, colui che ha rivendicato il valore civile del pensiero italiano: «Quali erano, per cominciare, gli intenti di fondo che guidavano Garin? Essenzialmente due e fra loro connessi: innanzitutto tornare a indagare la storia nella sua concretezza, concependola dunque come processo libero e non teleologicamente orientato dalla trascendenza all'immanenza. Quindi, e soprattutto, mostrare nella vicenda culturale italiana la prevalenza di una vocazione etico-civile che sa incidere nella vita effettuale più di qualsiasi astrattezza teorica» (p. 92). Ma affermare la concretezza della storia significava, per Garin, criticarne l'impianto idealistico, fare una critica della storia che era insieme anche critica della filosofia. Lo sforzo di concepire la filosofia come sapere storico

scaturiva dalla necessità di fuoriuscire da un determinato orizzonte culturale, con la consapevolezza della carica filosofica potente che questo procedere portava con sé. La vocazione civile, della quale Garin parlava, era la logica conseguenza di una filosofia che, riconoscendosi come storia, si avvicinava quanto più possibile all'empirico, al dato di fatto anche materiale, evitando, però, di finire tra le braccia dell'empirismo. Anche nel caso di Garin, Claverini fa risaltare l'importanza di un elemento, di una categoria, se vogliamo dire così, recidendo il legame che lo tiene essenzialmente stretto all'ambito teorico dal quale è nato. Questo elemento viene messo in piena evidenza *quotalis*, affinché sprigioni una valenza che brilli anche in contesto nuovo e inedito.

Con il quarto interprete della tradizione italiana incontriamo una discontinuità rispetto ai precedenti, ma anche una continuità. Roberto Esposito è per Claverini l'autore che ha ripreso la questione della tradizione italiana in maniera nuova e più feconda. Egli ha costruito una genealogia filosofica nettamente antistoricistica e si è servito di categorie, come quella di «territorio», per radicare ancora di più la specificità del pensiero italiano. L'interpretazione che Esposito dà della tradizione è però, anch'essa, tutta interna a una determinata filosofia, che s'impenna sui concetti di vita, storia, politica. Per dire meglio, questa filosofia e l'interpretazione di quella tradizione sono, in buona sostanza, la stessa cosa. La tradizione è la fenomenologia del pensiero che vive e si allarga, e adesso, giunto all'autocomprensione grazie al filosofo che lo ha riconosciuto, meglio si riconosce e si sa. Della fenomenologia, naturalmente, fanno parte gli autori già esaminati. Si ribadisce, dunque, il senso che ha accostarsi alla tradizione. Farlo, vuol dire cercare nella tradizione nuovo alimento, vedere nella tradizione, come si è detto, una fonte. Ma la tradizione può essere fonte solo perché la filosofia è essa stessa pensiero vivente, cioè, per dirla succintamente, vita, storia, politica. Come potrebbe alimentarci altrimenti, se non le appartenessimo e non ci appartenesse? Come potrebbe farci rinascere, se non fosse così?

È facile, allora, scorgere qui il punto di raccordo tra la tesi di Claverini e il pensiero di Esposito. La tradizione è contatto profondo con la vita e in essa si possono trovare le risposte alle domande che la vita pone. Questo chiarisce l'approccio che Claverini ha rispetto al più ampio e complesso organismo categoriale del rappresentante dell'*Italian Thought*. Non a caso nel capitolo conclusivo, dove si raccolgono tutti i motivi presenti nello svolgimento del saggio, si riprende l'idea

di «un nuovo *rinascimento*», idea motivata dal modo in cui, come si è visto, Claverini intende la tradizione: «Dunque, ricapitolando, la “differenza italiana” sta assumendo una fisionomia sempre più chiara e precisa (...) L’idea di concretezza storica e di rinascita sempre possibile è ciò che caratterizza il nostro patrimonio culturale dal periodo umanistico-rinascimentale a quello risorgimentale. Non è difficile comprendere allora per quale motivo, nell’odierna epoca della ragion cinica, in cui nessun “nuovo rinascimento” sembra essere concepibile, la filosofia italiana può svolgere un ruolo fondamentale» (p.131). Come uno scrigno prezioso, la tradizione conserva il segreto della vita e del suo rinnovarsi, tiene in serbo la possibilità di dare risposta alle domande che la vita porta. Tra queste c’è quella di come ci si salvi dalla globalizzazione, il problema che Claverini suggerisce di affrontare alla luce del pensiero vivente.

Abbiamo cercato di mettere in risalto quello che ci è parso il nucleo filosofico principale del libro di Claverini. Ma esso contiene anche altri temi, che potrebbero essere discussi. Quello che si deve ancora osservare è che questo saggio spira molta fiducia nella ragion pratica, che vede all’opera nella storia del pensiero. Ma la fiducia non elimina il dubbio che essa sia capace di coniugare davvero universale e particolare, filosofia e storia, e lascia invece aperto l’interrogativo se questo non resti piuttosto un desiderio. Desiderio che, però, finora neanche la ragion teoretica è riuscita a soddisfare.

*Ricercatrice indipendente*

[pietrofortestefaniaio@gmail.com](mailto:pietrofortestefaniaio@gmail.com)

Claverini, Corrado, *La tradizione filosofica italiana*, Quodlibet, Macerata 2021, 215 pp., € 20,00.

