

ISSN 2785-3330

N. 3  
2022

RIVISTA  
ITALIANA *di*  
FILOSOFIA  
POLITICA

 FIUP  
FIRENZE  
UNIVERSITY  
PRESS

SI SOCIETÀ  
ITALIANA  
FILOSOFIA  
POLITICA FP

# Rivista Italiana di Filosofia Politica

n. 3 (2022)

FI  
FIRENZE  
UNIVERSITY  
PRESS

The *Rivista Italiana di Filosofia Politica* is the official journal of the Italian Society for Political Philosophy.

### **Board of the Italian Society for Political Philosophy**

*President:* Michele Nicoletti

*Vice President:* Marina Calloni

*Executive Committee:* Dimitri D'Andrea, Tiziana Faitini, Valeria Ottonelli, Damiano Palano, Massimo Palma, Fabrizio Sciacca, Salvo Vaccaro

*Past Presidents:* Laura Bazzicalupo, Alessandro Ferrara, Roberto Gatti, Sebastiano Maffettone, Stefano Petrucciani

### **Board of the Journal**

*Chief Editor:* Michele Nicoletti

*Associate Editor:* Vincenzo Sorrentino

*International Advisory Board:* Seyla Benhabib, Chiara Bottici, Thomas Brudholm, Dario Castiglione, Jean Cohen, Janet Coleman, Hamid Dabashi, Rainer Forst, Nancy Fraser, Leela Gandhi, Knud Haakonssen, Eric Heinze, Nancy Hirschmann, Vittorio Hösle, Axel Honneth, Eileen Hunt, Rahel Jaeggi, Matthias Kettner, Cristina Lafont, Patricia Mindus, Saul Newman, Andrea Peto, David Rasmussen, Pierre Rosanvallon, Judith Revel, Pamela Slotte, Nadia Urbinati, José Luis Villacañas Berlanga, Yves Charles Zarka

*Editorial Board:* Luca Basso, Enrico Biale, Antonio Campati, Rosanna Castorina, Olivia Guaraldo, Barbara Henry, Elena Irrera, Serena Marcenò, Flavia Monceri, Gianfranco Pellegrino, Gianpasquale Preite, Giorgia Serughetti, Francescomaria Tedesco

*Managing Editor:* Tiziana Faitini

*Assistant Managing Editor:* Romina Perni

*Published by*

**Firenze University Press** – University of Florence, Italy

Via Cittadella, 7 – 50144 Florence – Italy

<http://www.fupress.com/rifp>

Copyright © 2022 Authors. The authors retain all rights to the original work without any restrictions. Open Access. This issue is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY-4.0) which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made. The Creative Commons Public Domain Dedication (CC0 1.0) waiver applies to the data made available in this issue, unless otherwise stated.

# Indice

## Il tema: Antropocene e post-antropocene

Introduction: The Social Construction of the Anthropocene: Theoretical and Ethical Perspectives <i>Jorge Eduardo Douglas Price, Gianpasquale Preite</i>	5
Utopianism, History, Freedom and Nature: Shaw's Theory of "Creative Evolution" in Saint Joan <i>Shoshana Milgram Knapp, Anna Rita Gabellone</i>	31
A Dimensão Ontológica do Antropoceno: Pensamento Ameríndio e Algumas Ideias para Adiar o Fim do Mundo <i>Juliana Neuenschwander-Magalhães</i>	57
Entre la parálisis y la acción: un punto de partida para pensar en la urgencia de continuar viviendo <i>Luciana Alvarez</i>	77
Anthropocène et action politique: l'émergence d'un nouveau temps baroque <i>André-Noël Roth Deubel</i>	91
L'ambientalização dans les territoires de l'Amazonie brésilienne : entre production et engendrement <i>Pierre Teisserenc</i>	113
Politics in the Anthropocene: Non-human Citizenship and the Grand Domestication <i>Gianfranco Pellegrino</i>	131
<b>L'intervista</b>	
Dal cosmopolitismo radicale al cosmopolitismo radicato. Intervista a Anthony Kwame Appiah <i>Angela Taraborrelli</i>	161

## **Uno sguardo sui classici: Simone Weil**

Sentiment civique et anticivisme chez Simone Weil 177  
*Robert Chenavier*

Simone Weil pensatrice del reale 195  
*Cristina Basili*

## **Panorami**

Educare, mobilitare, organizzare: linee di lettura del pensiero di  
Bhimrao Ramji “Babasaheb” Ambedkar 219  
*Debora Spini*

## **Saggi**

The War on Privacy – or, Privacy as a Strategy for Liberty 243  
*Andrea Togni*

Pensare l'agone: Foucault, Cassin e la storia dell'esclusione della sofistica 261  
*Valentina Moro*

Virgilio Mura, o della serietà 281  
*Michelangelo Bovero*

Salvatore Veca: filosofo e intellettuale pubblico 291  
*Sebastiano Maffettone*

Il tema: Antropocene e post-antropocene

# Introduction. The Social Construction of the Anthropocene: Theoretical and Ethical Perspectives

## Introduzione. La costruzione sociale dell'Antropocene: prospettive teoretiche e etiche

JORGE EDUARDO DOUGLAS PRICE<sup>1</sup>, GIANPASQUALE PREITE<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Universidad Nacional del Comahue*

<sup>2</sup> *Università del Salento*

jorgedouglas@ibap.com.ar; gianpasquale.preite@unisalento.it

**Abstract.** The ancient one-to-one relationship with the biological life cycle has gradually deteriorated due to the world undergoing a metamorphic process. Such a metamorphosis has affected ecological harmony, in terms of it being both an approach to studying the relationships between living beings and the environment, and a branch of knowledge protecting and promoting ecological balance. One of the crucial aspects of this phenomenon is the need to rethink and redefine the concept of life in an era that has been described as the “Anthropocene”. In introducing this special issue of the Journal, the paper aims to investigate the environmental question, which plays a crucial role in contemporary political thought, due to the survival of both nature and mankind being threatened. Since the 1950s, such a complex situation has resulted in two lines of thought whose views follow two opposed ideologies – anthropocentrism and anti-anthropocentrism.

**Keywords:** anthropocene, anthropocentrism, anti-anthropocentrism, nature, ethics.

**Riassunto.** L'antico e univoco rapporto con il ciclo biologico si è progressivamente deteriorato a causa del processo metamorfico che il mondo sta subendo. Tale metamorfosi ha intaccato l'armonia ecologica, intesa sia come un approccio allo studio delle relazioni tra gli esseri viventi e l'ambiente, sia come una branca della

conoscenza che protegge e promuove l'equilibrio ecologico. Uno degli aspetti cruciali di questo fenomeno è la necessità di ripensare e ridefinire il concetto di vita in un'epoca che è stata definita "Antropocene". Pertanto, nell'intento di introdurre i contributi della sezione monografica che segue, questo contributo si propone di indagare la questione ambientale, che gioca un ruolo cruciale nel pensiero politico contemporaneo, a causa della minaccia per la sopravvivenza della natura e dell'uomo. Dagli anni '50, una situazione così complessa ha generato due linee di pensiero che seguono due ideologie opposte: l'antropocentrismo e l'anti-anthropocentrismo.

**Parole-chiave:** antropocene, antropocentrismo, anti-anthropocentrismo, natura, etica.

I. Modernity has resulted in a radical change in the paradigm of the relationship between humans and nature. From a political, philosophical, legal, and socio-anthropological perspective, a critical phase seems to have been reached. Human beings have crossed the threshold that will make the Earth uninhabitable, as the biological system is no longer able to maintain homeostasis, having lost the capability to correct the effects of human action in the ecosystem. The ancient one-to-one relationship with the biological life cycle has gradually deteriorated due to the world undergoing a metamorphic process<sup>1</sup> involving pollution, deforestation, intensive farming, loss of animal and plant species, overexploitation of common goods, and erosion of resources. Such a metamorphosis has affected ecological harmony, in terms of it being both an approach to studying the relationships between living beings and the environment, and a branch of knowledge protecting and promoting ecological balance.

One of the crucial aspects of such a phenomenon is the need to rethink and redefine the concept of life in an era that has been described as the "Anthropocene".<sup>2</sup> Being more than just a unit of the geologic time scale, the Anthropocene is the era in which human action has become the main factor influencing nature and life on Earth. Ultimately, this means no longer considering life as (only) defined by the Greek term "*bíos*", referring to an individual's unique life that is the source of freedom and human dignity, but also as defined by the Greek word "*zoé*", which identifies the life that individuals share with the whole world in the biological life cycle.

---

<sup>1</sup> Beck, *The Metamorphosis of the World*.

<sup>2</sup> The term "Anthropocene" was first introduced in Shantser, *The Anthropogenic System*. In the 1980s, the word was popularised by the naturalist and biologist Eugene F. Stoermer in various scientific contexts, and in 1992 it was suggested as a plausible hypothesis for a new geological epoch in Revkin, *Global Warming*, 11. It was publicly and officially used by Stoermer and Nobel Prize-winning chemist Paul J. Crutzen at the IGBP scientific committee meeting in 2000; on this point, cf. Crutzen and Stoermer, *The "Anthropocene."*

In ancient times, nature was regarded as the vital principle and the end towards which all things tended.<sup>3</sup> This concept was interpreted in terms of a necessary and immutable order<sup>4</sup> that human reason had to recognise so as to adapt to it. It was only in the Renaissance that a shift from Theocentrism to Anthropocentrism occurred, resulting in a paradigmatic turning point that led to a new concept of nature. The latter started to be seen as an objective unit, causally structured by relationships regulated by laws<sup>5</sup> that human beings needed to explain scientifically if they wanted to manipulate the world to their own advantage.

In order to understand the origins of such a change in perspective, it is necessary to observe the phenomena and dynamics that led to the development of experimental science. In the wake of the materialistic and mechanistic approach first adopted by Descartes and later investigated by Galileo and Bacon, a new concept of reality was promoted, together with a new way of interpreting and studying nature.<sup>6</sup> Previously considered to be a vital principle, nature was reduced to a mere expression of the spirit, which became external, incidental, mechanistic, with its original features being degraded.<sup>7</sup> Human beings perceived themselves as part of the natural world and established in it, while simultaneously claiming their privileged position, to the point that they started to consider the world their own kingdom, an area under their control. This new methodological approach aimed at building philosophy on solid and rational foundations, providing a scientific basis for the relationship between the human and natural worlds.

The modernity inherited from the 17th century became evident in the following century, through a meta-scientific dimension that depended on the calculability of things, and hence their phenomenal nature, as they revealed themselves to rational experience. However, such a reality also involved non-quantitative, “manufactured uncertainties”,<sup>8</sup> imposed by progress, rapid technological innovation and fast social reactions. These shaped a new area of global risk where individuals were constantly trying to identify stable objective references. Over the past three centuries, the main Western political, ethical and philosophical doctrines have seen the

<sup>3</sup> Cf. Aristotle, *Metaphysics*, V, 4, in Abbagnano, *Dizionario di filosofia*.

<sup>4</sup> Cf. Diogenes Laertius, VII, 1, 148, in Abbagnano, *Dizionario di filosofia*.

<sup>5</sup> Abbagnano and Fornero, *Filosofi e Filosofie nella storia*, II, 94.

<sup>6</sup> This new approach based on experimental science even influenced Descartes's perspective, despite the apparent conflict between rationalism and empiricism. Suffice it to say that, in Part Five of his *Discourse on the Method*, Descartes analysed blood circulation referring to Harvey's undoubtedly empirical discoveries.

<sup>7</sup> Cf. Hegel, *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, in Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, 247-8.

<sup>8</sup> Beck, *The Metamorphosis of the World*.



environment as part of a relationship in which mankind has become the active subject in the investigation and nature has played the role of a passive object. Such a situation unambiguously describes mankind's dominion over nature, with progress being measured by the products of civilisation<sup>9</sup> and the achievements that distinguish humans from the other living beings and natural things.<sup>10</sup> This instrumental interpretation sees nature as a stock of renewable natural resources, thus contributing to reducing the issue of its management to the maximisation of economic benefits and industrial growth.<sup>11</sup>

As a result, the constant risk of depletion, degradation, and erosion of natural resources leads to emergency being no longer a situational phenomenon, but rather a structural and incontrovertible condition, which may jeopardise the quality of life, and even life itself.

This paper aims to provide a politico-philosophical, ethico-legal and socio-anthropological analysis of both the environmental question and the reasons behind environmental disasters. The environmental question will be thoroughly investigated as it plays a crucial role in contemporary political thought due to the survival of both nature and mankind being threatened. Since the 1950s, such a complex situation has resulted in two lines of thought whose views follow two opposed ideologies – anthropocentrism and anti-anthropocentrism.

The main anthropocentric theories include Frontier Ethics, Conservation Ethics, Ethics of Responsibility, Utilitarianism, Eco-socialism, and Catholic Environmental Ethics. On the other hand, some of the most influential anti-anthropocentric approaches are Preservation Ethics, Biocentrism, Ecocentrism, Deep Ecology, and Shallow Ecology.

**II.** The main thesis of the teleologically- and ontologically-based anthropocentric approach, which later led to the axiological or ethical view, is that only human beings have intrinsic value. Conversely, all the other “non-human” beings and “inanimate” nature have instrumental value, being just a means to the life and well-being of mankind. Following this approach, human beings may have only indirect obligations and duties towards nature.<sup>12</sup> As a result, climate change, ozone depletion, deforestation, resource depletion, destruction of natural habitats and reduction of biodiversity are to be condemned only because they might prevent mankind from achieving its long-term objectives. Most of the arguments for

---

<sup>9</sup> Leiss, *The Domination of Nature*.

<sup>10</sup> Passmore, *Man's Responsibility for Nature*.

<sup>11</sup> Blackstone, *The Search for an Environmental Ethics*.

<sup>12</sup> Pellegrino and Di Paola, *Nell'Antropocene*, 112.

the conservation of natural resources and ecosystems, or for the assessment and management of environmental risks, are either explicitly or implicitly based on an anthropocentric premise. An example of this is provided by the use of cost-benefit analysis in environmental policies and economics, as it is aimed at calculating costs and benefits for *human beings*. According to White, this approach is at the heart of the environmental crisis. An exclusive focus on the objectives and values of human beings might lead to such objectives and values being compromised when nature ends up being destroyed by overexploitation.<sup>13</sup> By justifying the overexploitation of nature, Anthropocentrism is doomed to fail.<sup>14</sup>

Cowboy or Frontier Ethics seems to be the most extreme of anthropocentric theories, as it is based on the idea that the – either necessary or profitable – use of all the natural resources available is a moral duty.<sup>15</sup> This perspective is founded on “frontier” ideologies that consider territorial conquest, colonisation, and urbanisation to be the subjugation of “wild nature”, hence a distinctive feature of moral progress and civilisation.<sup>16</sup> Having no moral value, nature is seen as being only characterised by the economic value necessary to meet an individual’s material needs. Such an extreme approach is today considered outdated, as it is detrimental to the current (already critical) environmental conditions.<sup>17</sup> With its blind optimism, Frontier Ethics does not consider the issue of resource conservation, expressing an anthropocentric viewpoint that is incompatible with the ecological perspective. However, despite their optimism, the advocates of Frontier Ethics do not seem to be uncaring about the future of mankind. Those who opt for this approach do not deny having a duty towards future generations, but they rather fail to admit that the future of younger generations might have been compromised.

The shift from Frontier to Conservation Ethics occurred when the myth of surplus collapsed, as Cowboy Ethics was based on overabundance. While Locke described wilderness as the place where wild potential is fully expressed, with a variety of living and non-living beings following an internal hierarchy, nowadays ecology has made it clear that everything has a “cost”.<sup>18</sup> In other words, while both Frontier and Conservation Ethics consider natural things to have an instrumental value, the adoption of a conservation approach results in a significant increase in the economic, ecological, and social cost that human beings have to pay to make use of

---

<sup>13</sup> White Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*.

<sup>14</sup> Pellegrino and Di Paola, *Nell'Antropocene*, 113.

<sup>15</sup> Bartolommei, *Etica e natura*, 45.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 45-6.

<sup>17</sup> Shrader-Frechette, 'Frontier or Cowboy Ethics' and 'Lifeboat Ethics.'

<sup>18</sup> Commoner, *The Closing Circle*.

the environment. Nevertheless, conservationists maintain that nature has value only as a tool at the service of mankind.<sup>19</sup>

Passmore has maintained that a distinction needs to be made between “conservation” and “preservation”. While the concept of conservation is centred on the protection of natural resources in order for the latter to be used in the future, the notion of preservation implies protecting nature and animal species from degradation and extinction. Conservationism is characterised by a greater focus on the future (protecting for utility), whereas a preservationist approach is marked by a mere attention to the status quo (protecting from harm),<sup>20</sup> thus being based on anti-anthropocentric rather than anthropocentric aspects. According to Passmore, a conservationist approach is more appropriate, as it is founded on an efficient management of nature. In order to reach a potential balance between humans and nature, a new ethics should not necessarily be promoted nor should intrinsic value be given to nature. By contrast, the tools of traditional ethics should be used, the latter being based on a general ethical principle that requires every human being to act without harming present and future generations.

The concept of Ethics of Responsibility has been introduced by Jonas. Borrowed from Weber’s social theory, it is considered within a philosophy of values whose premise is the distinction between *being* and *having-to-be*. According to Weber, while science has to do with facts, philosophy deals with values, which are variable and relative. As values are numerous and incompatible, adhering to some values means ignoring others, which is what Weber has called the “clash of values”. A distinction between values is made through either the Ethics of Principles, which is oriented to absolute principles, regardless of the consequences these may lead to, or the Ethics of Responsibility, oriented to the means/ends relationship and the consequences of one’s actions. Without focusing on absolute principles, the Ethics of Responsibility takes into account the consequences of an action and acts by paying attention to such consequences. Therefore, the Ethics of Principles and that of Responsibility are opposed and incompatible, as they refer to two different ways of interpreting politics. The Ethics of Principles can be said to be more religious than political. Conversely, the Ethics of Responsibility is inextricably interconnected with politics, as it never loses sight of the consequences of an action.

According to Jonas, the Ethics of Responsibility is centred on both the relationship that human beings have with technology and the awareness

---

<sup>19</sup> Cf. the entry for “Conservationism”, in De Roose and Van Parijs, *La pensée écologiste*, 44; cf. the entry for “Passmore, John”, in *Ibid.*, 100-1. On the issue, cf. also Passmore, *The Perfectibility of Man*; Passmore, *Man’s Responsibility for Nature*.

<sup>20</sup> Bartolommei, *Etica e natura*, 47-83.

that mankind is no longer threatened by nature, but rather by the power that humans have achieved to rule over the environment. As a result, technology no longer is a neutral aspect of human action, but becomes the object of ethics. Following Jonas, the Ethics of Responsibility may provide a solution to the problems caused by a misuse of technology that are affecting the human condition and the environment. Every human being should feel responsible for their actions and should manage to deal with nature, always taking into account how uncontrolled development might negatively impact present and future generations. In Jonas's words, "Act so that the effects of your action are compatible with the permanence of genuine human life", in order for the consequences of human action not to compromise the conditions for an indefinite continuation of humanity on Earth. "In your present choices, include the future wholeness of Man among the objects of your will".<sup>21</sup> Mankind should follow the categorical imperative of survival.<sup>22</sup>

Utilitarianism is characterised by a totally different approach. According to this doctrine, an action is morally right in so far as it produces happiness, pleasure, and appreciation for all the people affected, the result being better than that produced by any other alternative action. The theory by which happiness is the ultimate end of moral action is called "ethical hedonism". Although some contemporary utilitarians use the expression "preference satisfaction", whereas classical, hedonistic utilitarians use the term "happiness", both approaches seem to be opposed to Kantian ethics. Mill has attempted to adjust Kant's categorical imperative to Utilitarianism, by trying to adapt human behaviour to a rule that all rational beings may adopt to the benefit of a general, collective interest.<sup>23</sup> However, Kant's fundamental principles are not compatible with Mill's interpretation, which denies the Kantian idea of the categorical imperative, transforming all the rules into mere theoretical imperatives.

The utilitarian maximisation of well-being, in terms of the relationship between mankind and the environment, contrasts with the theories of rights. This is due to Utilitarianism focusing on the consequences rather than on the intrinsic morality of an action, contrary to what happens in environmental philosophy. Unlike the theories of rights, Utilitarianism does not recognise the fundamental moral rights associated with nature or its single elements and, for reasons of practical usefulness, considers nature and its elements mere resources.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 11.

<sup>22</sup> Jonas, *Organismo e libertà*; Tallacchini, *Diritto per la natura*, 19-23, 122-31.

<sup>23</sup> Nakano-Okuno, *Sidgwick and Kant*.

<sup>24</sup> See Norton, *Why Preserve Natural Variety?*; Norton, *Toward Unity Among Environmentalists*; Tallacchini, *Diritto per la natura*, 81-93.

A different approach has been adopted by Eco-socialism, which developed from Marx's theories, focusing on the idea that man is one of the forces of nature and, as such, acts to shape and transform it.<sup>25</sup> As nature is considered to be man's inorganic body, man has to maintain a continuing dialogue with it in order to survive. From a socialist perspective, such a dialogue is a form of man's social dominion over the natural world, aimed at the survival of mankind rather than the exploitation of natural resources in pursuit of profit, as it is for capitalism. Marx's concept of the dominion over the natural world implies understanding the various aspects of nature, in order for the latter to undergo a transformation that is necessary to human life, always within the limits of the environment and in a constant dialectic relationship with it.<sup>26</sup>

Jonas partly embraced Eco-socialism, maintaining that the Marxist model, due to its authoritative and centralist characteristics, is the only model capable of taking responsibility for the future of mankind and nature. According to Jonas, only a strong system allows us to impose the strict behaviour and measures that are currently necessary to protect the planet.<sup>27</sup> On the other hand, O'Connor has pointed out that when capitalism is not controlled and limited by the state, it is impossible to halt the progressive deterioration of the conditions of production it causes. Unrestrained capitalism harms nature, and hence the environment, jeopardising the possibility of continuing to produce. An interesting perspective has been provided by Ubertini, who has argued that politics no longer represents class consciousness, but rather species consciousness, simultaneously and universally embodying the socialist and ecological ideas (Eco-socialism).<sup>28</sup> The new rights of nature tend to embrace this perspective, together with an eco-social and democratic rule of law, to be considered the ultimate aim of socialist development.<sup>29</sup> The economic imbalances across the world translate into general imbalances between mankind and nature, between individuals and resources, between goods and needs. According to Ubertini, in order to reach an ecological idea of state aimed at restoring the balance, a bottom-up and top-down syncretic and systematic approach is necessary, with it having a structural, rather than situational, value.

A further approach is provided by Catholic environmental ethics. For a long time, Catholicism has been criticised because of its excessive-

---

<sup>25</sup> For a more comprehensive analysis of the issue, see Järviokski, *The Relation of Nature and Society*; Parsons, *Marx and Engels on Ecology*. See also O'Connor, *Lecomarxismo*; Livorsi, *Il mito della nuova terra*; Ubertini, *Ecosocialismo*, 24-7.

<sup>26</sup> Järviokski, *The Relation of Nature and Society*, 73-86.

<sup>27</sup> Cf. Jonas, *The Imperative of Responsibility*.

<sup>28</sup> Ubertini, *Ecosocialismo*, 24.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 25.

ly anthropocentric influence on human action. However, in the current socio-political scenario, the Church has overcome criticism, clarifying the interpretation of the concept of nature in *Genesis*, where human beings are not seen as tyrants ruling over nature, but rather as the keepers of creation. In the encyclical *Evangelium Vitae*, Pope John Paul II considers the human being at the summit of God's creative activity and, at the same time, confirms the presence of an anthropological mistake when it comes to the senseless destruction of the environment, caused by the current failure to recognise the value of creation, which leads to legitimising destruction itself.<sup>30</sup>

According to the theologian Moltmann, the present and future life of mankind depends on the respect for three categories of rights: human rights (with man being a subject of rights), the rights of humanity (with mankind being a subject of rights), and the rights of nature (with living beings and the soil being subjects of rights). This means that the human rights to life and existence are valid as long as humans respect the rights of the earth and other living beings.<sup>31</sup> Such an interpretation focused on the value of creation and the rights associated with it results in the natural world having greater moral worth than mankind, with this worth being recognised regardless of any human judgement. Following this theoretical approach, human beings no longer have a central role in the natural world, as they are seen as a part of a whole. Therefore, natural elements are said to be able to build moral relationships with humans, with the parties being regarded as equals. Such a new interpretation of the relationship between humans and nature requires rebuilding, rather than just reforming, traditional ethical models.<sup>32</sup>

Based on their perspective, anti-anthropocentric environmental ethical theories might be divided into two groups. With ecology being described as the scientific discipline studying the interactions between organisms and the environment, a first group, including Deep Ecology, is characterised by the theories that consider ecology a source of new knowledge, and hence a source of philosophy. On the other hand, a second group of theories, including Shallow Ecology, reject such an approach, considering the environment a mere object of philosophy. A further distinction needs to be made between speciesist theories, implying an unfair discrimination based on one's species membership, and non-speciesist theories.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Cf. John Paul II, *Sollicitudo rei socialis*; John Paul II, *Encyclical Letter "Evangelium Vitae"*.

<sup>31</sup> Moltmann, *Diritti umani, diritti dell'umanità e diritti della natura*.

<sup>32</sup> Fisso and Sgreccia, *Etica dell'ambiente*, 12-3.

<sup>33</sup> Mancarella, *Il diritto dell'umanità all'ambiente*, 156-7, 170.

Anti-anthropocentric approaches include Preservation Ethics, theorised by Leopold in *A Sound County Almanac*,<sup>34</sup> where he outlined his idea of “land ethic”. According to Leopold, the human being is only one of the multiple elements that belong to the “biotic community”, which includes all organic and inorganic beings. This is a community that has a moral value per se, without it being conferred by human beings. Therefore, human action is legitimised only when it does not compromise the balance between the various elements of the physical reality. “A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise.”<sup>35</sup>

However, when philosophical anthropology re-emerged in the 20th century, Leopold’s idea of the necessity of preserving the stability of the biotic community was completely reversed. Following philosophical anthropology, the key issue is to understand the reason why human beings appear to be the only living beings that do not just live in the world, but that, while doing so, (constantly and artificially) create tools and devices to rule and change it.

Conversely, Biocentrism awards moral worth to non-human beings, such as animals and plants, holding that life in all its forms always has moral worth. Therefore, Biocentrism includes both the theories that support animal rights<sup>36</sup> and those that award moral worth to plants. The most prominent representatives of the theories that support animal rights are Singer and Regan.<sup>37</sup> According to such theories, animals have moral worth as they are sentient beings that experience joy and suffering or, in some cases, have cognitive abilities similar to human ones. As for the theories that award moral worth also to plants, Goodpaster and Taylor argue that all living organisms have interests and, consequently, the right to pursue them. This results in the rights of nature.<sup>38</sup>

Ecocentrism extends the status of moral object to holistic dimensions, with the biosphere representing the unit of survival that ethics should take into account. Holistic ethics considers the biotic community as a whole to be the standard for the evaluation of the relative value and order of its integral parts. However, while some ecologists believe in a kind of

---

<sup>34</sup> Leopold, *A Sound County Almanac*; Bartolommei and Salvadori, *Letica della terra*, 113-23.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>36</sup> See Salt, *Animal Rights*.

<sup>37</sup> Cf. Singer, *Practical Ethics*; Singer, *Animal Liberation*; Singer, *The Expanding Circle*; Singer, *In Defense of Animals*; Regan, Singer, *Animal Rights and Human Obligations*; Regan, *All That Dwell Therein*; Regan, *The Case for Animal Rights*; Regan, *Earthbound*; Fisso and Sgreccia, *Etica dell'ambiente*, 15-7.

<sup>38</sup> See Goodpaster, *On Being Morally Considerable*, 308-25; Goodpaster, *From Egoism to Environmentalism*; Taylor, *Respect for Nature*.

humanistic holism that is compatible with basic human concerns, others support a sort of biospheric egalitarianism-in-principle. As human beings are part of the biotic community, they are seen as knots in the network of biospheric relationships, having no right to special treatment. Their value is to be assessed against the “right to live and flourish” of any other form of life. However, a number of philosophers have expressed scepticism about the logical and practical consequences of such holistic ethics. By arguing that the biotic community cancels the rights of individuals, holism might evolve into a form of eco-fascism. According to these views, human beings have been absorbed by nature. Swallowed up by the organic processes of the biosphere, they have lost both their cultural identity and their human dignity, once characterised by freedom, reason, and social relationships. Holism has been accused of encouraging a return to biocentric attitudes and cultural tribalism. When it does not adopt an extreme approach, Ecocentrism recognises the moral worth of physical entities that have no specific biological characteristics, such as air and water, based on the idea that they have interests.<sup>39</sup> According to this perspective, mankind should embrace a new form of “ecological” ethics, a new level of moral awareness that connects human beings with the natural world, a symbiotic relationship with the other physical entities of the biosphere.<sup>40</sup>

In the 1970s, Naess identified two possible paths for the environmental question:<sup>41</sup> Deep Ecology and Shallow Ecology.

Deep Ecology deals with both egalitarianism among the different components of the biosphere and the relationships between humans and nature. In this sense, ecology (interpreted as the science studying the relationships between an organism and the environment, and considered to be among the most dynamic branches of biology) is seen as a source of philosophy.<sup>42</sup>

Shallow Ecology focuses on the impact of environmental issues on human populations and on the latter’s ability to develop. Such an approach does not consider ecology to be the source of new knowledge, but sees the environment as the object of philosophy.<sup>43</sup>

Despite sharing with Ecocentrism the concept of egalitarianism, Deep Ecology differs from the other theories because it hopes for a new cultural form, without merely extending the status of moral object to oth-

---

<sup>39</sup> Mancarella, *Il diritto dell’umanità all’ambiente*, 175.

<sup>40</sup> Cf. Tallacchini, *Diritto per la natura*, 115-22.

<sup>41</sup> See Naess, *The Shallow and the Deep*, 95-100; Naess, *A Defense of the Deep Ecology Movement*, 265-70; Naess, *Ecosofia*.

<sup>42</sup> See Tallacchini, *Diritto per la natura*, 53-9, 106-12; Fisso and Sgreccia, *Etica dell’ambiente*, 20-2.

<sup>43</sup> Mancarella, *Il diritto dell’umanità all’ambiente*, 177.



er non-human entities, as Ecocentrism suggests. In particular, Naess has maintained that all living beings have the right to flourish, which leads to the need to build deep relationships between all natural things. However, in order for these relationships to be established in human society, the latter should be reshaped into smaller communities held together by solidarity, which might result in a gradual reduction of society itself.<sup>44</sup>

The importance of Naess's analysis lies in the overcoming of the traditional distinction between anthropocentrism and anti-anthropocentrism. A new dichotomy is introduced, with the various environmental ethical theories embracing either Deep or Shallow Ecology.

According to Fox, Deep Ecology evolves into transpersonal ecology, which is based on a psychological approach to the environmental question. Considered to be the father of transpersonal ecology, Fox focuses on the realisation of a sense of self that goes beyond one's own personal self typical of the ego.<sup>45</sup> Such a perspective rejects any approach implying moral duties and encourages the realisation of as expansive a sense of self as possible in order to establish a process of cosmologically-based, rather than personally-based, identification with the other beings. Following Naess, all the entities that are part of a living system have such intrinsic value, with these systems being autopoietic, i.e., self-organising and self-regenerating. Therefore, not only plants and animals, but also species and ecosystems need to be regarded as entities. For all these reasons, Fox's theories are often associated with ecocentrism-based ethics.

**III.** In the 1970s, a political debate about the relationship between humans and nature developed in the British context,<sup>46</sup> with several issues being raised. There was discussion on whether human beings have moral duties and obligations towards the environment, non-human species, and ecosystems, or whether morality and duties pertain only to present and future human relationships. Scholars wondered about the potential ethical repercussions, if any, of the impact that human action has on the biosphere and other forms of life. They also tried to explain the historical process that has led to the overexploitation of the environment.

Such issues cannot be resolved unambiguously, being based on an ideology that developed from the confluence of ideas that evolved over centuries and came from different disciplines, going to build what has been described as the paradigm of modernity.<sup>47</sup> This paradigm is character-

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Fox, *Fondamenti antropocentrici*; Poli and Timmerman, *Letica nelle politiche ambientali*, 132.

<sup>46</sup> Among the several essays written in that period, Passmore's work emerged, with *Man's Responsibility for Nature* being published in 1974.

<sup>47</sup> Cf. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*.

ised by mechanism, reductionism, individualism, rational and analytical thought, subjectivism, and man-nature dualism. It is further strengthened by the production and consumption ideology at the base of the globalised economy and by the limitations that technology has managed to overcome, which have resulted in a shift from restrained exploitation to a global environmental crisis.

This means that the main assumptions and values characterising Western culture should be rethought, rejecting the theoretical models that outlived their usefulness and reintroducing some of the values previously abandoned. Such a deep change in the mindset of the Western world also requires a radical change in most social relationships and structures, a change that should go beyond the short-lived, situational economic and political reconciliation that is usually fostered at a governmental level.<sup>48</sup>

Therefore, a utopian project exists, an alternative paradigm to the human domination of nature. However, although single individuals might become aware of the need for a change, the situation seems to be more complex when it comes to society as a whole. Habits are so deeply rooted in society that the changes made by single individuals might end up being too slow and insufficient if they are not supported and guided by organisations and political institutions able to promote cooperation between people, communities, and countries. The environmental crisis is a global problem that must be faced at a global level. It puts into play one's representations of the human being and nature, with the environment becoming a global political problem, since it affects mankind as a whole. As a result, the environmental question needs to be dealt with in the three systems that might rapidly impact human beings' negative and self-destructive habits, these systems being ethics, politics, and the law.

In *La nature hors la loi*, Ost has argued that, in modern times, the relationship between humans and nature has been deprived of the idea of connection and limit, with nature being either seen as an object or transformed into a subject. On the other hand, a dialectics of connections and limits might allow to define the terms of a nature-project investigating "what we make of nature and what nature makes of us."<sup>49</sup> A new field of interdependent interaction should be introduced, which the author has called *milieu*, a term describing the idea that man is part of the environment, being in its "middle".<sup>50</sup>

Modern scholars were right in thinking that the human being cannot be reduced to nature and that their detachment from nature is definitive

---

<sup>48</sup> Cf. Capra, *The Turning Point*.

<sup>49</sup> Ost, *The Philosophical Foundation of Environmental Law*, 4.

<sup>50</sup> Ost, *La nature hors la loi*, 9, 338.

proof of their humanity. Conversely, they were wrong in forgetting that limits are an “implied difference”, which has led to limitlessness and irresponsibility. Some thinkers are currently trying to reverse such a perspective – it is not the earth that belongs to the human being, but the human being that belongs to the earth. However, when having to interpret the connections and limits characterising the relationship between humans and nature, this nature-subject model does not seem to be better than the nature-object approach. Man and nature are linked to one another without one being reduced to the other.<sup>51</sup>

Dualism and monism, which are reductive and complementary approaches, need to be contrasted with a mediation perspective based on the idea of a “world n° 3”,<sup>52</sup> the “domain of hybrid forms”.<sup>53</sup> Such an approach implies developing some interdisciplinary ecological knowledge, which should not be a science of nature nor a science of man, but rather a science of their relationship.<sup>54</sup> This interdisciplinary knowledge entails a dialectical interpretation of the world, as dialectical thinking is the approach that more than any other involves connections and limits.<sup>55</sup> A common project is necessary, together with a joint action aimed at the harmonisation and complementarity of economic and environmental policies. A project including growth and development while protecting environmental quality and social equality. A project that might raise awareness of responsibility and care, in order for mankind to continue pursuing sustainable development, ensuring the right to life of the present and future generations.

**IV.** A different approach has been introduced by feminist authors, whose perspective is not in line with modern androcentrism. A new contextualised ethics has emerged, opposing the Ethics of Responsibility, which was centred on abstract moral principles (formalism) and implied universal solutions to moral problems. Based on the theories developed by authors such as Gilligan and Warren, this new contextualised ethics aims to adopt the point of view of “the other”, with all its particular features, maintaining that there should not necessarily be universal solutions to the moral question.

As Sesma<sup>56</sup> has pointed out, making reference to Warren, Ecofeminism emerges as a theoretical thought and political practice that unites the demands of the ecological movement with those of gender equality. It

<sup>51</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>52</sup> Ost, *The Philosophical Foundation of Environmental Law*, 4.

<sup>53</sup> *Ibid.* See also Ost, *Le milieu*.

<sup>54</sup> Ost, *La nature hors la loi*, 8.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> Velasco-Sesma, *Ética del cuidado*, 171-93.

attempts to seriously deal with the relationship between ecology and feminism, highlighting that the domination of women and the domination of nature show historical, empirical, symbolical, epistemological, ethical, political, and conceptual connections. The analysis of such connections allows us to better understand the environmental crisis, as it reveals the gender elements concerning the wrong interpretation of the world that has led to the current unsustainable situation. Similarly, it allows us to establish that such a crisis also is a feminist question. Consequently, “any feminist ethics that fails to take seriously the twin and interconnected dominations of women and nature is at best incomplete”.<sup>57</sup>

Warren has argued that the exclusion of women from culture and power has resulted in a strong androcentric prejudice in the symbolic sphere. Such a mechanism emerged in the 17th century, in a patriarchal context of social and political repression.

The fundamental social and intellectual problem for the seventeenth century was the problem of order. The perception of disorder, so important to the Baconian doctrine of dominion over nature, was also crucial to the rise of mechanism as a rational antidote to the disintegration of the organic cosmos. [...] In the organic world, order meant the function of each part within the larger whole, as determined by its nature. [...] In the mechanical world, order was redefined to mean the predictable behaviour of each part within a rationally determined system of laws. [...] Order and power together constituted control. Rational control over nature, society, and the self was achieved by redefining reality itself through the new machine metaphor.<sup>58</sup>

This change in metaphors has transformed the attitude of human beings towards nature. While the identification of the earth with a nurturing mother implied some moral and social constraints when it came to interacting with nature, the change in imagery removed such constraints and legitimised the domination of nature. Merchant has argued that this transformation was necessary for the development of commerce and production, which depended on activities directly altering the earth, such as mining and deforestation. In other words, the old image of the world was incompatible with the new activities that started developing in the 16th and 17th centuries. Although human beings have constantly made use of natural resources over the centuries, new technologies have accelerated environmental deterioration. Technological development has brought with it the disappearance of the organic images of nature.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Warren, *El poder y la promesa*, 117-46.

<sup>58</sup> Merchant, *The Death of Nature*, 269-72.

<sup>59</sup> *Ibid.*

Unlike the perspectives that are based on Kant's theory and focused on the public sphere,<sup>60</sup> the approaches centred on "the other" are based on difference, thus including also non-human beings.

An example of such an approach is provided by Svampa, the Argentinian sociologist who has linked together the perspective of indigenous cultures, the general aspects of ecofeminism, and the specific characteristics of popular feminism in Latin America. Svampa has made reference to the American philosopher and feminist Haraway who, by quoting the biologist Tsing, has maintained that in the long Holocene period there was a large number of areas where organisms could shelter to overcome adverse conditions and later adopt a repopulation strategy. Although the different forms of life on the planet have always shown great resilience, the drastic change brought about by the Anthropocene has led to the destruction of areas and times of shelter for any organism, be it an animal, plant, or human being. This has been due to both the scope and speed of the process.<sup>61</sup> The Anthropocene shows the limits of human action before a nature that reacts unpredictably. This means that contemporary philosophy also has to investigate a new concept of freedom, which can no longer be interpreted as a result of the human being's lack of commitment towards nature. The human relationship with nature needs to be questioned by other ontologies, so as to develop a new environmental ethics that can ensure a sustainable world order.

Part of this new environmental ethics will certainly have to deal with the acknowledged but often ignored issue of overpopulation, which has to face ancient prejudices. The world population increased from 900 million people in 1800 to about 7.5 billion people in 2018. It is estimated that by 2050, nearly 10 billion people will inhabit the Earth, with most of them living in developing countries. As Svampa has pointed out, overpopulation is detrimentally affecting the regeneration of ecosystems. If the current consumption system continues to be adopted, it is projected that by 2030 the equivalent of two Earths will be needed to support mankind.<sup>62</sup>

This implies having to deal with different interpretations of the Anthropocene, from the traditional one, which describes the period as having the above-mentioned features, to those that question it, including the theory developed by the Hindu historian Dipesh Chakrabarty. Chakrabarty has argued that a temporal dislocation is necessary and that the theoretical categories available, including those provided by Marx-

---

<sup>60</sup> However, boundaries are not clearly defined, as the feminist movement has shown by introducing private issues such as domestic violence and abortion in the public debate.

<sup>61</sup> Svampa, *Antropoceno*, 8-9.

<sup>62</sup> *Ibid*, 14.

ism, are not sufficient to understand the Anthropocene. This, however, does not mean denying that a connection exists between capitalism and climate change. Conversely, it means that a counterfactual scenario of global socialism and “well-being” parameters could cause an increase in our ecological footprint. As Svampa has pointed out, far from proposing a relational paradigm that might go beyond a dualistic interpretation, Chakrabarty postulates the need to just shift from “pure Anthropocene” to “enlightened Anthropocene”, having a greater awareness of mankind’s fragile relationship with nature and its irreversible effects.<sup>63</sup>

Another interpretation, which might be labelled as “positivist neo-optimism”, suggests that technology will solve the problems that technology itself has caused. Following this approach, devices and artificial intelligence might help to “recycle” both humankind and the planet, leading to a “super-human” that will have more in common with a cyborg than a human being.

A further interpretation is provided by Eco-Marxism. The environmental question has been a controversial issue for Marxism, which originated from modernity and the concept of the universal development of productive forces. It was only between the 1980s and 1990s that the ecological perspective was introduced. Authors like O’Connor<sup>64</sup> and Foster<sup>65</sup> have highlighted the costs of raw materials in terms of constant and variable capital, land taxation, and any negative externalities.<sup>66</sup>

The interpretation provided by the Brazilian anthropologists Danowsky and Viveiros de Castro<sup>67</sup> focuses on the collapse of the modern distinction between the cosmological order and the anthropological order, which would lead to a Second Coming and a subsequent new end of the world. However, as Svampa has argued, the issue of the end of the world is paralysing, as it would take humanity back to the moment before the Black Death, resulting in resignation. The various apocalyptic narratives provide a series of mytho-cosmological versions, focusing on the world of the present generations, the world of the future generations, the world that will survive humanity, and the post-human world.<sup>68</sup>

Summarising the various narratives, Svampa has pointed out how only one of them identifies capitalism as the solution to the socio-ecological crisis. Conversely, the others seem to increasingly admit that modernity has led to serious consequences, due to its idea of the domination of

<sup>63</sup> Chakrabarty, “Quelques failles dans la pensée du changement climatique”, 133-41.

<sup>64</sup> O’Connor, *Causas naturales: ensayos de marxismo ecológico*.

<sup>65</sup> Foster, *Marx y la fractura en el metabolismo universal de la naturaleza*.

<sup>66</sup> Svampa, *Antropoceno*, 17.

<sup>67</sup> Cf. Danowsky and Viveiros de Castro, *L’arrêt du monde*.

<sup>68</sup> Svampa, *Antropoceno*, 19-20.

nature, marked by technological development and interconnected with the expansion of capital and increased social and environmental inequality. This has led Svampa to question the use of the word “*anthropos*”, wondering whether it is possible to talk about the human species in rigid, general terms, without taking into account the historical responsibilities connected with the role of social classes and imperialism. If a new paradigm of civilisation needs to be developed, should the critical thinking stemming from the Anthropocene be independent from the social history of mankind? And would this mean replacing the general, simplistic term “Anthropocene” with the expression “Capitalocene”?<sup>69</sup>

The difference between Anthropocene and Capitalocene has been analysed by Ulloa, who has emphasised the gap between global interpretations, linked to climate change, and Latin American critical interpretations, linked to the dynamics of neo-extractivism. Ulloa has identified four flows that make the Anthropocene a global phenomenon, to the detriment of the local processes characterising southern and peripheral areas of the world. Such flows are “geopolitics of knowledge, territorial differentiation, displacement of extractivism, and lack of recognition of other ontologies and epistemologies.” Ulloa has highlighted the multidimensional aspects of the scenarios and situations that the global anthropocenic approach tends to underplay or ignore.<sup>70</sup>

The use of the word “Anthropocene” to describe the current environmental crisis has been challenged by several Latin American scholars, who have opted for the notion of “Capitalocene”. For instance, Machado Araoz<sup>71</sup> has embraced Moore’s Eco-Marxist interpretation, suggesting a connection between capitalist production, nature, and American history to explain the origins of the Capitalocene. Acosta also has opted for the concept of Capitalocene, maintaining that the idea of Anthropocene hides the origins of the current situation, as it describes human beings as a global species, failing to take into account their specific way of life and organisation across the world, at various times and on different local, regional, national and global scales.<sup>72</sup>

The issue is still unsolved. The debate about the Anthropocene may result in a series of systems that act blindly in order to continue carrying out the functions they had when they developed in the “environment”. Or, as Malm has stated, “Who’s driving us toward disaster? A radical answer would be the reliance of capitalists on the extraction and use of fossil

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>70</sup> Ulloa, *Dinámicas ambientales*, 58-73.

<sup>71</sup> Machado Araoz, *Sobre la naturaleza realmente existente*.

<sup>72</sup> Acosta, *Antropoceno, capitaloceno, faloceno y más*, 284.

energy. Some, however, would rather identify other culprits. The earth has now, we are told, entered ‘the Anthropocene’: the epoch of humanity”.<sup>73</sup>

Climate science, politics, and discourse are constantly couched in the Anthropocene narrative: species-thinking, humanity-bashing, undifferentiated collective self-flagellation, appeal to the general population of consumers to mend their ways and other ideological pirouettes that only serve to conceal the driver. To portray certain social relations as the natural properties of the species is nothing new. Dehistoricizing, universalizing, eternalizing, and naturalizing a mode of production specific to a certain time and place – these are the classic strategies of ideological legitimation. They block off any prospect for change.<sup>74</sup>

V. Our interpretation might be summarised by the idea that the difference between the human being and nature has been established without taking into account the criterion that supports it, that is, the principle of distinction.

The previous brief historical analysis has shown how “the local embodiment of a Cosmos grown to self-awareness” (Sagan) – human beings – have always maintained a theomorphic idea of their relationship with the environment.

When the shift from Theocentrism to Anthropocentrism occurred in the Renaissance, a change of attitude followed. While the vicissitudes of life were previously dealt with resignedly and human life was regarded as the path to eternal life, with the ecological impact being low, the new anthropocentric approach resulted in human beings starting to make use of the natural elements to make their lives longer, safer, and more comfortable.

Those (relatively) successful attempts led to what might be called “positivist optimism”, which began to characterise all the fields of human knowledge, including politics, ethics, and the law. Happiness started to be interpreted as pleasure or enjoyment, was measurable, and could allow for the creation of a desirable society for “the greatest number” (Bentham). Any effort to reach that objective was “justified”. Even experiments with inert elements and living beings, humans included, were justifiable, as they contributed to replacing the idea of resignedly accepting the vicissitudes of life, in the hope of eternal life, with a sort of never-ending “*carpe diem*” (Boccaccio). Humans went from being “divine creatures” resignedly waiting for their life to happen to being divine creatures that saw themselves as a demiurge, in a trance and going to disappear like a “sorcerer’s apprentice”.

---

<sup>73</sup> Malm, *The Anthropocene Myth*, 1.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 4.



When dealing with the effects of that evolution and the weapons derived from it, today's individuals have to face a sort of new pandemic, which allows them to see what has always been there. Human beings know that they know nothing, that any human action is a "natural action", that humanity cannot be separated from nature. Human beings know they are the part of nature that has been provided with awareness, despite such awareness being "fake", as it lacks those claims of truth that characterised it in the early modern era and made human beings more careful, fearful of themselves rather than gods or fate. Although scholars have pointed out how human action might put an end to the entire biosystem, due to experiments, weapons, and nuclear accidents, the truth is that the most endangered species in that system is the human species.

Therefore, following Ulloa, it is worth wondering, within the narrative of the Anthropocene, where the decisions on global policies to tackle climate change are going to be taken, and whether the relationships with non-humans are going to be rethought. Will the historical inequalities caused by misappropriation be taken into account? Can the debate on the Capitalocene influence global economic and environmental policies? What are the available options to confront land and environmental appropriation? How can other economies be positioned?<sup>75</sup> In Bruno Latour's words,

What are we supposed to do when faced with an ecological crisis that does not resemble any of the crises of war and economies, the scale of which is formidable, to be sure, but to which we are in a way habituated since it is of human, all too human, origin? What to do when told, day after day, and in increasingly strident ways, that our present civilization is doomed; that the Earth itself has been so tampered with that there is no way it will ever come back to any of the various steady states of the past? What do you do when reading, for instance, a book such as Clive Hamilton titled *Requiem for a Species: Why We Resist the Truth about Climate Change* – and that the species is not the dodo or the whale but us, that is, you and me? Or Harald Welzer's *Climate Wars: What People Will Be Killed For in the 21st Century*, a book that is nicely divided in three parts: how to kill yesterday, how to kill today, and how to kill tomorrow! In every chapter, to tally the dead, you have to add several orders of magnitude to your calculator!<sup>76</sup>

As Zylinska has stated,<sup>77</sup> a new narrative should be created, a new ethics that is far from both guilt and individualistic solutions, but focuses on shared responsibilities. A feminist counter-apocalypse is necessary, with an ethics and politics of care being established, in order for the future of

<sup>75</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>76</sup> Latour, *Waiting for Gaia*.

<sup>77</sup> Zylinska, *Minimal Ethics for the Anthropocene*.

humanity to no longer be doomed. Human beings should realise that they are not the only living beings able to cooperate with others.

For all of the above-mentioned reasons, the current phase of modernity is characterised by the – either actual or manufactured – urgent issues attributable to the relationship between humans and nature. Indeed, one of the paradoxes of contemporary society is the fact that environmental emergencies and ecosystem problems can no longer be seen as a break in normality, having become a constant experience. Contemporary society is constantly causing emergency situations, which should lead us to redefine its innermost characteristics and reconsider its paradoxes. Such paradoxes are at the heart of the analyses presented in the papers in this issue, which focuses on the Anthropocene and Post-Anthropocene.

## Bibliography

- Abbagnano, Nicola and Giovanni Fornero. *Filosofi e Filosofie nella storia*. Torino: Paravia, 1986, II: 94.
- Abbagnano, Nicola. *Dizionario di filosofia*. Milano: Tea, 1973.
- Acosta, Alberto. “Antropoceno, capitaloceno, faloceno y más,” *Rebelión*, 2018, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=237383>.
- Albrow, Martin. *The Global Age. State and Society beyond Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- Auer, Alfons. *Etica dell'ambiente*. Brescia: Queriniana, 1988.
- Bartolommei, Sergio. “L'etica della terra,” *Critica marxista*, no. 4 (1987): 113-23.
- Bartolommei, Sergio. *Etica e ambiente. Aldo Leopold e il valore morale degli oggetti naturali*, in *Questioni di bioetica*. A cura di Maurizio Mori. Roma: Editori Riuniti, 1988.
- Bartolommei, Sergio. *Etica e natura*. Roma-Bari: Laterza, 1995.
- Beck, Ulrich. *The Metamorphosis of the World*. Cambridge: Polity Press, 2016.
- Blackstone, William T. *The Search for an Environmental Ethics*, in *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*. Edited by Tom Regan. New York: Random House, 1980. DOI:10.5840/enviroethics19813243
- Capra, Fritjof. *Il punto di svolta*. Milano: Feltrinelli, 1984.
- Capra, Fritjof. *La rete della vita*. Milano: Rizzoli, 1997.
- Capra, Fritjof. *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*. New York: Bantam Books, 1982.
- Chakrabarty, Dipesh. “Quelques failles dans la pensée du changement climatique.” In *De l'univers clos au monde infini*. Ed. par Emile Hache: 107-47. Paris: Editions Dehors, 2014.

- Commoner, Barry. *Il Cerchio da Chiudere*. Milano: Garzanti, 1986.
- Commoner, Barry. *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*. New York: Random House Inc., 1971.
- Crutzen, Paul J. and Eugene F. Stoermer. "The Anthropocene," *IGBP Newsletter*, no. 41 (2000), <http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>. URL accessed 23 January 2018.
- De Roose, Frank and Philippe Van Parijs. *La pensée écologiste*. Brussels: De Boeck Université, 1991.
- Fisso Maria Beatrice and Elio Sgreccia. "Etica dell'ambiente," *Medicina e Morale*, no. 3 (1997). <https://doi.org/10.4081/mem.1997.889>
- Foster, Bellamy J. "Marx y la fractura en el metabolismo universal de la naturaleza," *Monthly review*, 15 (2014): 1-18.
- Fox, Warwick. "Fondamenti antropocentrici e non antropocentrici nelle decisioni sull'ambiente." In *Letica nelle politiche ambientali*. A cura di Corrado Poli e Peter Timmerman. Padova: Gregoriana Libreria Editrice, 1991.
- Goodpaster, Kenneth E. "From Egoism to Environmentalism." In *Ethic and Problems of the 21st Century*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979.
- Goodpaster, Kenneth E. "On Being Morally Considerable," *The Journal of Philosophy*, no. 75 (1978): 308-25. DOI: 10.2307/2025709.
- Järvikoski, Timo. "The Relation of Nature and Society in Marx and Durkheim," *Acta Sociologica*, vol. 39, no. 1 (1996), *Sociology and the Environment*: 73-86.
- John Paul II. *Encyclical Letter "Evangelium Vitae"*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1995.
- John Paul II. *Sollicitudo rei socialis*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1987.
- Jonas, Hans. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*. Torino: Einaudi, 1990.
- Jonas, Hans. *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*. Trad. Anna Patrucco Becchi. Torino: Einaudi, 1999.
- Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: Chicago University Press, 1984.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Latour, Bruno. *Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política*, en *Cuadernos de Otra Parte*, <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/124-GAIA-SPEAP-SPANISHpdf.pdf>.
- Latour, Bruno. *Waiting for Gaia. Composing the Common World through Arts and Politics*, a lecture at the French Institute, London, November

- 2011, [http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/124-GAIA-LONDON-SPEAP\\_0.pdf](http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/124-GAIA-LONDON-SPEAP_0.pdf).
- Leiss, William. *Scienza e dominio. Il dominio della natura: storia di un'ideologia*. Milano: Longanesi, 1976.
- Leiss, William. *The Domination of Nature*. New York: George Braziller Inc., 1972.
- Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac, with Other Essays on Conservation from Round River*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1949.
- Leopold, Aldo. *Almanacco di un mondo semplice*. Trad. it. di Giovanni Arca e Mario Maglietti, Como: Red Edizioni, 1997.
- Livorsi, Franco. *Il mito della nuova terra. Cultura, idee e problemi dell'ambientalismo*. Milano: Giuffrè, 2000.
- Machado Araújo, Horacio. "Sobre la naturaleza realmente existente, la entidad América y los orígenes del capitaloceno. Dilemas y desafíos de especie," *Actuel Marx/Intervenciones*, n° 20 (2016): 205-30.
- Malm, Andreas. "The Anthropocene Myth. Blaming All of Humanity for Climate Change Lets Capitalism Off the Hook," *Jacobin*, 30 de marzo 2015. Disponibile en línea: <https://www.jacobinmag.com/2015/03/anthropocene-capitalism-climate-change/>. URL accessed on 06 November 2022.
- Mancarella, Marco. *Il diritto dell'umanità all'ambiente. Prospettive etiche, politiche e giuridiche*. Milano: Giuffrè, 2004.
- Mela, Alfredo, Maria Carmen Belloni and Luca Davico L. *Sociologia dell'ambiente*. Roma: Carrocci, 2003.
- Merchant, Carolyn. *The Death of Nature*, in *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Edited by Michael Zimmerman et al. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1993.
- Moltmann, Jürgen. "Diritti umani, diritti dell'umanità e diritti della natura." *Concilium. Rivista internazionale di teologia*, no. 2 (1990): 145-61.
- Naess, Ame. "A Defense of the Deep Ecology Movement," *Environmental Ethics*, no. 6 (1984): 265-70. <https://doi.org/10.5840/enviroethics19846330>
- Naess, Ame. "The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement: A Summary," *Inquiry*, no. 16 (1973): 95-100.
- Naess, Ame. *Ecosofia*. Trad. di Elena Recchia. Como: RED, 1994.
- Nakano-Okuno, Mariko. *Sidgwick and Kant: On the So-Called 'Discrepancies' between Utilitarian and Kantian Ethics*. In Conference Proceedings of the Second International Conference on "Henry Sidgwick. Etica, Psicologica, Politica", Università di Catania, 2009-2010.
- Nicoletti, Giuseppe M. *Politiche e strumenti per il turismo sostenibile*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2004.
- Norman, Richard. *Moral Philosophers*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

- Norton, Bryan G. *Toward Unity Among Environmentalists*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Norton, Bryan G. *Why Preserve Natural Variety?* Princeton: Princeton University Press, 1991.
- O'Connor, James. *Lecomarxismo. Introduzione a una teoria*. Roma: Data-news, 1994.
- O'Connor, James. *Causas naturales: ensayos de marxismo ecológico*. Madrid: Siglo XXI, 2001.
- Ost, François. "Le milieu, un objet hybride qui déjoue la distinction public-privé," In *Public/Privé*, Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie. Paris: PUF, 1995: 97-107.
- Ost, François. *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*. Paris: La Découverte, 2003.
- Ost, François. *The Philosophical Foundation of Environmental Law: An Excursion beyond Descartes. Law, Technology and the Environment: A Challenge to the Great Dichotomies in Western Rationality*. <http://www.dhdi.free.fr/recherches/environnement/articles/ostenvlaw.pdf>. URL accessed on 06 November 2022.
- Parsons, Howard L. *Marx and Engels on Ecology*. Westport: Greenwood, 1977.
- Passmore, John. *The Perfectibility of Man*, London: Duckworth, 1970.
- Passmore, John. *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. London: Duckworth, 1974.
- Passmore, John. *La nostra responsabilità per la natura*. Milano: Feltrinelli, 1986.
- Pellegrino, Gianfranco and Marcello Di Paola, *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*. Roma: Derive e Approdi, 2018.
- Pinna, Sergio. *La protezione dell'ambiente*. Milano: FrancoAngeli, 1995.
- Rawls, John. *Una teoria della giustizia*. Trad. it. di Ugo Santini. A cura di Sebastiano Maffettone. Milano: Feltrinelli, 2002.
- Regan, Tom and Peter Singer. *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1976.
- Regan, Tom. *All That Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Ethics*. Berkley: University of California Press, 1982.
- Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkley: University of California Press, 1983.
- Regan, Tom. *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics*. Philadelphia: Temple University Press, 1984.
- Revkin, Andrew. *Global Warming: Understanding the Forecast*. New York: Abbeville Press, 1992.
- Salt, Henry S. *Animal Rights*. Fontwell: Centaur, 1980.
- Shantser, Virgil. *The Anthropogenic System (Period)*. In *Great Soviet Encyclopedia*, Vol. II: New York: Macmillan, 1973.

- Shrader-Frechette, Kristin. "‘Frontier or Cowboy Ethics’ and ‘Lifeboat Ethics’" In *Environmental Ethics*. Edited by K. Shrader-Frechette: 31-44. Pacific Grove: The Boxwood Press, 1981.
- Singer, Peter. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: HarperCollins, 1975.
- Singer, Peter. *Practical Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1979.
- Singer, Peter. *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, New York: Farrar, Strass & Giroux, 1981.
- Singer, Peter. *In Defense of Animals*. Oxford: Blackwell, 1985.
- Stone, Christopher D. *Earth and Other Ethics: The Case for Moral Pluralism*. New York: Harper & Row, 1987.
- Svampa, Maristella. *Antropoceno. Lecturas globales desde el sur*. Córdoba: Colección Costureras de La Sofía cartonera, 2019.
- Tallacchini, Mariachiara. *Diritto per la natura. Ecologia e filosofia del diritto*. Torino: Giappichelli Editore, 1996.
- Taylor, Paul W. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1986. <https://doi.org/10.2307/j.ctt7sklj>
- Ubertini Carlo. "Ecosocialismo," *MondOperaio*, (2001): 4-27.
- Ulloa, Astrid. "Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica?" *Desacatos* 54, (2017): 58-73.
- Velasco Sesma, Angelica. "Ética del cuidado para la superación del androcentrismo: hacia una ética y una política ecofeministas," *Revista iberoamericana de ciencia tecnología y sociedad*, 11, 31 (2016): 171-93. [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1850-00132016000100010&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-00132016000100010&lng=es&tlng=es), accessed 19 June 2022.
- Viveiros de Castro, Eduardo and Deborah Danowsky. "L'arret du monde." In *L'univers clos au monde infini*. Ed. par Emilie Hache: 221-340. Paris: Editions Dehors, 2014.
- Warren, Karen. "El poder y la promesa de un Feminismo ecológico." In *Ecología y feminism*. Ed. por María Xosé Agra. Trad. Carme Adán Villamartín: 117-46. Granada: Comares, 1997.
- White Jr., Lynn. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," *Science*, vol. 155, no. 3767, 10 March (1967): 1203-7.
- Zylinska, Joanna. *Minimal Ethics for the Anthropocene*. Ann Arbor: University of Michigan Library, 2014. First edition published by Open Humanities Press 2014, <http://dx.doi.org/10.3998/ohp.12917741.0001.001>.



Il tema: Antropocene e post-antropocene

# Utopianism, History, Freedom and Nature: Shaw's Theory of "Creative Evolution" in Saint Joan<sup>1</sup>

## Utopismo, storia, libertà e natura: la teoria dell'"evoluzione creativa" di Shaw in Saint Joan

SHOSHANA MILGRAM KNAPP<sup>1</sup>, ANNA RITA GABELLONE<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Virginia Polytechnic Institute and State University

<sup>2</sup> University of Salento

dashiell@vt.edu; annarita.gabellone@unisalento.it

**Abstract.** This paper aims to investigate some important elements of the thought of George Bernard Shaw, more commonly known as one of the most famous playwrights of the twentieth century. Shaw's philosophy dwells on the relationship between man and nature and especially the concept of freedom. Among all his works, it was decided here to analyse *Saint Joan*. In re-imagining the historical Joan as a heroine in a play of ideas, Shaw made use of the known facts about Joan of Arc and Joan's statements at her trial. Nonetheless, he made changes to emphasize her personal dignity and independence by contrast with the tyranny of institutions. Although he departed from the historical background, whitewashed her adversaries, and condensed episodes in Joan's biography, he sought to be true to her confidence, courage, integrity, and common sense. His theatrical presentation is, in some respects, at odds with the Preface that accompanies the published play.

**Keywords:** independence, Joan of Arc, democracy, freedom, utopia.

**Riassunto.** Questo articolo si propone di indagare alcuni elementi importanti del pensiero di George Bernard Shaw, più comunemente conosciuto come uno dei più

---

<sup>1</sup> For academic recognition and scientific attribution, parts 1, 2, and 3 are written by Anna Rita Gabellone and part 4 is written by Shoshana Milgram Knapp.



famosi drammaturghi del XX secolo. La filosofia di Shaw si sofferma sul rapporto tra uomo e natura e soprattutto sul concetto di libertà. Tra tutte le sue opere, si è deciso di analizzare *Saint Joan*. Nel reimmaginare la Giovanna storica come eroina in un teatro di idee, Shaw si è servito dei fatti noti su Giovanna d'Arco e delle dichiarazioni di Giovanna al processo. Tuttavia, l'autore ha apportato delle modifiche per enfatizzarne la dignità personale e l'indipendenza in opposizione alla tirannia delle istituzioni. Pur discostandosi dallo sfondo storico, eliminando gli avversari e sintetizzando gli episodi della biografia di Giovanna, ha cercato di rendere ragione della sua fiducia, del suo coraggio, della sua integrità e del suo buon senso. La sua presentazione teatrale è, per certi aspetti, in contrasto con la Prefazione che accompagna l'opera pubblicata.

**Parole chiave:** indipendenza, Giovanna D'Arco, democrazia, libertà, utopia.

## 1. Saint Joan Between History and Utopia

As we approach the centennial of *Saint Joan: A Chronicle Play in Six Scenes and an Epilogue*, we aim to offer a new reading of *Saint Joan*, one of George Bernard Shaw's most criticized plays. Composed three years after the canonization of Joan of Arc in 1920, it premiered on December 28, 1923, at the Garrick Theatre in New York; on March 20, 1924, it was performed on the London stage with Sybil Thorndike (for whom Shaw had written the part) at the New Theatre in Saint Martin's Lane.<sup>2</sup> It has been the subject of debate ever since. The debate was further fuelled by the long preface Shaw wrote for the play in May 1924. To understand Shaw's goals and to appreciate his achievement, this article proposes to take into account Shaw's ideas (original to him, as well as learned from others) about the individual and society, history and thought, and the temptation to see and shape the future in the image of what might be called a "utopian vision."

During the writing of this play, Shaw was in Ireland with his wife Charlotte,<sup>3</sup> who encouraged her husband in this project. For technical information about Catholicism and Joan's background, Shaw consulted Father Joseph Leonard, an Irish priest and Vincentian scholar then teaching in London, who helped him in reconstructing the life of Joan of Arc (c. 1412 – May 30, 1431). This work was immediately at the centre of bitter controversy. A key issue was Shaw's statement in the preface that there were "no villains in the piece." But if Joan is a saint, how then can no

<sup>2</sup> Bertolini, "Shaw's Plays in Performance," 149-61.

<sup>3</sup> On this specific aspect and the personality of G.B. Shaw's wife, see Myers, *Married to Genius*.

blame be assigned to those who abandoned, accused, or executed her? If Joan is entirely innocent of heresy, is no one to be deemed guilty for her death? Yet in addition to not vilifying Bishop Cauchon, who put Joan on trial, Shaw appears to defend, rather than condemn, the institution of the medieval Catholic Church. For Shaw, among the most distinguished Irish playwrights of the twentieth century and one who described his family background as “Irish Protestant,” attacking Catholicism would have been too obvious. He did not see Catholics as the villains, and he did not see Catholicism as the enemy. His attitude toward Cauchon and the Inquisition does not denote conversion from Protestantism to Catholicism. Shaw, on the contrary, sought to explain a particular episode in history through the lens of his theory of “creative evolution,” which itself was a development of his ideas on history.

The necessity for Shaw of an evolution of the human race is an aspect that he had addressed more directly in other works, from *Man and Superman* (1903) to *Back to Methuselah* (1918-1920). Less salient in *Saint Joan*, this theme was nonetheless a key to the play, worthy of further investigation and reflection. It is indeed not aligned with contemporary science but is part of the history of ideas.<sup>4</sup> Shaw’s “vitalist” theory may initially come across as an eclectic mix of the ideas of Samuel Butler, Henri Bergson,<sup>5</sup> Arthur Schopenhauer, Henrik Ibsen, and Friedrich Nietzsche. For this reason, it has frequently been dismissed as a consequence of the author’s eccentricity and not regarded as a way to explain the difficult relationship between humans and nature.<sup>6</sup>

The philosophy that forms the background of *Saint Joan* negotiates and explores the relationship between the individual and society. History, the study of the past, can contribute to a grasp of the present and to progress in the future. It is precisely having chosen an event that happened in the past that leads Shaw to question paradigms such as historicism and evolutionism. In this regard, the playwright specifies that *Saint Joan* not only represents people and events of the past, but it is also a work about time itself: the protagonist, Joan of Arc, provides us with the necessary elements to analyse and become aware of the modern situation. Shaw clearly takes a position against the view that history is monolithic or fixed: grasping and interpreting historical truth, he maintained, required navigation between present and past contexts, values, and principles. Accord-

<sup>4</sup> Hale, “The Search for Purpose in a Post-Darwinian Universe,” 192-3.

<sup>5</sup> In 1911, Russell shared with Shaw and others an honorary dinner for Henri Bergson, who was angered when Shaw joked that Bergson had been inspired by his “creative evolution,” rather than the reverse. Cf. Carpenter, “Shaw and Bertrand Russell,” 25-54.

<sup>6</sup> Bowler, *Evolution*; Bowler, “The Spectre of Darwinism,” 48-68; Ruse, *The Evolution-Creation Struggle*.

ingly, as noted, the author does not condemn the behaviour of the medieval Catholic Church.

Hayden White points out that modern writers have a “hostility towards history,” along with “an underlying conviction that the historical consciousness must be obliterated if the writer is to examine with proper seriousness those strata of human experience which it is modern art’s peculiar purpose to disclose.”<sup>7</sup> The Preface might lead one to see Shaw as a modern writer in this sense.

*Saint Joan* draws on this very new concept of utopia because Shaw uses the historical investigation of an event in the past, the medieval France of Joan of Arc, to analyse the present, secessionist Ireland, and ultimately questions the possibility of a better society for the Irish people. It is in the preface to *Saint Joan* that Shaw compares Joan’s medieval military struggles in France to the Irish battle.<sup>8</sup>

Moreover, historicism so understood provides an impulse towards evolutionism as a unique historical process. Universal laws formulate observations related to a certain invariant order, while the observation of a unique event cannot lead us to formulate universal laws: in fact every law must be verified by another case. But the evolutionary process should be unique, so it cannot be verified, and therefore it is not law. *Saint Joan*’s Epilogue transports the audience to a universe beyond historicist hopes in which no meaningful change is possible. In this way *Saint Joan* expands Shaw’s denial to consider an evolutionist analysis of the very nature of history. Recourse is due to Arnold Toynbee who holds that the poverty of the historicist is a poverty of imagination,<sup>9</sup> which is the reason why Joan of Arc utopistically imagines, locked up in her prison, a better society than the one of her present. In this way historicism can delimit certain conditions for the future progress of humanity. The evolutionist cannot claim scientific control of nature, but he can deduce necessary elements for progress so that a new world can be realized.

Shaw questions, even before 1923, the notion of history as the progress of man. In this regard, he states, “the period of time covered by history is too short to permit any progress in the popular sense of the evolution

---

<sup>7</sup> Hayden White, “The Burden of History,” *History and Theory* 5 (1966): 115, quoted in Watt, “Shaw’s ‘Saint Joan,’” 82.

<sup>8</sup> Certainly, we can say that Shaw does not follow a linear path on the Irish question. In fact, during the period of revolutionary transformation, on the one hand he states that Ireland is presented as a country now ruined by a regressive and retrograde type of patriotism, and on the other hand, however, as Brian Moore argues, he shows strong political support for the Irish resistance.

<sup>9</sup> See Toynbee, *A Study of History*; for the geopolitical issue see Chiantera-Stutte, “Scontro di Civiltà?” 117-37; Castellan, *Ascesa e declino delle civiltà*.

of the human species.”<sup>10</sup> Despite this, as Watt notes, “Shaw’s activities as a Fabian, his repudiation of Darwinism and articulation of a Lamarckian ‘Creative Evolution,’ and his adamant defence of the power of the individual all communicate the variety of optimism view about human nature which underlies historicism.”<sup>11</sup> It is precisely on this aspect that an interesting contradiction in Shaw’s thought emerges: in the Epilogue of *Saint Joan*, which is set in or after 1920 (the date of Joan’s canonization), he puts the past under indictment through the following questions that Joan asks herself at the end of the play: “O God that madest this beautiful earth, when will it be ready to receive your saints? How long, O Lord, how long?” These questions confirm that no change has occurred after five hundred years; in fact, Shaw’s works provide considerable evidence of his pessimism and doubts about the possibility of meaningful change. The world is still incapable of being led up the evolutionary ladder by its historical heroes, regardless of material progress or momentary trends, which is why positive change is always projected by Shaw into a possible future. The work recalls the inescapable destiny of the historical hero who is tasked with designing a new society that is different from the contemporary one that often results in the destruction of individual genius.

Contrary to considerable criticism of Shaw’s growing disillusionment after 1918, his attitude toward history was always marked by an ironic pessimism that simply became more pronounced after World War I. It is only right, however, to dwell also on the doctrine of Creative Evolution, which carves out a cautiously optimistic view of man, in order to try to get a complete picture, if at all possible for an author such as Shaw.

## 2. Creative Evolution

As we have already mentioned, Shaw’s works, particularly *Saint Joan*, express a remarkably pessimistic view of the possibility of significant change in the world contemporary to him. The author projects an eventual transformation on the future and entrusts “historical heroes,” namely individuals, with the task of contributing to human evolution, the purpose Saint Joan sets for herself with her death.<sup>12</sup> Shaw starts from the political inadequacy of the human animal, responsible for the incompetence of the European political elite, “who, failing to see beyond the neo-Darwin-

<sup>10</sup> Cf. Shaw, *Collected Letters*, II, 294.

<sup>11</sup> Watt, “Shaw’s ‘Saint Joan,’” 82.

<sup>12</sup> Hence the parallelism with Arnold Toynbee’s “creative minority,” which takes on the task of finding useful solutions to orient the entire society to respond to the stimuli determined by the changes of context and not by the laws of nature. Cf. Toynbee, *A Study of History*.

ian struggle for existence, led countries into the tragedy and carnage of the trenches.<sup>13</sup> For Shaw, the way to make modern civilization survive is to make humanity reach a higher degree, something that could be accomplished by a conscious control of human evolution. Shaw's theory, which he called "creative evolution," certainly borrowed some elements, in addition to Bergson's *L'évolution créatrice*, from Samuel Butler, the author of *Life and Habit* (1870) and of *Erewhon*. Butler argued that there were three essential levels in the hierarchy of life, conscious effort, habit, and instinct, linked in a recapitulatory model of development based on the Lamarckian theory of inheritance of acquired traits. The "natural" or "instinctive" elements were acquired through repeated exercise of conscious effort, which, becoming habitual, would be transformed – through generations – into unconscious instinct.<sup>14</sup> Shaw believed that it was possible to reverse this hierarchy and, with some debt to Arthur Schopenhauer as well, believed that through repeated conscious efforts it would be possible for the individual to eventually regain control and elevate humanity.

Shaw's pessimism grew, as Piers Hale notes:

Although he tried to see the outbreak of war in 1914 as a purgative renewal of European politics, it represented a human trauma that darkened his views thereafter. After the Treaty of Versailles, which Shaw, like others of his time, prophetically viewed as a staging of a second world conflict he was only too ready to sympathise with the whole range of alternative experiments in government that dominated the 1920s and 1930s. The elitist ideal inherent to the idea of the superman made it easy for him to accept the singular effectiveness of Mussolini, Hitler, and Stalin, in each of whom Shaw, at one time or another, saw the imprint of the life force at work.<sup>15</sup>

That, however, is another story. The theory of creative evolution as "the potential saviour of humanity" was accompanied by a dark side, as Hale points out. Shaw was convinced that most human beings were not able to tell the good from the bad, and thus could not be leaders. For leaders who could save society, one needed to identify and activate men with the skills and the alignment with the "life force":

[...] the controlling agency in Shaw's view of life was not that of humanity, but rather was that of the "evolutionary appetite" of the life force (Shaw 1949, 466). [...] [T]he fact that the life force did not pursue any preconceived plan, but rather proceeded through a process of "trial and error," meant that humans could at best only guess at the actions they could take in hopes of

<sup>13</sup> Hale, "The Search for Purpose," 201.

<sup>14</sup> Cf. Butler, *Life and Habit*, 45-8.

<sup>15</sup> Hale, "The Search for Purpose," 205.

achieving truly progressive development (Shaw 1949, 458). In this sense, under Shavian Lamarckianism, humanity remained every bit as blind to purpose and progress as under the “accidental” processes of natural selection. The Dark Side of Shavian biology, however, does not lie in our being blind to the ultimate purpose or mechanisms of the life force, for this is arguably no different to the Christian view of an all knowing caring God, whose “mysterious ways” are hidden from us, but are always guided by the Love and benevolence He feels for His creation. Rather, the dark side of the Shavian life force lies in the fact that it cares for nothing more than its own necessary self-expression, and, as Shaw was keen to point out, if the human experiment failed to come up to the mark, then humanity would be dropped, just as the life force had dropped its earlier evolutionary experiments with lower, less developed species than us. As Shaw noted: “The power that produced Man when the monkey was not up to the mark, can produce a higher creature than Man if Man does not come up to the mark... Nature holds no brief for the human experiment: it must stand or fall by its own results. If Man will not serve, nature will try another experiment.” (Shaw 1922, xvii-xviii) Shaw repeated these sentiments in 1946 in a letter to *The Freethinker* in which he wrote: “Mankind is an experiment in godhead, so far not a successful one... But the life force will no doubt try again.” (Shaw 1885, 339) In view of this [...] Shavian “Creative Evolution” was as void of moral significance, as the materialistic neo-Darwinism that he so strenuously objected to.<sup>16</sup>

Shaw, like all Bergsonians, believes that the will is the great creative force of the Universe, that Reason is but a faculty evolved by man, and that progress is a means by which to achieve its super-rational ends. Shaw affirms the insufficiency of reason and progress and does not explain the essence of life in a rational way, but like Bergson through a vital impulse. To understand life it would be necessary to live it again and not to consider it as a machine governed by inexorable laws or as the realization of a plan.

In addition to rejecting reason in everything, the playwright also denies the concept of progress in *Saint Joan* when he justifies the behaviour of the Holy Inquisition. In fact, the author, who attempts to explain Catholicism in terms of Creative Evolution, presents a clash between the Middle Ages and modernity, while believing that both worlds must be shown at their best, which is why the Holy Inquisition was able to say everything that was necessary for the medieval world. Shaw states that Joan of Arc was condemned, after a very careful and conscientious process, not by villains: “what we are really interested in is what men do to the best of their ability and with good intentions, what ordinary men and women believe they should and will do in spite of their objectives.”<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Hale, “The Search for Purpose,” 206-7.

<sup>17</sup> Shaw, “Santa Giovanna,” 112-4.

And again, “Joan had a far fairer trial by the Church and the Inquisition than any prisoner of her type and in her situation suffers in any official court today; and the decision was made strictly according to the law. In the same work the inquisitor may boast that he proceeded in perfect order.”<sup>18</sup> Joan was condemned, according to the official account of her trial, because of her refusal to submit the question of the truth of her visions to the judgment of the authorities of the Church. If such anarchy were allowed, said the Inquisitor, “men and women would arise everywhere, claiming to have divine and angelic revelations and could sow lies and errors to imitate this woman.”<sup>19</sup> During the preparatory inquiry, Joan was asked if she thought her voices would leave her if she married. “I do not know,” she answered, “and I leave that to my Lord.” “Would you answer the Pope clearly?” they asked. “I summon you,” she answered, “to take me to him, and I will answer all that it will be my duty to answer.”<sup>20</sup> In her trial, Joan stated, “I well believe that our Holy Father, the Pope of Rome, the bishops and other ecclesiastics are for the protection of the Christian faith and the punishment of heretics, but as for me and my deeds, I will submit only to the Church of Heaven, to God, to Our Lady and to the Saints of Heaven. I firmly believe that I have not erred in the faith, nor would I want to make a mistake.”<sup>21</sup> As Christopher Hollis, a contemporary reviewer of the play, explained:

Shaw, in his preface, rightly reminds his readers that Papal Infallibility is not unconditioned. It is conditioned by its very nature. The Pope is infallible when he speaks “*ex cathedra* on matters of faith and morals and to the whole world. The Pope then speaks with the voice of God. But it is not only through his Popes that God speaks. He also gives certain chosen people direct mystical experience. Nor does the Church have any right *a priori* to deny the validity of a direct Divine message which any person claims to have received. [...] If, as a result of revelation which pretends to be divine, a person ascribes to God a purpose different in any way from that which the Church teaches Him to possess, then the Church has the right to condemn that pretended revelation.”<sup>22</sup>

Those who tried Joan were skilled enough to realize the force of Joan’s argument. It is impossible to write about *Saint Joan* without understanding the context in which the Church of the Middle Ages arose.

In *Saint Joan*, Shaw mentions the processes of the supernatural but to overcome the era of reason (contemporary with him) and arrive at that

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Hollis, “Mr. Shaw’s ‘St. Joan,’” 162.

of the “will”, in which the “capable” individual will be able to achieve the good of all. He believes in the supernatural no more than Hume or Matthew Arnold<sup>23</sup> or Huxley<sup>24</sup>; he differs from them only because time has made him more sceptical, he is willing to admit that the laws of nature are a little stranger than the people of the last century had accepted. Where it was said that “miracles don’t happen,” he says that miracles sometimes do happen, but they are not miracles. Such a confession would be, to quote a phrase from *Back to Methuselah*, a confession of faith in “a messy God.”

### 3. Natural Freedom

Nature, by endowing humans with intelligence, has given them an unlimited field of invention and manufacture, that is, it has provided them with a power of freedom; Creative Evolution is freedom without reason. Intelligence can put three dangers before us: first, to turn our activities only to selfish purposes and against social welfare; second, as only man among all individuals knows that he must die, this consciousness can weaken the enthusiasm that keeps him attached to life (which also contributes to the idea that one survives after death). The third danger is that the awareness of risk and the unexpected causes people instinctively to create images of favourable powers brought by the vital impulse. In all three of these dangers religion intervenes as a defensive reaction of nature against everything that is depressing for the individual and dissolving for society in the exercise of intelligence. Shaw seriously tried to make Free Thinking free, challenging all accepted beliefs and analysing the paradigm of man’s freedom. At the end of Saint Joan’s epilogue, it becomes clear that Joan’s isolation is an attempt by the playwright to help us imagine her as she really was; segregation is a way to clearly affirm the value of freedom over life itself. It is important to understand, however, that the freedom that Shaw speaks of for Joan is not simply the freedom of movement, although this was important to her, but is primarily the freedom to let the imagination reach her through her senses. In this regard Joan states, “I can still hear the wind in the trees, the larks in the sun, the young lambs crying, and the blessed church bells sending the voices of angels floating up to me on the wind. Without these memories I cannot live.”<sup>25</sup> The imaginative freedom of which the protagonist speaks is exclusively auditory. It is through utopian thinking, fuelled by imagination, that Joan still feels

<sup>23</sup> In this regard, see Ryals, “Arnold’s *Balder Dead*,” 67-81.

<sup>24</sup> For this, see H.G. Wells, Huxley, and G.P. Wells, *Science of Life*.

<sup>25</sup> Shaw, “Santa Giovanna.”



free despite her incarceration and can plan a new France that will only be realized in the years to come, just as Shaw imagines a new Ireland. In *Saint Joan*, man is completely free only through the state of imagination not subjected to any vital necessity.<sup>26</sup> Thanks to all these three forms of imagination Joan is able to overcome even the fear of death and be completely free in her thinking.<sup>27</sup>

The play's epilogue shows Joan's awareness of the possible utopian sequel to the ordeals of her trials and the stake. The epilogue, which differs in tone and setting from the rest of the play, allows Joan to see and be seen by those whom we have seen earlier in the play, like her comrades and foes. In the epilogue, she is heartened when she understands that the sacrifice of her life has served for the realization of a new society: "I hope that men will be better after knowing my conduct, my memory would not be so important if you [Peter Cauchon] had not burned me."<sup>28</sup> These words indicate the necessity of the protagonist to look at the future generations to be able to give a meaning to her sacrifice. Only in this way can she contribute to the realization of an effective change for the society to come. Joan accepts the modality of her death because she is convinced that this will serve to revive her in the imagination of her future audience. It is only when her representation will be imprinted in the memory of humanity that her actions will acquire true meaning. During the time before and during the writing of the play, Shaw, an Irishman, had the Irish political suffering in mind. The death of Joan is arguably comparable to the sacrifice of the Irish who fell in battle in the Irish Civil War, a struggle that will serve to build a better world for their children.<sup>29</sup> In addition, the fear of death is explained by Shaw through the "voluntary longevity,"<sup>30</sup> according to which death itself goes through changes. Writing to Wells, Shaw states "death is an evolved expedient and not an eternal condition of life";<sup>31</sup> consequently only through "creative evolution" could humanity develop. Shaw hypothesized that the duration of life could eventually be extended with the force of will. In fact, compared to the past,

---

<sup>26</sup> This philosophy opposes Auguste Comte and John Stuart Mill's optimistic view of human nature, which, through the "progressiveness of the human mind," pushed man and history toward a "better and happier state" that exists not only in the imagination.

<sup>27</sup> Moran, "Mediations in Time of Civil War," 147-160.

<sup>28</sup> Shaw, "Santa Giovanna."

<sup>29</sup> See Moran, "Mediations in Time of Civil War," 155-157.

<sup>30</sup> This theory is taken from an earlier hypothesis by Weismann in *The Length of Life* (1889). The author argues, "I hold that death is not a primary, but a secondary necessity acquired as an adaptation. Death must be viewed as an event that is advantageous to the species as a concession to the external conditions of life, and not as an absolute necessity, essentially inherent in life itself" Cf. Weismann, "The Duration of Life," 24-25.

<sup>31</sup> Shaw and Wells, *Bernard Shaw and H.G. Wells*.

man could live longer, on average, as a sign of progress of the species. It was clear to Shaw that humanity was now at a point where an increase in longevity had become an evolutionary necessity. In this regard Shaw argued, “life has lengthened considerably since I was born, and there is no reason why it should not lengthen ten times as much after my death.”<sup>32</sup>

In *Saint Joan*, Shaw also attempts to explain the motivations for creative evolution to gain a vital impulse. In the play, he attempts a detailed analysis of Saint Joan’s miracles, which he explains as an “evolutionary appetite,” a need for a superman. Such language comes dangerously close to that of Wells,<sup>33</sup> when he refers to life “using” it to fulfil the purposes of the creative evolution of a superman. In *Saint Joan*, the Inquisitor’s appeal to the “accumulated wisdom of the Church” is the way Shaw, who has never claimed to be a Catholic, approaches the Church. It is the attitude of a man who is eager to understand, but unable to do so. The era that canonized St. Joan would have been just as unready to receive her as the era that burned her. Shaw’s interpretation of the trial of Joan of Arc follows a common thread: able-bodied men must adopt the right course of action, which is not always the easiest, but is the best for politics and thus for society. Shaw developed his own meta-biological theory through which he could anticipate, in time, the great improvement of the human intellect. Although this would not be an immediate process, he, in *Man and Superman*, recognized that the evolution of a race is entrusted to the superhuman: exceptional men who even in the course of history are launched into existence by the life force.<sup>34</sup>

Bergson also seeks refuge with the superman and divides humanity into masters and slaves through a process of “psychic dimorphism.” In Bergson’s social philosophy, the soul of the common man is too small, so there must be a mystical genius that offers the common man the inspiration of love for all humanity, because only this mystical genius can save nations from mutual extermination. While Toynbee is inspired by Bergson for the “Movement of Retreat and Return” through which to save humanity, the author puts in place the “creative minorities,” that is, groups of individuals who collectively perform the same service to humanity that the great mystic performs, as we have already said.<sup>35</sup>

The idea of the superman leads, for Shaw, to eugenics, a fact that is proper to mention here. Shaw’s support for the development of contemporary eugenics is well known, but like Wells, he believes that many ele-

---

<sup>32</sup> Shaw, *The Case for Equality*, 1-16.

<sup>33</sup> See Wells, *An Experiment in Autobiography*; Wells and Shaw, *Experiments on Animals*.

<sup>34</sup> Shaw, *Man and Superman*.

<sup>35</sup> Coulborn, “The Individual and the Growth of Civilizations,” 69-89.

ments must be revised.<sup>36</sup> First, he is convinced that the aspirations of the proponents of the eugenics movement could not be compared to the irreducible power of the life force that was continually searching for a more perfect form of expression.<sup>37</sup> Beyond this, of course, was that, given man's imperfect state and limited knowledge, it was unlikely that mere humanity could question the needs of the life force. This was especially the case with the majority of men who, obsessed with mechanistic neo-Darwinism, denied the very existence of such a force. In 1913, when British enthusiasm for eugenics was reaching its zenith, Shaw addressed the Circle of the National Liberal Club and argued that positional eugenic selection was not at all the same as cattle breeding, the analogy commonly invoked by eugenicists. Nature provided a wide variety of people with different attributes and dispositions; however, such natural differences were complicated and often obscured by the imposition of artificial hierarchies. Thus, the first and only truly positive eugenic measure that could be considered, Shaw believed, was the removal of the artificial distinctions imposed on humanity. It was to this end that Shaw advocated the necessary conditions of equality and freedom that would be created only by men endowed with superior cognitive abilities, which will be made known by the skills acquired. Then the natural progressive flow of the life force present in them would be able to proceed unimpeded. Hence the need for Shaw to direct human progress to create a society of only the "best," to inhabit a new and better world as Joan of Arc imagines in the epilogue to the play Shaw wrote.

#### 4. Independence in Shaw's *Saint Joan*: History Revised and Revived

George Bernard Shaw stated, as both a boast and a confession, that his 1923 play had added nothing to the historical record. "It is the easiest play I have ever had to write. All I've done is to put down the facts, to arrange Joan for the stage. The trial scene is merely a report of the actual trial. I have used Joan's very words; thus she spoke, thus she behaved."<sup>38</sup>

But was Shaw's *Saint Joan* a mere reflection of the nature, thoughts, and actions of Joan of Arc? Is it actually true that Shaw's story, as he implied, was essentially the same as Joan's history? Did he in fact do no more than quote her transcribed words and record the known facts? Or did Shaw re-imagine Joan as a heroine to serve his purposes in a play of

---

<sup>36</sup> Ray, "Eugenics, Mental Deficiency and Fabian Socialism," 216.

<sup>37</sup> Shaw, *Man and Superman*.

<sup>38</sup> Pearson, *G. B. S.*, 342.

ideas? As Anna Rita Gabellone has shown in her section, Shaw had ample reasons, in his overall perspective on history and historicism, for his strategy in composition, i.e. for his policy of using literary license and turning Joan's history into his own story. Shaw, we shall see, adapted Joan's words and altered the events of her life. The goal of the present section, a companion to that of Anna Rita Gabellone, is to delineate some of Shaw's choices and their implications for the play's theme and characterization.

We begin with Shaw's use of Joan's own words at her trial, for which we have a verbatim transcript. The source for Joan's words is Jules Quicherat's *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc, dite La Pucelle*, published in five volumes, over the course of several years (1841-1849). The English translation of that transcript is a book Shaw knew: T. Douglas Murray's *Jeanne D'Arc, Being the Story of her Life, her Achievements, and her Death, as attested in Oath and Set forth in the Original Documents*.<sup>39</sup> Shaw clearly used Murray's edition of the transcript. Shaw, equally clearly, modified it, as Arnold Silver, among others, has pointed out.<sup>40</sup>

Silver addresses, for example, Shaw's modification of Joan's explanation of her attempt to escape from one of the prisons where she had been confined. The historical Joan said that of course she wanted to escape: "Never was I prisoner in such a place that I would not willingly have escaped." She had made the attempt because she did not accept her imprisonment, and believed that if God favoured her freedom, she would succeed in her attempt. She would try again, she said, if the door were left open: "If I saw the door open, I should go: that would be leave from Our Lord. [...] But without this leave, I shall not go."<sup>41</sup> Joan's point is that she would escape if she could, but, if she did so, she would be acting with God's permission.

Shaw's Joan makes the same points, with more succinctness and wit. She poses a rhetorical question: "Why would anybody leave a prison if they could get out?" She answers her question: "If you leave the door of the cage open the bird will fly out." She attempted to escape, she says, as any creature would. When she is told that her question amounts to "a confession of heresy," she poses another rhetorical question: "Am I a heretic because I try to escape from prison?"<sup>42</sup> Speaking without the direct refer-

<sup>39</sup> Murray, *Jeanne D'Arc*. Based on Quicherat, *Procès de condamnation et de réhabilitation*.

<sup>40</sup> Silver, *Saint Joan*. See 44-9 for information about Shaw's modification of Joan's words during her trials, including the four examples below, which were identified by Silver, relying on Murray's edition of Quicherat. For additional information about Shaw's alteration of history, see Chapter 9 for "The Playwright as Historian," which will be referenced later in this article.

<sup>41</sup> Silver, *Saint Joan*, 44-5.

<sup>42</sup> Shaw, *Saint Joan*, 126 (Scene 6). All quotations from the play will be drawn from this edition and will be identified by page number and by scene.

ence to God's will, Shaw's Joan expresses herself here, and in many places in the play, with common sense. The will she expresses, moreover, is her own: she thinks and speaks independently. The question/answer format illustrates the play's dramatic pace and Joan's quickness of thought.

Another example of Shaw's modification of the historical Joan's statements is related to her belief that she knew, in advance, that she would be captured. The historical Joan stated, during the trial, that her voices warned her she would be taken, but had not told her when.<sup>43</sup> Shaw's Joan voices this belief not during the trial, but much earlier, before her capture: "I shall last only a year from the beginning." She adds: "I know it somehow."<sup>44</sup> The theatrical Joan is shown as having a premonition that her leadership would be cut short and as knowing the approximate timeframe. She stated this premonition before the fact. Shaw's Joan, moreover, believes that she knew what she knew only "somehow," rather than through the medium of the voices she typically cited as the sources for her special knowledge.

Shaw's version of one of Joan's most famous and eloquent statements shows his gift for retaining, condensing, and enhancing what is dramatic in Joan. When she was asked if she believed she was in a state of grace, the historical Joan responded: "If I am not, may God place me there; if I am, may God so keep me. I should be the saddest in all the world if I knew that I were not in the grace of God. But if I were in a state of sin, do you think the Voice would come to me?"<sup>45</sup> Compare these words of the historical Joan with the words of Shaw's Joan: "If I am not, may God bring me to it; if I am, may God keep me in it!"<sup>46</sup> Her words are true to the thought of the historical Joan, with a more elegant parallelism and contrast.

The historical Joan continued with an expression of her emotion regarding the need for grace and the incompatibility of her supernatural voices with the state of sin. Shaw's Joan's statement, by contrast, is complete in itself, and is followed by comedy. Canon Courcelles, unable to resist mentioning an action of Joan's with which he is obsessed, but which he has been instructed to ignore, inquires: "Were you in a state of grace when you stole the Bishop's horse?"<sup>47</sup>

The words of Shaw's Joan at trial, ultimately, are coherent with his desire to emphasize Joan's personal dignity and independence by contrast with the tyranny of institutions. When the historical Joan was asked about her obedience to the Church, she said that she adhered to her voices, even if (as the question implied) this adherence was in conflict with

<sup>43</sup> Silver, *Saint Joan*, 45-6.

<sup>44</sup> Shaw, *Saint Joan*, 104 (Scene 5).

<sup>45</sup> Silver, *Saint Joan*, 46.

<sup>46</sup> Shaw, *Saint Joan*, 130 (Scene 6).

<sup>47</sup> *Ibid.*

the Church. The historical Joan said: “in case the Church should wish me to do anything contrary to the command which has been given me of God, I will not consent to it, whatever it may be. God must be served first.”<sup>48</sup> She did, in other words, claim private authority (supported by her voices) and followed it even when it disagreed with the authority of the Church. The historical Joan was openly willing to choose her voices over the Church but did not claim that resolving the conflict was a matter of her own choice and deliberation. When she was accused of assuming the authority of God, the historical Joan said: “I answer nothing from my own head; what I answer is by command of my Voices.” Joan insisted that her answers did not originate in her own thinking.

Shaw’s theatrical Joan, like the historical Joan, insists that God must be served first, and that she herself has been serving God’s command and intends to follow nothing else. When she is asked, though, if she herself, rather than the Church, is to be the judge if the commands of the voices conflict with the dictates of the Church, she replies to the question with her own question, a rhetorical question: “What other judgment can I judge by but my own?”<sup>49</sup> Shaw’s Joan, in a dramatic riposte, explicitly upholds independent thought. She does not, at this point, even mention her voices, nor does she say she answers nothing from her own head. What other head, says Joan, would she use? Her reference to her own judgment emphasizes the element of common sense to which Joan frequently appeals and which is a key to her character in the play.

Regarding the overall background and context of Joan’s story, Shaw’s play and preface retained, as Silver points out, a number of facts more characteristic of her time than of Shaw’s:

Yet in every scene Shaw does include touches that convincingly situate the play in its period. We are reminded right from the outset of the hierarchical social structure, as Baudricourt assesses the exact social class of farmers that Joan’s father represents and then talks of his own responsibility as the father’s lord to see that Joan does not get into trouble. Throughout the play we are made aware of the feudal aristocracy’s conflict with royalty and also of the pervasive power of the Catholic church. The characters discuss medieval fighting techniques and the practice of ransom; they enjoy looking at illuminated manuscripts; they make slighting remarks about Jews and Muslims. Pilgrimages to the Holy Land are mentioned, and we are shown several instances of the people’s credulity, their appetite for miracles, and their total acceptance of witchcraft.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Silver, *Saint Joan*, 47.

<sup>49</sup> Shaw, *Saint Joan*, 130 (Scene 6).

<sup>50</sup> Silver, *Saint Joan*, 81-2.

Regardless of Shaw's emphases in the Preface (and at times in the play) on such issues as Protestantism and nationalism, he placed his heroine in a recognizably medieval environment. Shaw's Joan was not a time traveler. But Shaw's version of the historical background and religious proceedings contained a number of inaccuracies.<sup>51</sup> Consider Joan's recantation. The historical Joan, as Silver points out, said she would renounce male dress if she were permitted to attend Mass, to be free of irons, and to have with her a female companion. Under these circumstances, she was willing to recant. But when she was not given what she wanted, and when the soldiers stole her female clothing, she had nothing to gain by recantation. The historical Joan had asked for a better imprisonment, an option Shaw does not offer.<sup>52</sup> For Shaw's Joan, there is only bitter prison or the stake. The prospect of prison being intolerable, Joan tears up the paper of recantation and asks for the fires to be lit.

Shaw made numerous other changes and subtractions. His omissions included Joan's early life, her family relationships, several battles, her actual capture, and long months of imprisonment in addition to those encompassed by the play. His condensations included the following: three trips to Robert de Baudricourt become one; two trips to the Dauphin become one; the play's Scene 6 combines two separate trials.<sup>53</sup> We do not, moreover, see Shaw's Joan on the battlefield. Shaw "wanted to keep Joan before us purely as the victim of violence rather than surrounded by it."<sup>54</sup>

Shaw invented or extrapolated some of the religious personnel involved in Joan's history. The historical foundation for the characterization of the Archbishop of Rheims is a single letter that he wrote, stating that Joan's capture was a punishment for her pride, for wearing gold raiment, and for following her own will instead of God's.<sup>55</sup> The historical basis for John de Stogumber, the English chaplain, was an English assistant to the Bishop of Winchester, who was said to have called a French Bishop a traitor when it appeared that Joan would escape the stake.<sup>56</sup> Both the Archbishop and Stogumber are important antagonists regarding Joan; they know why they oppose her, but, in the course of the play, they are not consistently unsympathetic.

Johan Huizinga considers Shaw's portrayal of Joan's confidence and courage to be authentic and true to history. He sees Joan's report of hear-

<sup>51</sup> *Ibid.*, 112-3.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 77-8.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 73-4.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>55</sup> Huizinga, "Bernard Shaw's Saint" 231.

<sup>56</sup> Silver, *Saint Joan*, 74.

ing voices as not unusual in Joan's time: "It was just as natural for a person of the fifteenth century to associate a notion with a saint as for our contemporaries to use the words 'mentality' and 'intuition.'"<sup>57</sup> Huizinga, however, questions Shaw's presentation of Joan, especially in the Preface, as a precursor of Protestantism and nationalism. Huizinga has a list of specific inaccuracies. For example, the clergyman who deplored Joan's burning was not the chaplain Stogumber, but Tressard, the royal secretary. The cleric who held the cross before Joan at the stake was Brother Isambard de la Pierre, not Brother Martin Ladvenu. Huizinga points out that the historical Joan did not specifically mention Michael, Saint Catherine, and Saint Margaret until much later, in the course of events, than she does in the play. Huizinga sees these discrepancies as minor; Shaw's Joan, all things considered, is not far from history's Joan.

J. Van Kan also sees the play as close to the historical facts, though divergent in some ways. He objects to Joan's belligerence and to her disrespectful informality in addressing the Dauphin as "Charlie" and in commenting on his clothing. There was, says Van Kan, no trap to condemn Joan, no negotiation between Warwick and Cauchon, and no foreshadowing, before Joan's capture at Compiègne, of the fact that the King, the Archbishop, or Dunois would abandon her.<sup>58</sup> Nonetheless, Van Kan finds Shaw's Joan to be plausible in essence.

We need, in exploring *Saint Joan*, to acknowledge that Shaw altered the known facts in a more significant way than all of the changes so far identified: Shaw added and subtracted from the historical facts about Pierre Cauchon, Bishop of Beauvais. Shaw presents Cauchon as a man of principle, dedicated to the Church, which he sees imperiled by independent thinkers such as Joan:

What will the world be like when The Church's accumulated wisdom and knowledge and experience, its councils of learned, venerable pious men, are thrust into the kennel by every ignorant laborer or dairymaid whom the devil can puff up with the monstrous self-conceit of being directly inspired from heaven? It will be a world of blood, of fury, of devastation, of each man striving for his own hand: in the end a world wrecked back into barbarism. For now you have only Mahomet and his dupes, and the Maid and her dupes; but what will it be when every girl thinks herself a Joan and every man a Mahomet? I shudder to the very marrow of my bones when I think of it. I have fought it all my life, and I will fight it to the end.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Huizinga, "Bernard Shaw's Saint," 223.

<sup>58</sup> Van Kan, "Bernard Shaw's 'Saint Joan,'" 36-46.

<sup>59</sup> Shaw, *Saint Joan*, 95-6 (Scene 4).



Shaw's Cauchon, as he tells the Earl of Warwick, is explicitly concerned with Joan's spiritual salvation: "I am no mere political bishop: my faith is to me what your honor is to you; and if there be a loophole through which this baptized child of God can creep to her salvation, I shall guide her to it."<sup>60</sup> In seeking to combat the threat Joan embodies, Cauchon has no animus against Joan herself.

The historical Cauchon had blocked Joan's appeal to the Pope. This fact, which supported the Church's later case against Cauchon, is omitted from the narrative. Shaw similarly omits Cauchon's refusal to let the court know Joan was a virgin (and that, therefore, the accusations of promiscuity were unfounded); his planting a spy-priest as Joan's confessor to entrap her; his breaking his promise to remove her irons and allow her to attend mass if she confessed her sins; his arranging for harassing interrogations; and his keeping Joan in a lay prison guarded by English soldiers (rather than guarded by clerics or women, as she requested and was entitled to have).<sup>61</sup>

Shaw even shielded Cauchon from being the butt of humour. The historical Joan, when asked if the angel Michael appeared to her in the nude, posed another of her rhetorical questions: "Do you think God cannot afford clothes for him?" In history, her joke was directed against Cauchon. In Shaw's play, the joke is directed against Canon Courcelles.<sup>62</sup> Shaw preserves the comedy but saves Cauchon from humiliation.

The historical Cauchon had English friends, and his fellow clerics at the University of Paris received benefices from the English. Yet Shaw's Cauchon denigrates the English, saying "What scoundrels these English nobles are," thus showing that, contrary to his denials, he really is a political bishop.<sup>63</sup> Shaw shows Cauchon saying "Amen" in support of Ladvenu's exclamation of thanks to God for Joan's salvation through her recantation. This did not happen; it is Shaw's invention. Similarly, Shaw shows Cauchon protesting against Joan's being handed over summarily to English soldiers for burning. This is another invention. Shaw, moreover, wrote the Inquisitor's speech, which supports and endorses Cauchon.<sup>64</sup>

Shaw whitewashed Cauchon, as Anna Rita Gabbellone has stated, in spite of facts well known to him and to everyone. Shaw knew that Cauchon had said, "We shall get her yet!" as the Church advanced the charge of heresy. He knew that Cauchon had said, at the end, "Farewell, farewell, it is done! Have good cheer!" He knew that Cauchon had been granted a

<sup>60</sup> *Ibid.*, 93 (Scene 4).

<sup>61</sup> Silver, *Saint Joan*, 85, is the source for all of the points in this paragraph.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, 84-5.

bishopric for services in the treaty that disinherited Charles and that Cauchon had been a middleman in buying Joan from the Burgundians. He was familiar, as previously noted, with T. Douglas Murray's translation of Jules Quicherat's multivolume *Procès de Jeanne d'Arc* (1841-1849).

What, then, is behind what A. M. Cohen termed the "Shavianization" of Cauchon?<sup>65</sup> Why, without ever casting any aspersions on Joan, did Shaw hide some of Cauchon's flaws and attribute to him non-historical virtues?

One possible explanation is his own statement, in the Preface. As Anna Rita Gabellone states in her section, Shaw wanted to portray Cauchon not as a demon, a monster, or a special case, but rather to show that a person can commit, without wicked intention and without a profoundly wicked essence, an act we now deem to be wicked. "There are no villains in this piece. [...] It is, I repeat, what normally innocent people do that concerns us, and if Joan had not been burnt by normally innocent people in the energy of their righteousness her death at their hands would have no more significance than the Tokyo earthquake, which burnt a great many maidens."<sup>66</sup> From Shaw's perspective, Cauchon and Joan's other opponents are not motivated by personal enmity.

Another possible explanation is that Shaw wanted to call into question the commonplace view that Protestants are invariably tolerant, whereas Catholics are invariably intolerant. As he wrote to Father Joseph Leonard (in a letter composed months before the composition of the play), he wanted to present Catholicism as more tolerant of private judgment than "the Protestant persuasion," which favours freedom of thought only if the thinker freely agrees with its conclusion.<sup>67</sup> "The Protestant persuasion," as a stand-in for independent thought, thus both is and is not opposed to Catholicism. As A. M. Cohen points out, for Cauchon to take his place in Shaw's staging of the conflict between prejudice and the genuine judgment that is independent thought, he had to be "utterly without political and personal feelings against the Maid."<sup>68</sup>

Shaw's treatment of Cauchon is consistent with his view of what is in the balance. As Silver sums up Shaw's position:

The true conflict, he maintains—and arranges his play to illustrate it—is not between a cruel judge and an innocent victim but between opposing historic forces; the feudal nobility and the universal Church on one side, incipient nationalism and Protestantism on the other, the latter pair embodied in Joan. To attend to the petty detail of a prejudiced judge is, for Shaw, to

<sup>65</sup> Cohen, "The 'Shavianization' of Cauchon," 63-70.

<sup>66</sup> Shaw, Preface to *Saint Joan*, 43.

<sup>67</sup> Silver, *Saint Joan*, 88.

<sup>68</sup> Cohen, "The 'Shavianization' of Cauchon," 67.

blur the remorseless processes of history that the play is unfolding for our enlightenment.<sup>69</sup>

Along with these opposing historic forces, Shaw has in mind another sort of force. In the Preface, Shaw comments on Joan herself and on her fate as expressions of “superpersonal forces.” In the section of the Preface about “The Evolutionary Appetite,” he states that “there are forces at work which use individuals for purposes far transcending the purpose of keeping these individuals alive and prosperous and respectable and safe and happy in the middle station of life [...]” People endure ordeals “in the pursuit of knowledge and of social readjustment for which they will not be a penny the better.” How does he explain this pursuit? Not as a personal choice, but as “an appetite for evolution, and therefore a superpersonal need.” Joan’s voices, from this perspective, constituted “the dramatization by Joan’s imagination of that pressure upon her of the driving force that is behind evolution,” or one of the superpersonal forces.<sup>70</sup> Shaw’s ideas here are part of a network of his intellectual concerns regarding “creative evolution,” as Anna Rita Gabellone explains in her section.

In exploring what Shaw did to and with the story of Joan, we recognize the sweep of history and the course of Shaw’s own experience. Joan was burned in 1431. In 1456, the verdict was reversed, and in 1920 she was canonized. Joan was not only exonerated of wrongdoing but also acknowledged as a saint. Shaw himself, two years after the 1923 play, was awarded the Nobel Prize in Literature, an award that amounts to the literary equivalent of beatification. The controversy surrounding his treatment of Joan was not a new experience for him. As an outspoken Fabian socialist, a critic of both sides in the First World War, and a polemicist who appeared to delight in equal-opportunity insults, he liked taking both sides of a dispute – and neither.

Here he chose to praise a new saint, but for reasons of his own. Historically, Joan’s religious canonization was based on conventional religious virtues, such as her commitment to taking the sacraments, and conventional female virtues, such as her charity to the poor. Shaw, by contrast, praises Joan for virtues that are secular and conventionally masculine, such as her ability to inspire courage in men and her skill in leading them to military victory.<sup>71</sup>

Shaw and his audience, in the theatre and on the page, must ultimately come to terms with the question he addresses in both the play and the

---

<sup>69</sup> Silver, *Saint Joan*, 90.

<sup>70</sup> Shaw, Preface to *Saint Joan*, 15.

<sup>71</sup> Silver, *Saint Joan*, 113.

Preface. Here, too, he takes more than one side at once. What, in fact, is the role of the voices? Are Joan's alleged miracles to be dismissed as coincidence or fantasy, or even a hoax? Joan, in Shaw's account, was capable of miracles yet also an advocate and practitioner of common sense. In a sense, he wanted to have his (miraculous) cake and eat it too. Shaw's play provides abundant evidence of Joan's thinking of her voices as supporting her own judgment and as being virtually inseparable from her independence of thought.

When Joan tells Robert de Baudricourt: "I hear voices telling me what to do. They come from God," he comments, intending to contradict her: "They come from her imagination." She is unfazed: "Of course. That is how the messages of God come to us."<sup>72</sup>

Dunois, a comrade in arms who is far from a religious man, refers to Joan as a child of God, but expresses doubts about her voices. "You make me uneasy when you talk about your voices: I should think you were a bit cracked if I hadn't noticed that you give me very sensible reasons for what you do." Joan replies: "Well, I have to find reasons for you, because you do not believe in my voices. But the voices come first; and I find the reasons after."<sup>73</sup> Saying that she has to "find" the reasons does not mean that she invents them; for Joan, her plans and her resolve are experienced as voices, for which she subsequently recognizes and articulates the reasons.

She does not view her voices as her exclusive privilege. She remarks to the King: "[The voices] do come to you; but you do not hear them. [...] But what voices do you need to tell you what the blacksmith can tell you: that you must strike while the iron is hot?"<sup>74</sup> The advice of the voices coincides with the straightforward advice of common sense: Strike while the iron is hot.

She continues, when speaking with the Archbishop of Rheims, to assert her reliance on common sense. When the Archbishop tells her, "Pride will have a fall, Joan," she rejoins with regard to the fact that the common people will fight to win: "Oh, never mind whether it is pride or not: is it true? is it commonsense?"<sup>75</sup> She is dedicated to the truth and common sense, and this dedication is linked to the inspiration from her voices, which are (somehow) part of her practice of common sense. As she says to the Archbishop: "When have they [my voices] ever lied: If you will not believe in them: even if they are only the echoes of my common-sense, are they not always right? and are not your earthly counsels always wrong?"<sup>76</sup>

<sup>72</sup> Shaw, *Saint Joan*, 59 (Scene 1).

<sup>73</sup> *Ibid.*, 102-3 (Scene 5).

<sup>74</sup> *Ibid.*, 106 (Scene 5).

<sup>75</sup> *Ibid.*, 108 (Scene 5).

<sup>76</sup> *Ibid.*, 110-1 (Scene 5).

Joan repeatedly insists that she speaks sense and her opponents do not. During her trial, when D'Estivet, the Promoter, tells her that it is heresy to take herself out of the Church's hands when the Church is confining her, she declares: "It is great nonsense. Nobody could be such a fool as to think that."<sup>77</sup>

Shaw's Cauchon appears to be trying to protect her from the consequences of this sort of plain-speaking, saying: "I have warned you before, Joan, that you are doing yourself no good by these pert answers." She replies: "But you will not talk sense to me. I am reasonable if you will be reasonable."<sup>78</sup>

Again and again, she cites as justification her common sense and her voices, as if they are the same thing – and it appears to her that they are. Brother Martin Ladvenu asks her why an angel of God would give her the "shameless advice" of donning male clothing. She replies: "Why, yes: what can be plainer commonsense? I was a soldier living among soldiers, I am a prisoner guarded by soldiers. If I were to dress as a woman they would think of me as a woman; and then what would become of me? If I dress as a soldier they think of me as a soldier, and I can live with them as I do at home with my brothers. That is why St. Catherine tells me I must not dress as a woman until she gives me leave."<sup>79</sup>

To the extent that her voices are in fact her own thoughts (as Shaw suggested in the Preface in the section "Joan a Galtonic Visualizer"), Joan "saw imaginary saints just as some other people see imaginary diagrams and landscapes with numbers dotted about them, and are thereby able to perform feats of memory and arithmetic impossible to non-visualizers."<sup>80</sup> How, though, can the description of Joan as what Francis Galton described as a "visualizer" be reconciled with the view that larger "superpersonal forces" are at work in Joan? To what extent is she an individual making active use of gifts within the privacy of her mind? To what extent is she the passive object of some collective forces or powers beyond her control?

The play itself does not mention, much less emphasize, the "superpersonal forces." The voices, within the play, are deemed by Joan to be equivalent to her common sense, and not as a metaphor for any sort of evolutionary appetite. The spectator at the play sees one Joan; the reader of the Preface sees another, and one at odds with the image of Joan, the independent thinker. To the extent that there is a contradiction within Shaw – and

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, 126 (Scene 6).

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*, 132 (Scene 6).

<sup>80</sup> Shaw, Preface to *Saint Joan*, 18.

there is a contradiction – it is played out most saliently in the discrepancy between the play itself and the Preface that accompanies it. But Shaw wrote them both.

He also wrote the Epilogue – and may have conceived of it even before he wrote the play.<sup>81</sup> In the Epilogue, a dream-like scene, Joan is seen, acknowledged, and praised by all, including Cauchon, Warwick, the King, and Dunois. When she offers to return from the dead and to live among them, “they all spring to their feet in consternation.”<sup>82</sup> Her offer is rejected, and, one by one, they desert her. Shaw’s stage direction specifies “a white radiance descending on Joan.” She stands on the stage alone, asking: “O God that madest this beautiful earth, when will it be ready to receive Thy saints? How long, O Lord, how long?”<sup>83</sup> The world she desires is not actual or even imminent, and she has known that for a long time.

Her solitude at the end was foreshadowed, as was her abandonment, in Scene 5, the last scene in which we see Joan before her capture. On that occasion, she frankly confronted the people she had believed to be her allies, people who she now knows would not stand by her:

There is no help, no counsel, in any of you. Yes, I am alone on earth: I have always been alone. [...] Do not think you can frighten me by telling me that I am alone. France is alone; and God is alone; and what is my loneliness before the loneliness of my country and my God? I see now that the loneliness of God is His strength: what would He be if He listened to your jealous little counsels? Well, my loneliness will be my strength too...<sup>84</sup>

Her aloneness appears in both the Epilogue and the play itself. Joan’s lonely independence is part of her strength, although Shaw’s Preface, in assessing her achievement, assigns some credit to forces beyond her. Shaw wishes to celebrate Joan’s common sense, personal power, and courage. Yet he also sees her as the fulfilment of an “evolutionary appetite” and of a will beyond herself. What Shaw has termed “creative evolution” is relevant not only to Shaw’s treatment of history, Anna Rita Gabellone shows, but to the complexity of his portrayal of Joan, saint and heroine. Shaw’s theatrical Joan was a figure of her time and for all time, an ideal, an idealist, and a woman. Would it be irreverent to propose that the play’s independent woman is immortal, and that the Preface that compromises her power is what properly should have been burned?

---

<sup>81</sup> Silver, *Saint Joan*, 70-1.

<sup>82</sup> Shaw, *Saint Joan*, 158 (Epilogue).

<sup>83</sup> *Ibid.*, 159 (Epilogue).

<sup>84</sup> *Ibid.*, 112 (Scene 5).

## Bibliography

- Altini, Carlo. *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*. Bologna: il Mulino, 2014.
- Bausola Adriano. "Storia e società nel pensiero di Karl Popper." *Rivista di filosofia neo-scolastica* 50 (1958): 138-169.
- Bergson, Henri. *L'Évolution créatrice*. Paris: Felix Alcan, 1914.
- Bergson, Henri. *L'evoluzione creatrice*. Milano: Raffaello Cortina Editori, 2002.
- Bertolini, John A. "Imagining 'Saint Joan.'" *Shaw* 3 (1983): 149-161.
- Bowler, Peter J. "The Spectre of Darwinism: The Popular Image of Darwinism in Early Twentieth-Century Britain." In *Darwinian Heresies*, edited by Abigail Lusting, Robert J. Richards, and Michael Ruse, 48-68. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. DOI:10.1017/CBO9780511512179.003
- Bowler, Peter J. *Evolution: The History of an Idea*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Butler, Samuel. *Life and Habit*. New York: AMS Press, 1968.
- Carpenter, Charles A. "Shaw and Bertrand Russell Versus Gilbert Murray on Britain's Entry into World War I: The Inside Story." *Shaw* 33, no. 1 (2013): 25-54. <https://doi.org/10.5325/shaw.33.1.0025>
- Castellin, Luca G. *Ascesa e declino delle civiltà. La teoria delle macro-trasformazioni politiche di A.J. Toynbee*. Milano: Vita e Pensiero, 2010.
- Chiantera-Stutte, Patricia. "Scontro di Civiltà?: da Toynbee a Huntington." In *La costruzione del nemico: istigazione all'odio in Occidente*, edited by Paolo Ceri and Alessandra Lorini, 117-37. Torino: Rosenberg & Sellier, 2019.
- Cohen, A. M. "The 'Shavianization' of Cauchon." *Shaw Review* 20, no. 2 (1977): 63-70.
- Coulborn, Rushton. "The Individual and the Growth of Civilizations: An Answer to Arnold Toynbee and Henri Bergson." *Phylon (1940-1956)* 1, no. 1 (1940): 69-89. <https://doi.org/10.2307/271991>
- Hale, Piers J. "The Search for Purpose in a Post-Darwinian Universe: George Bernard Shaw, 'Creative Evolution,' and Shavian Eugenics: 'The Dark Side of the Force.'" *History and Philosophy of the Life Sciences* 28, no. 2 (2006): 191-213.
- Hollis, Christopher. "Mr. Shaw's 'St. Joan.'" *Shaw* 2 (1982): 155-169.
- Huizinga, Johan. "Bernard Shaw's Saint" (1925). Reprinted in Huizinga, Johan. *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance*. Edited by James S. Holmes and Hans van Marle, 207-39. New York: Meridian, 1959. Original publication: "Bernard Shaw's heilige." *De Gids*, 89 (1925): Part Two, 110-120, 220-232, 419-431. Translation from the Dutch text in *Verzamelde werken*, III, 530-62.

- Moran, James, "Meditations in Time of Civil War: *Back to Methuselah* and *Saint Joan* in Production, 1919-1924." *Shaw* 30 (2010): 147-160. <https://doi.org/10.5325/shaw.30.1.0147>
- Myers, Jeffrey. *Married to Genius: A Fascinating Insight into the Married Lives of Nine Modern Writers*. Harpenden: Oldcastle Books, 2005.
- Murray, T. Douglas. *Jeanne D'Arc, Being the Story of her Life, her Achievements, and her Death, as Attested in Oath and Set forth in the Original Documents*. London: Heinemann, 1902.
- Pearson, Hesketh. G. B. S.: *A Full-Length Portrait*. New York: Harper, 1942.
- Popper, Karl. "The Poverty of Historicism." *Economics* 11 (1944): 86-103, 119-137; continued in vol. 12 (1945): 69-89.
- Quicherat, Jules. *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc, dite La Pucelle*. 5 vols. Paris: Renouard, 1841-1849.
- Ray, Larry J. "Eugenics, Mental Deficiency and Fabian Socialism Between the Wars." *Oxford Review of Education* 9, no. 3 (1983): 213-222.
- Rossi, Pietro. "Karl Popper e la critica neopositivista allo storicismo." *Rivista di filosofia* 42, no. 1 (1957): 1. 46-73.
- Ruse, Michael. *The Evolution-Creation Struggle*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Ryals, Clyde de L. "Arnold's *Balder Dead*." *Victorian Poetry* 4 (1966): 67-81.
- Shaw, Bernard and H.G. Wells. *Bernard Shaw and H.G. Wells: Selected Correspondence of Bernard Shaw*. Edited by Percy Smith. Toronto and London: University of Toronto Press, 1995.
- Shaw, George Bernard. *Man and Superman*. Cambridge M.A., The University Press, 1903.
- Shaw, George Bernard. *Saint Joan: A Chronicle Play in Six Scenes and an Epilogue*. London: Penguin, 1957.
- Shaw, George Bernard. "Preface *Back to Methuselah*." *Complete Plays*. New York: Dodd, Mead & Co., 1963, II. LI-LII.
- Shaw, George Bernard. "Santa Giovanna." Introduction by Paolo Bertinetti. Milano: Mondadori, 1980.
- Shaw, George Bernard. *Collected Letters*, volume 4: 1926-1950. Edited by Dan H. Laurence. London: H. Hardcover, 1988.
- Shaw, George Bernard. *The Case for Equality. Shavian Tract*. Berkeley: Johnson Reprint, 2006, n. 1. 1-16.
- Silver, Arnold. *Saint Joan: Playing with Fire (A Reader's Companion)*. Twayne Masterwork Series. New York: Twayne/Macmillan, 1993.
- Tomlin, Eric Walter Frederick. *R.G. Collingwood*. London, New York, and Toronto: Longmans, Green, 1953.
- Toynbee, Arnold. *A Study of History*. London: Oxford University Press, 1961.
- Van Kan, J. "Bernard Shaw's 'Saint Joan': An Historical Point of View." *Fortnightly Review* 118 (July 1925): 36-46.



- Watt, Stephen. "Shaw's 'Saint Joan' and the Modern History Play." *Comparative Drama* 19 (1985): 58-86.
- Weismann, August. "The Duration of Life." In *Essays Upon Heredity*. Oxford: Clarendon Press, 1889.
- Wells, Herbert George, and George Bernard Shaw. *Experiments on Animals*. London: British Union for the Abolition of Vivisection, 1927.
- Wells, Herbert George, Julian Huxley, and George Philip Wells. *Science of Life*. London: Cassell & Co. Ltd., 1931.
- Wells, Herbert George. *An Experiment in Autobiography*. New York: Mac-Millan, 1934.

Il tema: Antropocene e post-antropocene

# A Dimensão Ontológica do Antropoceno: Pensamento Ameríndio e Algumas Ideias para Adiar o Fim do Mundo<sup>1</sup>

## The Ontological Dimension of the Anthropocene: Amerindian Thought and Some Ideas to Postpone the End of the World

JULIANA NEUENSCHWANDER-MAGALHÃES

*Universidade Federal do Rio de Janeiro*

juliananeue@direito.ufrj.br

ORCID ID 0000-0002-9679-5869

**Abstract.** This article observes the imagination of the end of the world in the Anthropocene era and, at the same time, intends, from an anthropological turn that considers other possibilities of human existence on Earth, to imagine how Amerindian cosmivision can promote not only an ontological but also an epistemological turn in the field of contemporary law and politics. A conflicted but not impossible dialogue between the naturalistic matrix of Western thought and Amerindian multinaturalism, in search of “ideas to postpone the end of the world”.

**Keywords:** anthropocene, ontology, multinaturalism, Amerindian perspectivism, cosmopolitanism.

**Resumo.** O presente artigo observa a imaginação do fim do mundo na era do Antropoceno e, ao mesmo tempo, pretende, desde um giro antropológico que considere outras possibilidades de existência do homem sobre a Terra, imaginar como a cosmivisão ameríndia podem promover um giro não apenas ontológico, mas tam-

---

<sup>1</sup> Agradeço a Raffaele De Giorgi, Luiz Eduardo Soares, Carolina Araújo, Pedro Amorim, Lusmarina Campos Garcia e Marcus Giraldes pela interlocução e colaboração antes e durante a elaboração desse artigo.

bém epistemológico no campo do direito e da política contemporâneos. Um diálogo conflituoso, mas não impossível, entre a matriz naturalista do pensamento ocidental e o multinaturalismo ameríndio, em busca de “ideias para adiar o fim do mundo”.

**Palavras-chave:** antropoceno, ontologia, multinaturalismo, perspectivismo ameríndio, cosmopolitismo.

## 1. Pressupostos ontológicos e epistemológicos na observação das narrativas do “fim do mundo”

A imaginação sobre o fim do mundo acompanha a humanidade e varia de tempos em tempos. A cada virada de século ou de milênio o temor reaparece: a ira divina, uma grande enchente, terremotos, meteoros que se chocam com a Terra, pandemias ou a permanente ameaça de uma explosão nuclear invocam o fim do mundo. A observação antropológica permite concluir que há uma persistência da ideia do fim do mundo no tempo, como uma espécie de “variável comum” que persiste em diferentes culturas, com seus mitos, fabulações e narrativas sobre o fim dos tempos.

Essa variável comum aproxima e, ao mesmo tempo, torna possível observar as profundas diferenças entre as narrativas do fim-do-mundo do Ocidente e a imaginação dos povos indígenas da Amazônia. Não se trata, aqui, nem de aplainar as profundas diferenças entre o mundo ocidental-europeu e ameríndio, nem de aprofundar uma “guerra ontológica” que já dura mais de 500 anos. Refiro-me à uma guerra que tem se dirigido não apenas aos corpos indígenas, mas sobretudo ao modo no qual eles existem e resistem, que diz respeito à abissal distância ontológica entre aqueles dois mundos.<sup>2</sup>

Diferenças ontológicas não excluem a possibilidade de que haja uma coincidência no que diz respeito aos “encontros pragmáticos”, ou seja, aos encontros com o que existe. Assim, se ontologias e encontros pragmáticos não são separáveis, no sentido que os pressupostos ontológicos permitem interpretar os encontros pragmáticos, como ensina Almeida, interessa-me ver como diferentes ontologias podem confluir para a ideia comum de fim de mundo. Trata-se de assumir um “pluralismo ontológico radical”, para usar a expressão de Maniglier<sup>3</sup>, que vai muito além do mero relativismo cultural, num “*ontological turn*”<sup>4</sup> da Antropologia, que passa a buscar evi-

---

<sup>2</sup> Entende-se por ontologia, conforme Almeida, o “acervo de pressupostos sobre o que existe”. Almeida, *Caipora e outros conflitos ontológicos*, 9.

<sup>3</sup> Maniglier, *How Many Earths?*, 61.

<sup>4</sup> *Ibid.*

denciar e comparar as diferenças ontológicas, ao invés de comparar culturas. Do ponto de vista sociológico, que aqui me interessa, esse *ontological turn* oferece a possibilidade de se observar a multiplicidade ontológica existente como socialmente construída, na medida em que a Antropologia oferece um “inventário das diferenças”<sup>5</sup> que permite à Sociologia conhecer como as diferenças (ontológicas) produzem ulteriores diferenças (sociais).

A ideia de fim de mundo está ligada à noção de desaparecimento do homem na Terra. O mundo terá terminado quando já não houver mais humanos nele. Esse é o paradoxo da afirmação de que o mundo vai acabar: quando ele for observável, já não será mais possível observá-lo. Ninguém estará mais aqui para saber se a profecia se cumpriu. Isso porque o “fim do mundo” é um daqueles problemas que, para Kant, a razão não pode resolver, mas também não pode deixar de colocar para si mesma: “ela o faz necessariamente sob a forma de fabulação mítica, ou, como se gosta de dizer hoje em dia, de ‘narrativas’ que nos orientem e nos motivem.”<sup>6</sup> A ideia paradoxal do fim do mundo, portanto, sempre se expressou “melhor” na forma dos mitos, que suportam paradoxos e muitas vezes narram o fim como um novo começo. É importante ter presente que o mito tem um regime semiótico indiferente à verdade ou falsidade empírica de seus conteúdos.<sup>7</sup> Esta paradoxal indiferença em relação ao regime do verdadeiro/falso, entretanto, não exclui a verdade dos mitos. Da mesma forma, não nega à ciência o valor de verdade com que ela assinala seus encontros com o existente. É possível, mediante a distinção entre “verdades metafísicas”, que se dirigem a domínios que estão além de qualquer experiência possível, e “verdades pragmáticas”, que dizem respeito a experiências possíveis, concluir que “um mesmo núcleo de verdades pragmáticas é compatível com múltiplas verdades metafísicas”, ou seja, “que múltiplos mundos metafísicos são compatíveis com as mesmas verdades pragmáticas, isto é, com a experiência.”<sup>8</sup> Isso significa tanto que ontologias são indispensáveis para a vida e para a ciência, quanto que diferentes ontologias, até mesmo aquelas em guerra declarada, podem ser compatíveis com as mesmas verdades pragmáticas.

O “fim de mundo” será o “núcleo conceitual originário” a partir do qual irei observar a multiplicidade ontológica como “um complexo de diferenças”, desde o qual derivam e se multiplicam as diferenças<sup>9</sup>, não apenas ontológicas, mas também políticas. O desafio que aqui se coloca é, então: nessas diferenças, ontológicas e políticas, há um encontro possível?

<sup>5</sup> Descola, *Outras naturezas*, 9.

<sup>6</sup> Danowski e Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*, 21.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Almeida, *Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno*, 11-12.

<sup>9</sup> De Giorgi, *Othering*, 15.

## 2. A imaginação do fim do mundo no Ocidente: do Apocalipse ao Antropoceno

A ameaça do fim dos tempos é uma constante na história do pensamento ocidental. Os gregos antigos tinham uma concepção de tempo cíclico e recusavam a ideia de um início e de um fim. O mundo, nesse passo, poderia ter vários fins. No mito de Deucalião e Pirra, narrado por Ovídio nas *Metamorfoses*, a ira de Zeus contra a degeneração da humanidade o leva a destruir o mundo com um dilúvio, do qual sobreviveram apenas Deucalião e Pirra, a quem o mesmo Zeus deu a chance de refazer a Humanidade e reconstruir o mundo. Nas *Leis* de Platão, o estrangeiro de Atenas conta que “*Les hommes auraient été détruits plusieurs fois par des déluges, des maladies et bien d'autres fléaux, à la suite desquels ne subsistait qu'une faible proportion du genre humain*”.<sup>10</sup> Na tradição judaico-cristã, o tema do dilúvio e da arca retornam na estória de Noé, e a narrativa do fim de mundo precede o (re)começo no Gênesis, primeiro livro do Antigo Testamento.

A partir do primeiro século depois de Cristo, a ideia de fim de mundo passa a ser associada à palavra apocalipse (“revelação” em grego) que dá nome ao último livro do Novo Testamento. O Apocalipse foi escrito entre os anos 90 e 96 d.C. por João de Patmos, que relata a revelação de Jesus sobre o fim do mundo. A tragédia posta em cena por meio de um imaginário povoado por bestas, demônios, criaturas meio humanas meio animais, e entes celestiais, aciona um cenário cosmológico cujo drama termina com a derrota do mal. Na interpretação teológica, essa não é apenas uma metáfora para falar das experiências catastróficas e mortais, mas é uma afirmação de que novos começos são possíveis (assim como na mitologia grega, o tempo cíclico impunha o “fim” como um novo começo). Apesar disso, com o tempo “apocalipse” passou a indicar toda narrativa sobre o fim do mundo, toda escatologia, mesmo aquelas fora do contexto religioso.

Nas sociedades antiga e medieval, a permanência da referência ao apocalipse nutria expectativas políticas, como se vê já na crença na eternidade de Roma e do Império Romano. Plutarco dizia, entre o primeiro e o segundo século depois de Cristo, que Roma havia sido construída no centro geométrico de uma circunferência ideal, que abraçava o arco do céu e o fosso do inferno, que se chamava *mundus*.<sup>11</sup> Na visão dos grandes narradores da cultura romana, como Paulo, Tertuliano e Lactâncio, o tempo de Roma é o tempo que resta.<sup>12</sup> Por toda a Idade Média, “apocalipses” não canônicos, muito deles apócrifos, tiveram ampla circulação. Não era

---

<sup>10</sup> Platão, *Leis III*, 677a, 481.

<sup>11</sup> De Giorgi, *Direito, Tempo e Memória*, 68

<sup>12</sup> *Ibid.*, 69-70.

incomum que tais narrativas fossem levadas mais à sério do que normas jurídicas propriamente ditas, de modo que, a partir do século VI, a Igreja passou a proibir a circulação daqueles apocalipses apócrifos, perigosos na medida em que traziam relatos “alternativos” sobre o inferno e o paraíso. Isso não evitou que eles continuassem a ser produzidos e circulassem livremente, até mesmo nos sermões dos padres. Essas narrativas do fim do mundo, que exerceram influência sobre poetas Dante Alighieri, não apenas mostraram-se resistentes ao controle social como desafiaram as autoridades constituídas<sup>13</sup>. As ideias do fim de mundo adquiriram uma função cada vez mais política e jurídica, tanto em favor da manutenção da ordem, motivando as pessoas para que fossem tementes a Deus e obedientes aos preceitos religiosos e aos comandos políticos, quanto dando corpo a movimentos revoltosos e messiânicos, como as crenças milenaristas.

O limiar da Modernidade foi marcado pelo encontro, então interpretado em termos religiosos e escatológicos, com um Novo Mundo. “Deus me fez mensageiro do novo paraíso e da nova terra dos quais ele falou no Apocalipse de São João, e me mostrou o local onde encontrá-lo”<sup>14</sup>, afirmou Cristóvão Colombo ao chegar às Américas. O paraíso terrestre é *novo*. Esse gosto de novidade inaugura a Modernidade, que termina por se impor tanto como uma mudança estrutural profunda, com a tendência à diferenciação funcional, quanto como um deslocamento do horizonte temporal, do passado para o futuro.<sup>15</sup>

Para a religião, isso significou uma adaptação da narrativa apocalíptica cristã: “da escatologia, que antigamente pregava o fim do mundo, passou-se ao progresso que deve ajudar a realizar no mundo os postulados cristãos até a liberdade vindoura.”<sup>16</sup> Essa pode ser uma chave de leitura possível para um importante texto apocalíptico do século XVII, o poema *Paradise Lost*, de John Milton. O poema de Milton é marcado pela dramaticidade da destruição e do fim na descrição apocalíptica do reino de Satanás, mas o poema também traz, seguindo a tradição bíblica, a redenção e o recomeço, com o anjo Miguel conduzindo Adão e Eva para fora do Paraíso. “*The world was all before them, where to choose [...] Through Eden took their solitary way.*”<sup>17</sup> Na escatologia de Milton o futuro não é mais determinado escatologicamente e se abre diante do casal que deixa de mãos dadas o paraíso.

A oposição entre aquém e além que alimentava as crenças apocalípticas, foi assim substituída pela oposição entre passado e futuro, de for-

<sup>13</sup> Cover, *Bringing the Messiah Through the Law*, 203.

<sup>14</sup> McEwan, *Blues do fim dos tempos*, 24

<sup>15</sup> Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, 10.

<sup>16</sup> Kantorowicz, *Os dois corpos do rei*, 170.

<sup>17</sup> Milton, *Paraíso Perdido*, 877.

ma que os desafios do tempo histórico fossem tratados dentro do próprio tempo histórico. Koselleck referiu-se a essa nova experiência histórica como “temporalização” e “aceleração”<sup>18</sup>. Embora a noção de aceleração do tempo não seja propriamente moderna, pois na Antiguidade já estava presente uma ideia de “abreviação do tempo”, é na Modernidade que ela abandona a referência escatológica para se inscrever no horizonte do progresso. Ao mesmo tempo, o agente dessa aceleração se desloca, de Deus para o homem.

O homem passa a ser observado como uma criatura distinta de todas as outras, que “se eleva acima de todos os outros seres do mundo que não são homens.”<sup>19</sup> Junto com o “novo tempo” de uma sociedade que se projeta para o futuro, afirma-se esse novo homem como aquele que é capaz de dominar e transformar a natureza. Essa antropologia “naturalista” da *modernidade impõe à totalidade dos homens um mesmo padrão cultural*, aquele cultivado no continente europeu: afinal, parece mesmo ser esse padrão que confere uma especial dignidade ao homem. Estabelece-se, na cosmologia ocidental, um nexos e ao mesmo tempo uma progressiva “tensão” entre as noções de natureza e cultura. A ideia de natureza, nessa antropologia naturalista, antes que indicar um estado original e puro, passa a remeter a uma natureza “cultivada” e “civilizada”. Essa identificação entre natureza, cultura e civilização reflete o “espírito geral” do Iluminismo. A razão, embora pensada como uma faculdade subjetiva dos homens enquanto tal, exige certas condições (inclusive geográficas). O Iluminismo dessa forma “torna irracional tudo que a ele se contrapõe”.<sup>20</sup> Neste contexto, a racionalidade se torna um lado de uma distinção cujo outro lado pode ser algo irracional, como por exemplo o prazer, a fantasia, a imaginação.<sup>21</sup>

Para o Iluminismo, de acordo com Koselleck, “a salvação não está mais no fim da história, mas na realização da própria história”; como disse a seu tempo Schiller, “a própria história do mundo transformou-se em juízo do mundo”.<sup>22</sup> A razão iluminista impõe a ação e, na expectativa de um futuro a se realizar por meio da ação, na forma da revolução, exige a aceleração: “Precisamos nos apressar para talvez acelerar a revolução no espírito humano [...]. Ajam, pois ainda é dia”, escreveu em 1788 um autor alemão.<sup>23</sup> Nesta direção, as utopias revolucionárias do século XVIII em diante trazem em seu interior essa secularização da ideia do apocalip-

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Kant, *Metafísica dos Costumes*, 413.

<sup>20</sup> Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, 36.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>22</sup> Koselleck, *Estratos do Tempo*, 176.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 178.

se cristão, em que a revolução é vista como o fim de um mundo, corrompido e degenerado, e o início de um novo mundo, regenerado e redimido. A palavra “crise”, que saltou do vocabulário médico para o político, foi a senha para se identificar a situação em que deve haver a regeneração do mundo, traduzindo os temores escatológicos em expectativas de uma nova salvação. Ainda que de forma diversa daquele que exprime a crise da sociedade burguesa e “*la perdita di senso del suo proprio mondo*”, é nesse horizonte de uma escatologia secularizada que se inscreve o marxismo, que “*in quanto teoria rivoluzionaria della fine di un mondo, il mondo capitalistico, e dell’avvento del mondo socialista e comunistico, racchiude senza dubbio un’apocalittica*”.<sup>24</sup>

Marx é expressão da percepção da aceleração histórica que marca o século XIX: seja como percepção do potencial de expansão do capitalismo, seja pela consciência do curso de uma história que se precipitava sobre os princípios (burgueses) do Iluminismo. Sobretudo, Marx foi capaz de perceber, ainda cedo, que o capitalismo traz consigo o germe da destruição. No *Manifesto* de 1848, com Engels, afirmou que a burguesia construiria um mundo à sua imagem e semelhança.<sup>25</sup> Esse mundo, que seria mais tarde magistralmente dissecado nas páginas do *Capital*, é um mundo autodestrutivo. Há algo de apocalíptico no capitalismo e Marx já então se refere até mesmo às consequências ecológicas de sua expansão. No Livro I de *O Capital*, pode-se ler que “a produtividade do trabalho também está ligada a condições naturais, que frequentemente se tornam menos férteis na mesma proporção em que a produtividade – à medida que ela depende de condições sociais – aumenta”.<sup>26</sup> Importante registrar que, em 1886, um ano antes da publicação do *Capital*, a palavra ecologia é usada pela primeira vez pelo biólogo alemão Ernst Haeckel, que a definiu como “a ciência das relações dos organismos com o mundo exterior, em que podemos reconhecer de maneira ampla os fatores de luta pela existência”.<sup>27</sup>

A experiência da aceleração da história tem seu ponto alto, no século XIX, com a invenção das máquinas a vapor e das ferrovias, que tornam possível a velocidade dos trajetos e encurtam as distâncias. Em meio à revolução da velocidade, impulsionada pelo *pathos* do progresso, ainda pontificam, contudo, referências escatológicas de fundo religioso. Em 1871 apareceu na Alemanha um livro que tratava da ferrovia atlântico-pacífica nos Estados Unidos para o “vindouro reino de Deus na Terra”.<sup>28</sup> Enquanto isso, na Europa acreditava-se que as ferrovias iriam reunir os povos e

<sup>24</sup> *Ibid.*, 676,1.

<sup>25</sup> Marx & Engels, *Manifesto Comunista*, 44.

<sup>26</sup> Marx, *O Capital*, 141.

<sup>27</sup> Bensaïd, *Marx, manual de instruções*, 141.

<sup>28</sup> Koselleck, *Estratos do Tempo*, 181.



fazer a democracia.<sup>29</sup> Mas, na verdade, quando os trens puderam viajar em diferentes velocidades, o que se viu foi a divisão dos trens de forma a fazer da velocidade algo acessível a poucos, valorizando-se mais querer chegar mais rápido do que aproveitar a viagem.

Entre o final do século XIX e por todo o século XX (e mais intensamente nos períodos dramáticos deste último) a ideia de fim de mundo, na forma de um mal-estar, de uma sensação de deslocamento e não pertinência, de uma perda de sentido existencial, passa a povoar a literatura, as artes, a filosofia e a psicanálise. Muitas narrativas ao longo do século XX evocam esse sentimento de perda do mundo, em autores como Rimbaud, D.H Lawrence, Sartre, Becket, Moravia, Camus, dos quais aqui não poderemos nos ocupar, tendo sido já referidos por Ernesto De Martino.<sup>30</sup> É fundamental, contudo, mencionar um autor que, como ninguém, expressou a dramaticidade dos encontros pragmáticos com o fim de mundo no século XX.

Walter Benjamin escancara a natureza apocalíptica da ideologia do progresso ao descrever, na famosa nona tese de *Sobre o Conceito de História*, o quadro *Angelus Novus* de Paul Klee.<sup>31</sup> A passagem é bastante conhecida e reflete a tragédia do tempo em que Benjamin viveu, mas também assume um caráter quase profético diante de Hiroshima e da permanente ameaça de uma guerra nuclear, sob a qual o mundo vive desde 1945. A guerra nuclear é o fim do mundo, mas como advertiu Ernesto De Martino, “*non come rischio o come simbolo mitico-rituale di reintegrazione, ma come gesto tecnico della mano, lucidamente preparato dalla mobilitazione di tutte le risorse della scienza nel quadro di una politica che coincide con l’istinto di morte*”.<sup>32</sup> Essa política que coincide com o instinto de morte, à qual resistiu enquanto pôde Walter Benjamin, é o fascismo. O fascismo que se pretendeu derrotar na guerra e que faz, de tempos em tempos, uma reaparição fantasmagórica no Ocidente, como para lembrar que o poder soberano é, cada vez mais, um poder de decidir sobre o fim do mundo.

Sob esse *Zeitgeist*, no imaginário do pós-guerra não faltaram narrativas apocalípticas no cinema, nas artes, na literatura e na filosofia. “Fim da história” e “morte do sujeito” são expressões que denotam o quanto nossa época está impregnada de escatologia. O gênero ficção científica encontrou grande fortuna, lotando salas de cinema e vendendo romances que permitiam observar como futuras e imaginárias ameaças que, despidas do excesso de fantasia, já eram reais e concretas.

---

<sup>29</sup> Virilio, *Cibermundo*, 20.

<sup>30</sup> De Martino, *La fine del mondo*.

<sup>31</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 226.

<sup>32</sup> De Martino, *La fine del mondo*, 441.

Ao mesmo tempo, a globalização foi apresentada ao mundo como mais uma novidade no museu das novidades, como sinônimo de triunfo do capitalismo e como um “processo” sempre em vias de ocorrer, necessário e quase natural. Nos anos 90, a literatura identificou a globalização como compressão do espaço e do tempo.<sup>33</sup> Já o arquiteto e urbanista Paul Virilio vislumbrou, de uma forma muito interessante, na globalização uma violenta sucessão de acidentes, no qual a invenção e adoção de uma nova tecnologia é também a invenção e adoção de um novo acidente. “O acidente é um milagre ao contrário, inventar o navio é inventar o naufrágio, inventar o avião é inventar a explosão, inventar a eletricidade é inventar a eletrocussão... Cada tecnologia calcula a sua própria negatividade, que é inovada ao mesmo tempo que o progresso técnico”.<sup>34</sup> Isso marca as catástrofes do século XX em diante: enquanto eventos como o desmoronamento de uma construção, a explosão de uma caldeira a vapor, a queda de um avião ou a ruptura de uma barragem eram “mantidos sob os limites de uma *loose coupling* da natureza”, aquilo que representa uma “verdadeira catástrofe no sentido ecológico são as transformações, rápidas ou lentas, que têm lugar em medida minúscula e gigantesca no nível espaço-temporal, muitas vezes ao mesmo tempo em medida minúscula e gigantesca.”<sup>35</sup>

Paul Virilio refere-se ao maior de todos os acidentes, a maior de todas as catástrofes, o “acidente do tempo”: a hiperconcentração do tempo real que reduz todos os trajetos a nada, em benefício de um presente permanente.<sup>36</sup> Virilio usou a expressão “presentificação”, como sinônimo de “uma amputação do volume do tempo” nas suas três dimensões, passado, presente e futuro. Adotando um termo que retirei de François Hartog, tenho utilizado “presentismo” para referir-me à experiência da temporalidade de nossa época, que vive a globalização como um longo presente, no qual o passado parece distante demais para ser considerado e o futuro (que já é presente) impossível de ser imaginado.<sup>37</sup> Presentismo é o tempo das viagens sem trajeto, só partidas e chegadas.

No romance *The Road* o futuro já começou, não há de onde vir nem para onde ir, só existe o trajeto: um homem e seu filho que, após uma catástrofe de proporção mundial, vagam por uma estrada, numa fuga desesperada de nada para ir a lugar algum. O que eles buscam é simplesmente sobreviver num mundo desolado, onde se instala um novo Estado de natureza *sem natureza*, apenas humanos vagando pelas ruínas do pla-

---

<sup>33</sup> Giddens, *Runaway world*, 64; Harvey, *Condição Pós-Moderna*, 257.

<sup>34</sup> Virilio, *Cibermundo*, 95.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>36</sup> Virilio, *Cibermundo*, 87.

<sup>37</sup> Neuenschwander, *Globalización, presentismo y corrosión*, 147-148; Neuenschwander e Giraldes, *Democracia sem povo e o novo populismo*, 175.

neta. Como inscrito em todas as narrativas apocalípticas ocidentais, não há mundo para além do homem. Nem mesmo natureza. O mito apocalíptico trazido por McCarthy é expressão de um sentimento de “fim de mundo” que se espalha na atualidade, não como uma experiência apocalíptica, que envolvia, desde a escatologia cristã, a possibilidade de regeneração, mas como o encontro com um mundo finito. “Não o fim do mundo apocalíptico, mas o mundo como finito”, diz Paul Virilio, que cita Paul Valéry: “o tempo de um mundo finito começa.”<sup>38</sup> Ou seja, dessa vez, não tem redenção e tudo terá mesmo um fim. Como disse Luhmann, a evolução sempre agiu em grande parte de maneira autodestrutiva.<sup>39</sup>

A palavra Antropoceno tem sido usada, desde o início do século XXI, para indicar esse encontro com o mundo finito. Desta feita, é a ciência que soa o sinal de alarme, como um risco iminente que decorre de decisões “racionalmente” tomadas e não como um perigo diante da ira de um deus. Seria, no entanto, talvez o caso de se buscar saber aquilo que se esconde por detrás da ideia de Antropoceno e qual sua função na sociedade em que vivemos. Certo é que chegamos a uma etapa em que a destruição do meio ambiente, “a serviço dos interesses cegos do capital” assumiu uma proporção tal que “mesmo que amanhã se reverta o processo, seriam necessárias várias décadas para produzir mudanças significativas visando neutralizar a articulação perniciosa, auto impedida e auto sustentada do capital.”<sup>40</sup> Talvez seja de fato mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo.<sup>41</sup> Mas nesse caso, sem que se coloque a aceleração capitalista em xeque, o máximo que se pode conseguir é novamente expulsar os homens do paraíso, não sem antes dar-lhes a oportunidade de morder a maçã.

### 3. A imaginação ameríndia e as ideias para adiar o fim do mundo

Conforme já observaram antes Assy e Rollo, a ideia do fim do mundo é uma constante no pensamento dos povos da floresta: “*the idea that the present time might be depicted as that of one long falling, or as that of the imminent end of an era, which would be consummated by the sudden completion of a falling (a cataclysm), is an impression that runs through Amerindian thought.*”<sup>42</sup> Em algumas dessas cosmologias, como na do povo Yawanawa, o mito se refere a um tempo no qual não havia nada, “mas

<sup>38</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>39</sup> Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, 93.

<sup>40</sup> Mészáros, *O século XXI*, 87.

<sup>41</sup> Fisher, *Realismo Capitalista*.

<sup>42</sup> Assy e Rolo, *Shaman cosmopolitanism*, 130.

já existiam as pessoas”, ao passo que, na versão dos *Aikewara*, não havia nada no mundo, só gente e jabutis. Outras escatologias indígenas falam da destruição do mundo provocada por dilúvios ou incêndios universais. No caso dos *Guarani*, sucessivas terras e suas respectivas humanidades foram (e serão) criadas e destruídas pelos deuses, por meio da água e do fogo, ou ainda pela retirada de estrutura de sustentação da camada terrestre.<sup>43</sup>

Em meio a essa diversidade escatológica, encontramos a cosmologia do povo *Yanomami*, documentada no livro *A Queda do Céu*, escrito pelo xamã Davi Kopenawa e pelo antropólogo Bruce Albert. No mito *yanomami*, foi *Omama* que criou a terra e a floresta, os ventos, os rios. Mas antes havia a gente que é chamada de *yarori*, que eram ancestrais “humanos com nomes de animais”, que não paravam de se transformar e que foram, aos poucos, se tornando os animais de caça que hoje os índios comem. Aquela primeira floresta era frágil, pois “virava outra sem parar” até que por fim o céu desabou sobre ela e seus habitantes foram arremessados para debaixo da terra. *Omama* então teve que criar uma floresta nova, mais sólida que a primeira e tomou todas as providências para que ela não desabasse, plantando nas suas profundezas imensas placas de metal, com as quais também fixou os pés do céu. Só depois ele criou as montanhas, o sol, as nuvens, a chuva, as árvores, as plantas, as abelhas, os rios e os seus semelhantes.<sup>44</sup>

O mito da queda do céu é muito interessante, por sua beleza e também porque nos lembra narrativas ocidentais, como o próprio Gênesis, como o próprio Gênesis. Também podemos observar essa aproximação na referência que Kopenawa faz a um rio dos mortos “nas costas do céu”<sup>45</sup>, que nos traz à lembrança *Lete*, o rio do esquecimento, cantado na mitologia grega e na poesia. Particularmente relevante, no entanto, numa comparação desse mito com seus congêneres ocidentais, são as diferenças ontológicas neles inscritas, especialmente no que diz respeito à noção de humanidade e natureza.

É bastante difundida dentre os povos originários da Amazônia, tal como no mito *Yanomami*, a noção de que no início há uma humanidade originária “não completamente humana” que vai se diferenciando não só em outras espécies viventes (o que pareceria uma espécie de evolução reversa), mas também em tudo outro existente, desde os corpos celestes aos acidentes geológicos. Para esses povos, a humanidade é um fundo no qual se diferenciam todos os entes, humanos e não-humanos. A “humanidade histórica ou contemporânea” é tão somente a parte que não se trans-

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>44</sup> Kopenawa e Albert, *A Queda do Céu*, 81-83.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 82.

formou, “permanecendo essencialmente igual a si mesma.”<sup>46</sup> Essa compreensão da humanidade é antagonônica ao excepcionalismo humano próprio da cosmogonia ocidental, que vê os homens como animais dotados de uma qualidade suplementar, a razão, capaz de torná-los criaturas distintas de todas as outras. Essa visão naturalista ocidental vê a evolução como uma luta pela sobrevivência na qual é natural a destruição das espécies, como algo inevitável e correlato à própria evolução. O que significa que a destruição das outras espécies, daquilo que conhecemos como “natureza”, se torna um problema apenas e na medida em que o futuro – isto é, a existência humana – é ameaçada.

Assim, enquanto o Ocidente pressupõe a animalidade como a condição comum aos homens e animais, para o pensamento ameríndio o que há em comum entre eles é a humanidade. As formas da natureza (as diferentes roupas) são múltiplas, enquanto a cultura é uma só. Ou seja: há uma multiplicidade de espécies, de corpos, mas a cultura é uma só, sob o pano de fundo de uma humanidade vista como comum a índios, animais e todo mais vivente. Para a antropologia naturalista do ocidente é justamente o inverso: a natureza é única e as culturas que são diferentes.

Nessa visão multinaturalista, a perspectiva de um não exclui a dos outros entes: se as onças veem a si mesmas como humanas, os índios as veem como onças, ainda que saibam que elas são, em sua essência, humanas. O conceito de “perspectivismo ameríndio” não se refere apenas à perspectiva dos povos indígenas, mas também ao fato de que esses povos levam a sério a multiplicidade ontológica de perspectivas dos outros entes. Isso implica assumir que “os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo [...] de uma forma profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos”.<sup>47</sup> Os índios veem os humanos como humanos e os animais como animais, mas em condições especiais, como no sonho ou no transe, é possível aos xamãs ver a humanidade que se esconde sob a pele (a roupa) dos animais. Os xamãs são capazes de ver essa essência humana dos animais, pois são “andróginos do ponto de vista das espécies”, circulam entre os dois mundos e podem contar aos outros índios como é o lado de lá, o mundo dos animais e dos espíritos da floresta. Só os xamãs podem conhecer os espíritos que dançam, luminosos, na “floresta de cristal”<sup>48</sup>, assumindo um papel de interlocutores ativos no “diálogo transespecífico”.

Essa outra visão da humanidade tem consequências políticas, na medida em que o perspectivismo xamânico ameríndio é o “multinatura-

---

<sup>46</sup> Danowski e Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*, 92

<sup>47</sup> Viveiros de Castro, *A Inconstância da Alma Selvagem*, 350.

<sup>48</sup> Viveiros de Castro, *A Floresta de Cristal*, 320.

lismo como política cósmica”.<sup>49</sup> Trata-se de um cosmopolitismo totalmente distinto do que estamos habituados a falar. Enquanto o cosmopolitismo europeu é geralmente compreendido como “*the dialogue of foreigners as foreigners amongst each other*”, com a redução das diferenças ao mesmo num espaço homogêneo de mais ou menos tolerância, o cosmopolitismo ameríndio envolve a multiplicação do múltiplo e a produção de diferenciações e devires, explicam Assy e Rolo.<sup>50</sup> Para os ameríndios, há muito mais sociedade do que estamos habituados a pensar, pois eles incluem na sociedade o “ambiente”, visto por eles como “uma sociedade de sociedades, uma arena internacional, uma *cosmopoliteia*”.<sup>51</sup> Nessa arena cósmica todos os seres estão em relação, cabendo aos xamãs, no diálogo entre “transespecífico”, fazer o trabalho da diplomacia e impedir a queda do céu.

O mito da “queda do céu” ensina, portanto, sobre a necessidade de uma cosmopolítica em tempos de fim de mundo. Como se sabe, mitos não são algo apenas a ser colecionado na literatura e nos museus antropológicos. Eles, com seu regime próprio de verdade, cumprem uma função social e, portanto, se produzem e (re)entram na prática social. Para os povos indígenas da Amazônia brasileira, que resistem a um “fim de mundo” que já dura quinhentos anos, a função dos mitos é a de resistir à destruição. Por isso, em face dessa permanente ameaça do fim do mundo, há entre eles uma tarefa, também permanente, de sustentar o céu para que ele não caia. Assim como em outras narrativas, no mito *yanomami* há uma sobreposição de fins do mundo, com diversos episódios da queda do céu.<sup>52</sup> Daí a necessidade de se estabelecer um novo céu e de, com precaução máxima, cuidar para que este novo céu não venha, por sua vez, despencar. O trabalho de sustentar o céu é executado pelos xamãs e seus *xapiris*. Os xamãs, sempre que o céu começa a tremer e ameaça arrebentar, enviam seus *xapiris* para reforçá-lo. “O céu se move, é sempre instável. O centro ainda está firme, mas as beiradas já estão bastante gastas, ficaram frágeis. Ele se torce e balança, com estalos aterrorizantes. Os pés que o sustentam nos confins da terra tremem tanto que até os *xapiri* ficam apreensivos!”<sup>53</sup>

A consciência da queda do céu como uma ameaça permanente aproxima o pensamento xamânico da narrativa do Antropoceno, na medida em que a queda é vista como uma ameaça iminente em vista da qual são necessárias medidas de precaução. A diferença dos homens brancos, que experimentaram a modernidade como ruptura com o passado e proje-

<sup>49</sup> Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 49.

<sup>50</sup> Assy e Rolo, *Shaman cosmopolitanism*, 144.

<sup>51</sup> Danowski e Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*, 97-8.

<sup>52</sup> Como explicam Danowski e Viveiros de Castro, “a regra nas mitologias ameríndias são de apocalipses periódicos”. *Ibid.*, 107.

<sup>53</sup> Kopenawa e Albert, *A Queda do Céu*, 196.

ção no futuro e, apenas agora, viram no horizonte mais um apocalipse, os povos indígenas brasileiros estão habituados a sucessivos e sobrepostos fins de mundo, representados na sucessão de quedas do céu que sempre podem voltar a ocorrer. Nas últimas décadas, no entanto, os indígenas perceberam que o tempo é finito não apenas para eles, que há séculos estão ameaçados, mas que “hoje estamos todos na iminência de a Terra não suportar a nossa demanda” e que “a conclusão ou compreensão de que estamos vivendo uma era que pode ser identificada como Antropoceno deveria soar como um alarme nas nossas cabeças”.<sup>54</sup>

Em *Ideias para adiar o fim do mundo*, o filósofo indígena Ailton Krenak nos mostra que a resistência indígena não se dá na forma clássica dos protestos, ainda que cada vez mais esses povos estejam se organizando. A forma primordial da resistência indígena é sobretudo a da luta ontológica, é re-existência. Há, nesta atitude, uma recusa à submissão ao novo tempo do mundo e à lógica do capitalismo cinzento e opaco, que apaga as subjetividades no pastiche de um cosmopolitismo *fake*. Se a gente não faz outra coisa nos últimos tempos senão despençar, diz Krenak, “vamos aproveitar toda nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos. Se os povos indígenas resistem só pelo fato de ainda existirem, foi pelo fato de terem expandido sua subjetividade, não aceitando a ideia de que eram iguais.”<sup>55</sup> Se a queda é iminente e mesmo atual, por que não saltarmos em paraquedas coloridos? Essa é a cosmopolítica ameríndia, que nasce das palavras de *Omama*, as palavras que os xamãs escutam no tempo dos sonhos. “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos.”<sup>56</sup>

#### 4. Considerações finais

No início dos anos 2000, quando a globalização era ainda aclamada como uma grande novidade, o Subcomandante Marcos elaborou a noção de “globalização fragmentada”, ao dizer que “o mundo é um arquipélago, um quebra-cabeça cujas peças se convertem em outro quebra-cabeça, e a única coisa realmente globalizada é a proliferação do heterogêneo”.<sup>57</sup> No presente artigo, vimos como a diversidade do mundo não é apenas cultural, mas também ontológica. Vimos também que a ideia da iminência do fim do mundo, na forma do Antropoceno, é uma verdade pragmática que

<sup>54</sup> Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, 45.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 30-1.

<sup>56</sup> Kopenawa e Albert, *A Queda do Céu*, 390.

<sup>57</sup> Marcos, *Nuestro siguiente programa: ¡Oximoron!*

aproxima dois mundos: o dos cientistas do Ocidente e o dos ameríndios. Esse “encontro pragmático” não apaga as diferenças ontológicas entre esses dois mundos, como a própria noção de humanidade ou as formas de resistência à queda do céu: antes, é capaz de revelar quão profundas elas são e quanto pode ser desafiador um diálogo entre mundos tão diferentes. Mesmo tendo me limitado à uma incursão no perspectivismo ameríndio, busquei evidenciar que há uma multiplicidade ontológica na imaginação do fim do mundo que nos leva a construção, acompanhando a convocação zapatista, de “um mundo onde caibam muitos mundos”.<sup>58</sup>

Resta explorar, a título de precária conclusão, as possibilidades que o reconhecimento dessa diversidade abre para que encontros pragmáticos entre diferentes mundos possam resultar em novas práticas políticas. A intenção zapatista, próxima do perspectivismo ameríndio, pode ser observada como uma expressão daquilo que Isabelle Stengers chamou de cosmopolítica, conceito que, mais que reivindicar a legitimidade de outros mundos, “diz respeito sobretudo à capacidade de exercitar a diplomacia”, definida por Stengers como “a articulação de ‘interesses em comum que não são os mesmos’”.<sup>59</sup>

Essa ideia se distancia da forma na qual os ocidentais comumente abordam outros mundos: quase sempre a partir de sua própria cultura e noção de verdade, nomeando especialistas (etnólogos, orientistas, estudiosos da religião, psiquiatras) capazes de transformar as outras culturas “de incompreensíveis em compreensíveis”<sup>60</sup> e ajudá-los a praticarem um velho hábito, desenvolvido enquanto “leitores de romance e de críticas ideológicas”: aquele de “ver que outros não vêm aquilo que não vêm”. Desta forma os ocidentais se esquecem que aquilo que se aplica aos outros pode ser aplicado também a eles mesmos. Seria o caso, como observou Niklas Luhmann, de também “compreender que não se compreende aquilo que não se compreende” para, depois, “experimentar as semânticas que lhe vêm à cabeça”: de se “explorar possibilidades não de produção de mais segurança, mas de mais insegurança; não de vínculo, mas de liberdade e, portanto, de *imaginação*”.<sup>61</sup>

“É mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo” é o subtítulo, na edição brasileira, do livro de Mark Fisher *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Realismo capitalista é o nome que Fisher dá ao sentimento disseminado de que o capitalismo é o único sistema político e econômico viável, sendo impossível imaginar uma alternativa a ele.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Baschet, *A experiência zapatista*, 1.

<sup>59</sup> Costa, *Da verdade inconveniente à suficiente*, 41.

<sup>60</sup> Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, 57.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>62</sup> Fisher, *Realismo Capitalista*, 3.



Em que pese a disseminação desse sentimento, é preciso considerar que o capitalismo não é necessário e nem natural. Como já previra Marx, ele tem contradições e, por isso, de tempos em tempos entra em “crise”, tendendo mesmo à autodestruição. A permanência do capitalismo, num mundo em que, na sua versão “tardia”, o neoliberalismo, se expandiu de forma bárbara e ao mesmo tempo encontrou um fracasso retumbante (tendo acumulado muito mais miséria do que riqueza), é resultado de uma outra crise, que aqui chamarei de “crise da imaginação”. A crise de imaginação diz respeito ao aprisionamento da razão, mas também à ausência de sentido existencial, de perda de transcendência e de horizonte de futuro. O realismo capitalista é a expressão do eterno presente, do presentismo em que se confinou a sociedade global. Para Mark Fisher, “o capitalismo é o que sobra quando as crenças colapsam ao nível da elaboração ritual e simbólica, e tudo o que resta é o consumidor-espectador, cambaleando trôpego entre ruínas e relíquias”.<sup>63</sup> O capitalismo realista, prossegue Fisher, pretende se livrar das “ideologias do passado” tanto quanto “apresenta a si mesmo como um escudo que nos protege dos perigos resultantes de acreditar demais”.<sup>64</sup> Desta forma o capitalismo rompe com qualquer transcendência, com qualquer possibilidade de mediação entre passado, presente e futuro capaz de conferir sentido à existência humana. Não há nostalgia do “tempo perdido”, mas também não há esperança num futuro que ainda não chegou. E já que não há alternativas ao futuro-presente, memória, imaginação, sonho e utopia são produtos fora do mercado capitalista.

O fim de mundo, nesse contexto, tem sido anunciado como Antropoceno. A palavra, no parece, contém em si um antropocentrismo reverso: de seres capazes de conhecer e dominar a natureza pelo uso da razão, os humanos passam agora a ser vistos como senhores da destruição. Não só os cientistas, mas também filósofos e ambientalistas como Krenak e Kopenawa falam em Antropoceno. Para eles, que são importantes lideranças indígenas, invocar o Antropoceno permite atualizar suas narrativas tradicionais sobre o fim do mundo, tornando-as compreensíveis aos homens brancos. Eles, contudo, sabem muito bem que foi o capitalismo, e não só os homens que empunham motosserras, que foi a modernização que jogou a “gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos”, que foi em nome da modernização que “essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade.”<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, 14.

Também Luhmann escreveu que ainda que se pense em perspectivas apocalípticas, sempre “sob a sombra do sol escaldante da teologia”, todos sabemos que o futuro da sociedade é um problema que pode ser formulado apenas na sociedade e sobre o qual apenas na sociedade se pode decidir de um modo ou outro.<sup>66</sup> A imagem do futuro que o Antropoceno desenha toma a forma do risco implícito nas decisões, mas não considera o risco das decisões que daí podem derivar. O discurso ecológico é capaz de irritar a sociedade e seus sistemas sociais, que podem reagir (ou não) com a adoção de medidas “racionalmente adequadas” para ativar decisões que supostamente podem salvar o mundo do desastre ambiental: ativação de medidas políticas, criação de fundos econômicos, investimento tecnológico e até mesmo construção de naves aeroespaciais capazes de salvar os ricos do desastre do fim do mundo. Isso, contudo, não elimina o risco, e o risco com o qual novamente nos deparamos é aquele da razão permanecer cega em face do “mal que nasce do próprio cálculo racional e das melhores intenções, o *‘rational fool’*, ou, para dizer com Paul Valéry: a *‘méchanceté de celui qui a raison’*.”<sup>67</sup> Não se pode ignorar, por exemplo, que por detrás do discurso da urgência pode esconder-se a possibilidade de medidas autoritárias ou até mesmo de um estado de exceção global ou, ainda, que o soar da sirene do Antropoceno simplesmente mascare “o prodigioso florescimento do evangelho satânico do ‘desenvolvimento’ (agora verde, sustentável, ecológico)”<sup>68</sup>

Talvez o Antropoceno possa ser melhor compreendido como um processo em que a sociedade dá lugar a operações sistêmicas mediante as quais coloca em marcha um processo de destruição de si mesma.<sup>69</sup> Isso não exclui que o fim de mundo que chamamos Antropoceno seja produto de decisões que, se não são certamente de origem divina, poderiam ser outras se fossem levadas a sério as múltiplas possibilidades que a diversidade ontológica oferece para novas práticas políticas: como ponto de partida para a construção de uma nova razão do mundo, uma razão para além do capitalismo e que abarque (e abraçe) outras racionalidades, como a razão do sonho, da poesia e da imaginação. Para além do relativismo, do historicismo e de todos os discursos “*anything goes*”, que podem chamar a atenção e estilizarem-se como “gaia ciência”<sup>70</sup>, o encontro com a multiplicidade ontológica poderia resultar numa racionalidade construtivista e pluricontextual. O curioso é que, para isso, talvez seja necessário ouvir a voz que chega da floresta.

---

<sup>66</sup> Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, 81.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>68</sup> Danowski e Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*, 159.

<sup>69</sup> Aldo Mascareño utiliza o conceito, trazido de Niklas Luhmann, de auto-imunidade. Mascareño, *De la inmunidad a la autoinmunidad*, 99.

<sup>70</sup> Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, 42.

## Bibliografia

- Almeida, Mauro W.B. “Caipora e outros conflitos ontológicos.” *Revista de Antropologia da UFSCar*, jan-jun, 2013: 7-28. DOI:10.52426/rau.v5i1.85
- Almeida, Mauro W.B. “Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno.” *Ilha*, 2021: 10-29. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2021.e78405>
- Assy, Bethania, e Rafael Rolo. “Shaman cosmopolitanism: Amerindian resistance and perspectivism.” Em *Cosmopolitanism. From the Kantian Legacy to Contemporary Approaches*. Por Cristina Foroni Consani, Joel Klien e Soraya Nour Sckell, 130-153. Berlin: Duncker & Humblot GmbH, 2021. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-58460-4>
- Baschet, Jérôme. *A experiência zapatista. Rebeldia, resistência, autonomia*. São Paulo : n-1 Edições. 2021.
- Benjamin, Walter. “Sobre o Conceito de História.” Em *Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaios sobre a literatura e história da cultura . Obras escolhidas. Vol. 1*. Por Walter Benjamin. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- Bensaïd, Daniel. *Marx, manual de instruções*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- Costa, Alyne de Castro. “Da verdade inconveniente à suficiente: cosmopolíticas e antropoceno.” *Cognitio-estudos. Revista Eletrônica de Filosofia*, jan-jun, 2021: 37-49. DOI: <https://doi.org/10.23925/1809-8428.2021v18i1p37-49>
- Costa, Alyne de Castro. *Guerra e paz no Antropoceno: uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour*. Dissertação (mestrado) , Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departa, 2014.
- Cover, Robert M. “Bringing the Messiah Through the Law: A Case Study.” Em *Religion, Morality, and the Law*. Por J. Roland Pennock e John W. Chapman. New York: New York University Press, 1988.
- Danowski, Débora, e Eduardo Viveiros de Castro. *Há mundo por vir? Ensaios sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Instituto Socioambiental, 2017.
- De Giorgi, Raffaele. *Direito, Tempo, Memória*. São Paulo: Quartier Latin. 2006.
- De Giorgi, Raffaele. *Risiko als Bindung der Zukunft in komplexen Systemen*. Lecce. 2015.
- De Giorgi, Raffaele. “Othering. La costruzione giuridico-politica di un futuro che non può cominciare.” Em *Direito, Democracia, Futuro e risco*. Por Raffaele De Giorgi, Jorge Lasmar, Lucas Gontijo e Mariana Bicalho: 15-34. Belo Horizonte: D’Placido. 2022.
- De Martino, Ernesto. *La fine del mondo. Contributo all’analisi dell’apocalissi culturali*. Torino: Einaudi, 2019.
- Descola, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.

- Eagleton, Terry. *A ideia de cultura*. São Paulo: Unesp, 2011.
- Fisher, Mark. *Realismo Capitalista*. São Paulo: Autonomia Literaria, 2020.
- Giddens, Anthony. *Runaway world. How globalisation is reshaping our lives*. Surrey: Bookmarque Ltd, 2002.
- Hartog, François. *Regimes de Historicidade. Presentismo e Experiências do Tempo*. Belo Horizonte/São Paulo: Autêntica, 2014.
- Harvey, David. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.
- Horkheimer, Max. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro, 2002.
- Kant, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Calouste Gulbenkin, 2005.
- Kantorowicz, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- Kopenawa, Davi, e Bruce Albert. *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras. 2010.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro Pasado. Para una semântica de los tempos históricos*. Barcelona, Buenos Aires e México: Ediciones Paidós, 1993.
- Koselleck, Reinhart. *Estratos do Tempo. Estudos sobre História*. Rio de Janeiro: Contraponto/ Editora PUCRio, 2014.
- Krenak, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- Luhmann, Niklas. *Osservazioni sul moderno*. Roma: Armando Editore, 1995.
- Maniglier, Patrice. “How Many Earths? The Geological Turn in Anthropology.” *The Otherwise*, 2020: 61-75.
- Marcos, Subcomandante Insurgente. 2000. *Nuestro siguiente programa: ¡Oximoron!* abril. Acesso em 22 de abril de 2022. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2000/04/01/oximoron-la-derecha-intelectual-y-el-fascismo-liberal/>.
- Marx, Karl. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- Marx, Karl, e Friedrich Engels. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Editorial Boitempo, 1998.
- Mascareño, Aldo. “De la inmunidad a la autoinmunidad: la disolución del orden social.” *Astrolabio / nueva epoca*, 98-118: 2020. DOI: <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n25.29340>
- McCarthy, Cormac. *A estrada*. Rio de Janeiro: Objectiva, 2010.
- McEwan, Ian. *Blues do Fim dos Tempos*. Belo Horizonte/Veneza: Âyiné, 2019.
- Mészáros, István. *O século XXI. Socialismo ou barbárie?* São Paulo: Boitempo, 2003.
- Milton, John. *Paraíso Perdido*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- Neuenschwander, Juliana. “Diversidade Cultural e Justiça de Transição.” *Quaderni Fiorentini v.44*, 2015: 1137-1166.

- Neuenschwander, Juliana. "Globalización, presentismo y corrosión de la soberanía popular en Brasil." Em *Cuba-Brasil . diálogos sobre democracia, soberanía popular e direitos sociais*. Por Lucas de Alvarenga Gontijo et alli. Belo Horizonte: D'Placido, 2021.
- Neuenschwander, Juliana, e Marcus Giraldes. "Democracia sem povo e o novo populismo de direita no Brasil." Em *Direito, democracia, futuro e risco*, por Raffaele De Giorgi, Jorge Lasmar, Lucas Gontijo e Mariana Bicalho: 153-179. Belo Horizonte: D'Placido, 2022.
- Ovídio. *Les Métamorphoses*. Paris: Georges Lafaye/ Les Belles Lettres, 1980.
- Platão. "Des Lois." Em *Oevres Complètes*, por Platão. Paris: Flammarion, 2011.
- Stengers, Isabelle. "The challenge of ontological politics." Em *A world of many worlds*. Por Marisol de la Cadena & Mario Blaser: 83-111. Durhan and London: Duke University Press, 2018. <https://doi.org/10.1515/9781478004318-005>
- Virilio, Paul. *Cibermundo: a Política do Pior*. Lisboa: Teorema, 2000.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- Viveiros de Castro, Eduardo. "A Floresta de Cristal." *Cadernos do Capó, São Paulo* 320, 2006. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p319-338>
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Il tema: Antropocene e post-antropocene

## Entre la parálisis y la acción: un punto de partida para pensar en la urgencia de continuar viviendo

### Between Paralysis and Action: A Starting Point for Thinking about the Urgency of Continuing to Live

LUCIANA ALVAREZ

*Universidad Nacional de Cuyo/Universidad de Zaragoza; CONICET*  
lalvarezbauza@gmail.com

**Abstract.** One of the possibilities of critical thinking involves dealing with the problems we face and not only diagnosing and revealing them. However, this ability to devise creative and responsible solutions to urgent matters involves a singular starting point. If we wish to create space for questions where multiple, diverse and contingent compositions arise, at many levels – from sensitive, artistic and biological to political, legal and institutional – we need to set the outlines which enable such capacity. It seems necessary to dismantle, let go and become detached from what still persists within us as metaphysical and transcendental inheritance. It is necessary to bring back some tools into play – some of them probably already known – into both the fields of intellectual thought and practices, in order to make room for the advent of the possible. In our article we will be addressing the issue regarding the term anthropocene, enabling a more complex analysis by examining it from various notions (life, nature, humanity, rationality, politics, prudence, contingency).

**Keywords:** antropocene, anthropos, norms of life, contingency, humility.

**Resumen.** Una de las posibilidades del pensamiento crítico supone no sólo diagnosticar y revelar, sino hacerse cargo de los problemas que enfrentamos. Pero, esta capacidad de componer respuestas creativas y responsables ante aquello que nos urge involucra un punto de partida singular. Si deseamos abrir espacios de pregun-

tas, en los cuales puedan germinar composiciones múltiples, variadas y contingentes, tanto a nivel sensible, artístico, biológico como político, jurídico e institucional, necesitamos situar(nos) los contornos que hacen a sus condiciones de posibilidad. Luce necesario desasirse, desapegarse, desarmarse de lo que todavía insiste en nosotros como herencia metafísica y trascendental, es necesario volver a poner en juego algunas herramientas, probablemente conocidas, en el campo del pensamiento como de las prácticas, para hacer lugar al devenir de lo posible. En nuestro artículo nos ocuparemos de hacer problema en torno de lo que el término “antropoceno” nombra, tensando los hilos desde las nociones de vida, naturaleza, humanidad, racionalidad, política, prudencia, contingencia.

**Palabras claves:** antropoceno, anthropos, normas de vida, contingencia, humildad.

## 1. El problema de las denominaciones, el problema del anthropos

Algo problemático resuena en el término mismo de *antropoceno*, y todavía más en el término *post-antropoceno*, aun cuando ambos se sostienen en alguna idea de temporalidad, buscando designar un momento y su posible final o sustitución; ambos hacen centro en la figura del viviente humano, el *anthropos*.

El modo, o los modos, en que ponemos palabra y nombre a aquello que nos acontece, forma parte –en alguna medida– del proceso por el cual hacemos mundo para nosotrxs. Y ello, no solo por ese hacerse del mundo en nosotrxs, sino por aquello que se instaure en nuestra percepción y acción. Rancière lo señala de modo exquisito en *El espectador emancipado*<sup>1</sup> cuando propone oponer al régimen de la representación el régimen de la eficacia estética. Sugiere que de acuerdo con el primero, el régimen de la representación, entre autores y lectores o espectadores (en su caso, trabaja sobre la situación de autores de una obra de arte, pero podemos probar su eficacia en el campo de las conceptualizaciones) se produce una continuidad temporal y corporal que hace que unxs se sientan directamente interpeladx por otrxs. Pero, frente a este régimen lineal, moderno y representacional, es posible oponer –de algún modo– el régimen de la eficacia estética o simplemente de la política, régimen de legibilidad en el que esa continuidad es interrumpida. De esa manera, aquello que la obra (literaria, teatral, cinematográfica, plástica, musical o cualquiera que sea su soporte y modo de expresión) emite no toca directamente a sus destinatarixs sino que, por el contrario, el régimen de la eficacia estética –o simplemente de la política– desestabiliza esa continuidad, ese sobreenten-

<sup>1</sup> Rancière, *El espectador emancipado*, 58-67.

dido entre autores y espectadores, para alojar en estxs últimxs una potencia autoral, que podría finalmente permitirnos pensar en la posibilidad de una acción en el lugar que ocupaba la mera pasividad receptiva. De esta manera, podemos pensar cómo las palabras que usamos para dar cuenta del mundo permiten hacer del mundo una u otra realidad, permiten instaurar lecturas capaces de promover sensaciones, sentimientos o acciones, aun cuando esas sensaciones y acciones no sean susceptibles de ser calculadas por anticipado. Como sea que nombremos lo que nos acontece, opera instaurando (en alguna medida) eso que la realidad va siendo, al igual que posibles prácticas que tiendan a su transformación o conservación de acuerdo al caso. Toda una politización, que concierne a la re-configuración de quienes hablan y la obediencia de aquellos a quienes sólo les cabe oír, se juega en el problema mismo del nombrar.

Pensar con Rancière nos conduce casi siempre a ese modo paradójico de la política o la politización, un modo de sustracción de la forma lineal, causal y corriente de comprender los asuntos de la política y, por qué no, del poder. Pero sobre todo, vectoriza en una dirección menos familiar las problemáticas que rozan los asuntos éticos y jurídicos. Nos permite pensar esos asuntos ensayando un desapego, o para decirlo más rancieramente: ensayando un arrancamiento, del *corset* político moderno con el que habitualmente son pensadas, tantas veces demasiado cerca de la negociación así como lejos del conflicto. Como señala Donna Haraway<sup>2</sup>, no todas las historias son buenas para contar y hacer buenas historias, o al menos para que las historias terminen mejor. Necesitamos buenos puntos de partida para llegar a algún lugar que valga la pena; para convertir el círculo, que nos lleva de un punto nuevamente al mismo punto, en una espiral o línea ondulante multiconectada. En esto pensamos cuando decimos que nuestra capacidad de componer respuestas creativas y responsables, ante aquello que nos urge, involucra un punto de partida singular. Hacer germinar composiciones múltiples, variadas y contingentes, tanto a nivel sensible, artístico, biológico como político, jurídico e institucional, requiere situar(nos) los contornos que hacen a sus condiciones de posibilidad. Parece necesario desasirse, desapegarse, desarmarse de lo que todavía insiste en nosotrxs como herencia metafísica y trascendental, es necesario volver a poner en juego algunas herramientas, probablemente conocidas, en el campo del pensamiento como de las prácticas, para hacer lugar al devenir de lo posible.

Comenzamos con Rancière para probar hacia dónde puede llevarnos la dinámica de ese pensamiento puesto en relación con otros materiales, pero sobre todo con otros pensamientos. Así llegamos, o volvemos, a

---

<sup>2</sup> Haraway, *Seguir con el problema*.



la pregunta por el término *Antropoceno* y especialmente su referencia al *anthropos*, el viviente humano.

Desde que a comienzos de los años 2000<sup>3</sup> fuera propuesto como denominación para indicar el tiempo geológico en que nos encontramos, marcado por la capacidad de los seres humanos para modificar de manera irreversible el planeta, el uso del término *Antropoceno* ha sido blanco de diversas problematizaciones. Maristella Svampa<sup>4</sup> ofrece un marco en el que hacer legibles las diversas narrativas que acompañan la creciente expansión y legitimidad del término *Antropoceno*, que apunta a la relevancia de la actividad humana en el planeta, en sus múltiples direcciones, tanto críticas como legitimadoras o celebratorias, señalando la tensión respecto de otra denominación: *Capitaloceno*, y la densidad de sentidos que cada uno de ellos alberga. Si, por un lado, la palabra *Antropoceno* parece centrarse excesivamente en lo humano, y de manera más genérica y abstracta en la humanidad, en una tendencia globalizante que otorga escasa relevancia a singularidades locales, a desigualdades regionales, nacionales, de clase, de raza y/o género; la palabra *Capitaloceno* aparece algo más elocuente respecto de la historicidad y especificidad del tipo de relaciones sociales y ambientales<sup>5</sup>, propias de un modo de producción determinado como el capitalismo pero, igualmente, parece aparejar ciertos problemas al reconducir todo diagnóstico sobre la crisis socioecológica hacia el tipo de crítica marxista. El tipo de sensibilidades que es necesario movilizar para enfrentar de algún modo los problemas vinculados al desarrollo capitalista en su fase actual, parecen requerir de nombres menos ligados a historias situadas, en las que la denuncia a los efectos destructivos del modo de producción capitalista se identifican demasiado rápido con procesos políticos totalitarios.<sup>6</sup>

En otra dirección, algunxs autores promueven la denominación de *Tecnoceno*<sup>7</sup> a fin de dar cuenta de un momento específico de la racionalidad capitalista vinculada al desarrollo tecnológico, situando el inicio de

---

<sup>3</sup> Si bien tomamos como punto de partida la denominación conjunta de Crutzen y Stoermer, no desconocemos que la preocupación por los efectos de la actividad humana en el planeta posee una historia bastante más larga que, algunxs autorxs (Crutzen, "Antropocene", 13; Trischler, "El Antropoceno", 42) sitúan incluso en el siglo XVIII, a medida que el proceso de industrialización fue exponiendo sus efectos materiales.

<sup>4</sup> Svampa, "Antropoceno como diagnóstico y paradigma," 34-9.

<sup>5</sup> En rigor, queremos referirnos aquí al tipo de relaciones que mantenemos con todas las dimensiones de la vida en el planeta Tierra que hacen posible a su vez la vida humana.

<sup>6</sup> Mientras escribo este artículo, en el mes de abril de 2022, tiene lugar la invasión de Ucrania por parte de Rusia que, entre una multiplicidad de cuestiones, ha permitido visualizar los modos en que continúa funcionando la identificación de cualquier crítica hacia el capitalismo e imperialismo occidental con la amenaza totalitaria.

<sup>7</sup> Seguimos en este punto el trabajo de Flavia Costa, quien a su vez refiere su uso por parte de Peter Sloterdijk.

ese periodo en torno del año 1945, con el despegue de la Era Atómica en algunos casos, así como del auge del consumo masivo de combustibles fósiles con su correlativo agotamiento de recursos energéticos disponibles en el planeta y altísimas ratios de emisión de carbono. Esta denominación, que se comprende como una especificación dentro de las consideraciones que habilita el término *capitaloceno*, atiende a las huellas que los seres humanos dejamos en el mundo como consecuencia de la “puesta en marcha de tecnologías de alta complejidad y altísimo riesgo”<sup>8</sup>, con potencialidad de exponer no sólo a las poblaciones humanas y no humanas actuales, sino a las futuras, atendiendo la potencialidad efectiva de afectación material del planeta.

En cualquier caso, a través de estas denominaciones se busca nombrar, por un lado, una fase temporal geológica propiamente dicha, en el sentido de un nuevo tiempo en la existencia material del planeta Tierra que, a diferencia del Holoceno –correlativo al periodo de relativa estabilidad climática y atmosférica posterior a las glaciaciones en que la multiplicidad biológica pudo desplegarse junto con la vida humana– designa un periodo en que tales posibilidades se encuentran gravemente comprometidas, en virtud de actividades humanas. Por otro lado, se designa la especificidad de esta fase geológica en función de aquello que de manera significativa opera produciendo las transformaciones planetarias propias de esta fase como lo son: el cambio climático, la pérdida masiva de biodiversidad, cambios atmosféricos irreversibles, destacando en cada caso la simple acción humana, un modo de producción singular, o el desarrollo de tecnologías de alto riesgo y complejidad.

En esta ocasión no nos interesa sumar una nueva denominación alternativa a la breve lista que el pensamiento crítico ya tiene esbozada. En su lugar nos moviliza hacer problema en torno de lo que el propio término *Antropoceno* nombra, tensando los hilos desde las nociones de vida, naturaleza, humanidad, racionalidad, política, prudencia, contingencia. Buscamos, a través de este ejercicio crítico, situar los contornos de prácticas de resistencia deseables y posibles que no nos conduzcan, una vez más, a los abismos de la conciencia, la razón, o la voluntad soberana y autónoma, que parecen estar profundamente imbricadas en las consecuencias ecológicas que advertimos como letales.

## 2. Más allá del viviente humano

Uno de los ejes más polémicos de la actual crisis socioecológica vinculada al cambio climático y el nivel de presión ambiental que implican las

---

<sup>8</sup> Costa, *Tecnoceno*, 9.

actividades humanas, está relacionado con la tensión naturaleza/cultura, pero sobre todo con la pregunta por aquello que es específicamente humano y que, por lo mismo, tiende a sortear determinaciones naturales o biológicas. Pues, si bien como seres humanos nos reconocemos como vivientes, advertimos igualmente que algo en nosotros desborda lo estrictamente biológico. Toda una cantera de pensadores contemporáneos dan cuenta de algunas aristas de este problema acudiendo al término *biopolítica*, al menos a todo aquello que el problema biopolítico hace pensable. Lejos de planteos que podríamos denominar naturalistas<sup>9</sup>, para los cuales la vida constituye la base del orden político, así como de aquellos que conciben la vida (o la naturaleza) como objeto de control, regulación y transformación por parte del orden político y la actividad humana, la grilla de inteligibilidad biopolítica<sup>10</sup> produce un desplazamiento insistiendo en la inestabilidad de cada uno de estos polos: vida y política. Si hay algo que ella introduce es esta inestabilidad y fragilidad de los bordes entre vida -biológica y corporal- y política. La vida, lejos de ser el fundamento estable y transhistórico, constituye a la vez un producto artificial y transformable por procesos sociales y relaciones de poder. Del mismo modo, la política deja de ser un ámbito externo y ajeno a una naturaleza dada que debe regular. Por el contrario, se ve profundamente transformada en sus fines y objetivos a partir de tomar en cuenta que involucra a seres humanos que son al mismo tiempo sujetos de voluntad y razón, y seres vivientes. De esta manera, la “vida” no constituye el fundamento ni el objeto de la política, sino su borde: un borde que debe ser a la vez respetado y sobrepasado, en tanto la vida supone tanto una dimensión dada, a la vez que abierta a su devenir.

El término *Antropoceno* ha buscado designar las mutaciones a nivel geológico correlativas a –o derivadas de– la actividad humana en el planeta. Pero, cuando señalamos la actividad humana como centro o eje del problema de la crisis socio-ecológica actual, tendemos a buscar posibles soluciones a través de tecnologías socio-políticas que son correlativas a una concepción específica de lo humano. Algo, o mucho, de esto resuena el planteo de Haraway<sup>11</sup> cuando persiste en su incomodidad ante una denominación que parece reducir la experiencia de este mundo en ruinas, a la experiencia que hace del mundo, el ser humano como ser excepcional. La excepcionalidad supone que tanto el problema como sus posibles solu-

---

<sup>9</sup> En relación a ello queremos llamar la atención respecto del sesgo del naturalismo en el campo de la filosofía práctica, y especialmente en el campo del derecho, para los que la vida, especialmente el viviente humano, pertenecen al ámbito de la naturaleza trascendente e inmutable, que es preciso no traspasar, y por lo mismo ajena a la historia y la política.

<sup>10</sup> Foucault, *Historia de la sexualidad I*; Foucault, *Defender la sociedad*; Foucault, *Seguridad, territorio, población*; Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*.

<sup>11</sup> Haraway, *Seguir con el problema*, 60.

ciones se centran en el viviente humano, desconociendo hasta qué punto la vida engloba una multiplicidad inconmensurable de formas posibles, de las cuales la vida humana constituye una –entre miles de millones– y se encuentra asimismo en permanente transformación o, como sugiere Emanuele Coccia<sup>12</sup>, en continua metamorfosis.

Comprender la imbricación profunda de lo humano con lo no humano, sea viviente o no viviente, lejos de minimizar o neutralizar la responsabilidad del *anthropos*, acudiendo a narrativas que inscriben la actual crisis socio-ecológica en el devenir inevitable del mundo, permite recuperar lo no humano como constitutivo a nosotrxs mismxs y, por lo mismo, imprescindible para la continuidad de nuestra vida en el planeta.

Necesitamos comprendernos imbricadxs en la naturaleza y los procesos biológicos para responder creativamente. Pero esto sólo es posible desde la dimensión de viviente que nos constituye, de lo contrario continuaremos respondiendo como venimos haciéndolo desde hace al menos doscientos años: desde la superioridad y excepcionalidad humana que nos ha permitido el desarrollo indiscriminado de actividades que han terminado por exponernos a nuestro propio límite como especie. En lugar de pensarnos como seres pensantes y capaces de cultura, frente a una naturaleza-objeto sometida a los designios de nuestra voluntad y razón; podríamos reconocer hasta qué punto nuestro cuerpo puede comprenderse como una porción limitada e infinita de la historia del planeta, de su suelo, su aire, su materia<sup>13</sup>, que se ha ido metamorfoseando continuamente en virtud de los procesos de las diversas especies que existen, así como de aquellas que van dándose su propia forma. Formamos parte de la vida que no existe más allá de sus infinitas determinaciones. Desde hace ya varios años Bruno Latour no ha dejado de recordarnos que no pertenecemos a la naturaleza, en el sentido de que ella no constituye un dominio que nos es extraño, del mismo modo que podemos decir que no tenemos un cuerpo, o al menos que el cuerpo no nos pertenece sino que somos seres corporales, o somos un cuerpo. De modo que la naturaleza no es, sino en su implicación con la cultura y en virtud de ello sugiere:

No intenten definir sólo la naturaleza, pues tendrán que definir también el término “cultura” (lo humano es aquello que escapa a la naturaleza: un poco, mucho, apasionadamente); no intenten definir tan sólo “cultura”, pues de inmediato necesitarán definir también el término “naturaleza” (lo humano es aquello que no puede escapar “totalmente” a los condicionamientos de la naturaleza). Lo que significa que no nos hallamos ante dominios, sino ante un solo y mismo concepto dividido en dos partes que se encuentran ligadas,

<sup>12</sup> Coccia, *Metamorfosis*.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 24.

si puede decirse así, por un fuerte elástico. En la tradición occidental no se puede hablar jamás de una sin hablar de la otra: no hay otra naturaleza que esta definición de la cultura y no hay otra cultura que esta definición de la naturaleza.<sup>14</sup>

En este sentido, algunas afirmaciones de Coccia permiten movilizar esa vertiente del discurso naturalista sobre la crisis socio-ecológica al insistir en la artificialidad, o cuando menos en el carácter “no dado” de la naturaleza. Desde su particular punto de vista, las relaciones con el mundo nunca son simplemente físicas o naturales, sino necesariamente políticas. “Estar en el mundo significa, para cada especie, vivir en el espacio concebido y construido por otros. Vivir significa ocupar, invadir un espacio ajeno y negociar un espacio compartido.”<sup>15</sup> En una línea que podemos hacer resonar con los desarrollos de Canguilhem<sup>16</sup> relativos a la normatividad vital, Coccia nos recuerda que “lo que insistimos en llamar medio ambiente natural no es natural.”<sup>17</sup>

De igual manera, Canguilhem entiende que la experiencia de la vida se encuentra transida por la normatividad, pero no en el sentido de que sea necesario seguir determinadas pautas de conducta para mantenerse con vida; ni mucho menos que sea necesario seguir pautas de conducta de acuerdo a un modelo natural cuya adecuación sea deseable por sí misma. En su lugar, las normas operan en relación a la vida a través de la búsqueda de todo viviente humano por mantenerse vivo y acrecentar su potencia, y en ese sentido puede decirse que la vida es normativa: introduce cambios en la regulación de su comportamiento para perseverar en la vida.<sup>18</sup> En ese andar errante que es lo propio de la vida, la normatividad biológica establece relaciones funcionales con su medio —interno o externo— que le permiten a un individuo, singular, vivir. De modo que: entre lo normal y lo patológico no media una diferencia meramente cuantitativa —que por exceso o defecto la terapéutica médica tenderá a restablecer— sino que sólo puede reconocerse una situación de enfermedad cuando un individuo encuentra afectada su normatividad biológica. Esto es, cuando pierde capacidad para crear nuevas normas en condiciones ambientales diversas. La enfermedad —o lo patológico— carece de sentido más allá de la experiencia singular del individuo, en tanto la enfermedad no puede objetivarse más que como la experiencia de un individuo enfermo

---

<sup>14</sup> Latour, *Cara a cara con el planeta*, 29.

<sup>15</sup> Coccia, *Metamorfosis*, 157.

<sup>16</sup> Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*.

<sup>17</sup> Coccia, *Metamorfosis*, 159.

<sup>18</sup> Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, 61-2.

la frontera entre lo normal y lo patológico es precisa si se considera sucesivamente a un solo individuo, lo normal en condiciones dadas puede convertirse en patológico si estas condiciones cambian y el individuo se mantiene igual. Pero esta delimitación entre lo normal y lo patológico, como veremos, no puede determinarse para una totalidad de individuos.<sup>19</sup>

Si consideramos que lo propio de la vida es darse normas para reconfigurar su estabilidad fisiológica, es la normatividad, y no la normalidad, lo que caracteriza lo vital. En lugar de remitir la composición singular de un individuo a una regla deseada, ley de la naturaleza, y valorar su falta de adecuación como patológica, Canguilhem nos insta a reconocer en ella una simple norma de vida, como tal, equivalente y no jerarquizada en relación a otras composiciones igualmente singulares.

Como es propio de cualquier posición material, comprender la artificialidad de nuestro mundo como espacio vital no quiere decir que cada individuo forja su mundo propio, sino que como seres biológicos participamos junto con otros seres (cuya individualidad comienza a volverse problemática), humanos y no humanos, en su conformación. De manera que

El espacio en el cual vivimos es el producto de alguien distinto a nosotros. [...] Como el mundo es el mismo para todos y para todas las especies, cada actividad de concepción es también una actividad que difumina las fronteras, agita el mundo de las demás especies.<sup>20</sup>

Esta singular comprensión de lo vital, desprendida de toda teleología, nos anima a encontrarnos con el mundo como un espacio vital que siempre está por hacerse, pero el modo que podamos –junto a otras especies– hacernos un mundo vivible requiere de comprender hasta qué punto el mundo es un mundo compartido, un mundo en común.

Comunalidad, bajo estas coordenadas, no supone únicamente que vivimos junto a otras especies de seres en un mismo espacio, sino el hecho de que ser un viviente humano supone que somos algo más que humanos, en el sentido que somos seres multiespecie. No hay ni habrá posibilidad vital para lo humano si no hay mundo como posibilidad vital para la multiplicidad de especies que somos. En cierta manera, la crisis epidemiológica global vinculada al Covid-19, expresó con agudeza todas las contradicciones, así como los fantasmas, que subyacen a nuestra pre-concepción de lo humano. El virus quedó inscripto en nuestra legibilidad del fenómeno como un otro, absolutamente separado de nosotrxs, que circulaba amenazante nuestros espacios privados, que lograba inmiscuirse allí

---

<sup>19</sup> Torrano, "De la norma biológica a la norma política," 126.

<sup>20</sup> Coccia, *Metamorfosis*, 159.

donde habíamos vedado su paso. La frontera entre lo público y lo privado, lo abierto y lo cerrado, lo propio y lo ajeno, lo humano y lo no humano, se reconfiguró a la par que la crisis epidemiológica mostraba sus aristas más mortíferas. Acercarnos a la posibilidad de nuestra propia muerte nos llevó decididamente a replegarnos en nuestra supuesta excepcionalidad. Con esto no buscamos cuestionar, cuando menos en términos globales, las decisiones gubernamentales tendientes a preservar la escalada de contagios, con sus diversas y exponenciales consecuencias sociales y económicas, sino simplemente llamar la atención sobre el hecho de que nuestra respuesta corrió decidida por el perfil biopolítico –o mejor aún tanatopolítico– que anuda identidad, soberanía y guerra.<sup>21</sup> Frente a la muerte sentida en toda la entereza de su amenaza hubo demasiado poco espacio para pensar –y menos aun experimentar– modos de vivir-morir capaces de ser significados colectivamente. Más bien nos vimos constreñidxs a alguna de las diversas formas del *Sálvese quien pueda!*

De manera similar, en el contexto de crisis socio-ecológica actual, la centralidad del viviente humano resignifica todo acontecer en el mundo como parte de un proceso regido por la causalidad y la voluntad humanas sobre ese mundo que constituye objeto, o simple soporte, de su actividad. En cierta medida, recurrir al señalamiento de la actividad humana como agente distorsivo hace del mundo un absolutamente otro, mundo natural acabado y regido por sus propias reglas, respecto del cual nos cabe tomar distancia en un repliegue que suponga sustraernos de su devenir; tanto como tomar distancia salvándose quienes puedan mediante la adaptación y la exclusión, en una mera prórroga de la muerte.

Sin desconocer la enorme responsabilidad que como especie nos cabe, es igualmente cierto que el mundo se encuentra en constante transformación sin que resulte posible para los seres humanos construir o reconstruir condiciones de pleno equilibrio. En rigor, el mundo no nos pertenece, sino que simplemente estamos en el mundo, somos-con el mundo. La constante metamorfosis de lo viviente requiere mantener condiciones mínimas de transformación que hagan posible ese mismo proceso a través cual cual llegamos a ser nosotrxs mismxs por medio de la migración, el contagio, la incubación y modificación de otrxs<sup>22</sup>, sin el cual la vida misma no es posible. Esta dimensión es la que aparece en juego cuando advertimos el ritmo vertiginoso en el que se están produciendo una serie de cambios en nuestro planeta. Es en este punto en que urge reconocer, como sugie-

<sup>21</sup> Para un desarrollo más profundo de la implicaciones entre todas estas dimensiones es recomendable leer una vez más los desarrollos sobre el nudo biopolítico desplegado por Foucault en *Historia de la sexualidad I; Defender la sociedad; Seguridad, territorio, población; Nacimiento de la biopolítica*.

<sup>22</sup> Coccia, *Metamorfosis*, 48.

re Haraway, que vivimos en un mundo dañado, que vivimos entre ruinas, puesto que –como señalaba Canguilhem– estamos perdiendo nuestra potencial normatividad vital que supondría darnos normas que nos permitan mantenernos en la metamorfosis continua de la vida. Podemos entregarnos pasivamente a nuestra propia extinción o hacer algo para evitarla pero, para ello “Debe componerse un mundo común vivible pedacito a pedacito, o no se compondrá nada.”<sup>23</sup>

### 3. Una vez más: la ruina anticipada de la ciudad ordenada

Así, volvemos al comienzo de nuestro planteo: nos interesan las palabras que nos ayudan a hacer legible el mundo porque a través de ellas creamos y recreamos sensaciones y acciones capaces de mantenernos en la metamorfosis continua de la vida, que implica –como sabemos– múltiples modos de vivir-morir. En esta dirección Haraway propone pensar nuestro tiempo en el mundo acudiendo a una historia que hilvana la tentacularidad de la araña *pimoi cthulhu* (habitante de los bosques de California) con la de los seres *chthónicos*, ese enjambre de bichos cuyo *compost* compartimos los seres humanos en el pasado, el presente y –posiblemente– el futuro. *Chthuluceno* es para Haraway el nombre de un mundo “hecho a partir de historias y prácticas multiespecies en curso de devenir-con, en tiempos que permanecen en riesgo, tiempos precarios en los que el mundo no está terminado y el cielo no ha caído todavía”.<sup>24</sup> Más allá del nombre, nos interesa hacer estallar aquello que resiste e impugna. *Chthuluceno* dice de los protagonistas de una historia que es la historia de un futuro posible para los seres humanos y no humanos en el planeta Tierra. La historia del *anthropos*, en su lugar, narra la historia de un mundo en ruinas, un mundo en riesgo a consecuencia de la excepcionalidad y la arrogancia de los seres humanos. Pero sobre todo nos interesa porque la historia del *anthropos* se alinea con prácticas y tecnologías sociales e institucionales que no sólo no nos permiten salir del problema en el que nos encontramos sino que, en buena medida, han facilitado el haber llegado hasta aquí. El humanismo, como pensamiento pero también como tecnología, descansa “sobre una concepción de ‘ser humano’ visto como ente excepcional que desde siempre estuvo llamado a trascender la naturaleza y a liberarse, negándolas, de las determinaciones que ésta le impone”.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Haraway, *Seguir con el problema*, 74.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>25</sup> Muñoz-Gonzalez, “Humanidades en tiempos del Antropoceno,” 435.



No hay naturaleza dada, no hay humanidad acabada, ni ciudad ordenada. Vivimos en un mundo por hacerse. Y repetimos: debemos componer un mundo común pedacito a pedacito, o no se compondrá nada.

En un texto reciente<sup>26</sup> advertíamos la imposibilidad de elaborar respuestas verdaderas, globales, definitivas o unilaterales para enfrentar los problemas que nos asedian. Lo hacíamos llamadxs por la pregunta sobre el saber científico y las prácticas –tanto institucionales (es decir jurídico-políticas) como no institucionales– que suelen derivarse de determinados postulados de saber. Y en esta oportunidad volvemos a encontrarnos con el mismo atolladero: no sabemos cómo hacer un mundo común vivible. Sólo sabemos que debemos hacerlo pedacito a pedacito; y que debemos hacerlo-con.

No hay norma, ley, ni racionalidad que nos indique qué debemos hacer. No hay ciudad ordenada.<sup>27</sup> Y no la hay porque los modelos institucionales con que contamos: más de cincuenta acuerdos internacionales (sea que se trate de tratados, acuerdos, convenciones, protocolos, declaraciones u otros) que tienen por objeto regular las más diversas actividades humanas a fin de preservar, conservar y/o proteger el medio ambiente se han hecho pedazos en nuestras narices, o peor aun: frente a los misiles y el crecimiento exponencial de las últimas semanas en presupuestos soberanos destinados a seguridad. No cabe duda que esos modelos se corresponden, y se explican con y por la racionalidad tecnocientífica. Responden a la pregunta ¿Qué debo hacer?, como expresión de una normatividad que ha tenido históricamente por objeto trascender la naturaleza y cancelar la política. Pero esta no es la única respuesta posible.

Nos resta la humildad, en el profundo y maloliente<sup>28</sup> sentido del término, de reconfigurar las normas de una vida común, en el sentido en que las concibe Canguilhem, que nos permitan, en cada espacio y tiempo singular, continuar viviendo. Normas producidas en cada situación estratégica, como respuesta siempre precaria y contingente. Normas *creativas* en el

<sup>26</sup> Alvarez y Jacky Rosell, “Verdad, ciencia y derecho.”

<sup>27</sup> Nos referimos al modo particular en que Rancière concibe la política como correlato de un régimen de lo sensible. La filosofía política, en general, intentaría dar propuestas de solución del conflicto político de la desigualdad mediante la instauración de procedimientos de ejercicio del poder, de distribución de ese poder, que constituyen intentos –finalmente infortunados– de denegar lo antagónico de la política. Pero lo político no puede domesticarse so pena de constituirse en mero orden policial, pues lo político surge a nivel de lo imposible, lo impensable. El litigio por las partes y sus partes no puede preconstituirse, obedece a esa tensión contingente entre la desigualdad y la igualdad. Rancière, *El desacuerdo*.

<sup>28</sup> Recuérdese que en la etimología del término humilde se encuentra humus, a su vez relativo a la tierra, que está en la tierra o vive en ella, de donde se deriva el sentido de bajeza de origen o pobreza. En rigor, refiere a la capa superficial de la tierra formado por ciertos productos de origen orgánico que viabilizan la descomposición de los animales y los vegetales muertos. Siguiendo este derrotero, Haraway, llega a hablar de humusidades en lugar de humanidades. *Seguir con el problema*, 62.

sentido de no encontrarse preestablecidas, sino en vías de establecerse en cuanto respuesta; normas *responsables* en el sentido de dirigirse a problemas y contrariedades situadas, a situaciones estratégicas, no universales ni necesariamente universalizables.

Nuestra reflexión se propone como una problematización en relación a las condiciones de posibilidad, a los puntos de partida, para hacer vivible un tiempo futuro. Desprovistxs como estamos del faro iluminador de la razón, el camino a seguir se dibuja como el entrelazado experimental de miríadas de resplandores, la articulación no planificada de pedacitos de mundos vivibles. Recuperando el sentido denso que Foucault le otorga a la concepción microfísica del poder con la pretensión de escapar al relato del poder de soberanía, y el discurso jurídico que le es correlativo, es preciso no olvidar que

Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder.<sup>29</sup>

Quizás, tal como lo percibe Latour, hay diversas maneras de volverse locx con la ecología.<sup>30</sup> Podemos experimentar con la idea misma de locura o sin razón. Sabemos que *locura* no es más que el nombre dado a una situación estratégica en una determinada sociedad (con sus configuraciones de tiempo y lugar), un modo preciso de apuntar el índice al borde constitutivo de la racionalidad. Recreando esos bordes, persistiendo en los problemas que convocan, haciendo que algunas locuras (que definitivamente son mejores que otras) pasen a incorporar el catálogo de nuestras razones, es que podremos ir componiendo unos pedazos con otros. No creemos que debamos ni podamos descubrir una trayectoria o un camino por el que salir de nuestro atoladero, más bien experimentando, poniendo a prueba, aliando, desuniendo y enmarañando prácticas y pensamientos, es que pueda dibujarse un futuro posible.

## Bibliografía

Alvarez, Luciana y Jacky Rosell, Emiliano. “Verdad, ciencia y Derecho. Un ejercicio de humildad.” En Bohoslavsky, J. P. (ed.), *Ciencias y pande-*

<sup>29</sup> Foucault, *Historia de la sexualidad I*, 118.

<sup>30</sup> Latour, *Cara a cara con el planeta*, 27.

- mia. Una epistemología para los derechos humanos*: 154-169. La Plata: EDULP. Editorial de la Universidad Nacional de la Plata, 2022.
- Briones, Claudia; Lanata, José Luis y Monjeau, Adrián. "El futuro del Antropoceno," *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 24, núm. 84, 2019: 21-32. <https://doi.org/10.5281/zenodo.2653159>
- Canguilhem, Georges. *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1971.
- Coccia, Emanuele. *Metamorfosis*. Buenos Aires: Cactus, 2021.
- Costa, Flavia. *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Buenos Aires: Taurus, 2021.
- Crutzen, Paul. "The 'Antropocene.'" En Ehlers E., Krafft T. (eds.) *Earth System Science in the Anthropocene*: 13-8. Springer, Berlin, Heidelberg, 2006.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1977.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el College de France: 1975-1976*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2000.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978- 1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Haraway, Donna. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni, 2019.
- Latour, Bruno. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. Libro digital, EPUB, 2017.
- Muñoz-Gonzalez, Diana María. "Las humanidades en tiempos del Antropoceno: en el umbral entre humanismo y posthumanismo," *Tópicos. Revista de Filosofía*, 61, 2021: 423-48. <https://doi.org/10.21555/top.v0i61.1183>
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- Rancière, Jacques. *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- Svampa, Maristella. "El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur," *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(84), 2019: 33-54. <https://doi.org/10.5281/zenodo.2653161>
- Torrano, María Andrea. "Canguilhem y Foucault. De la norma biológica a la norma política," *Revista Estudios de Epistemología*, 10, 6, 2013.
- Trischler, Helmut. "El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?," *Desacatos* 54, mayo-agosto, 2017: 40-57.

Il tema: Antropocene e post-antropocene

# Anthropocène et action politique : l'émergence d'un nouveau temps baroque

## Anthropocene and Political Action: The Emergence of a New Baroque Era

ANDRÉ-NOËL ROTH DEUBEL

*Universidad Nacional de Colombia*

anrothd@unal.edu.co

ORCID: 0000-0001-8056-2035

**Abstract.** The Anthropocene, as a geological and biological fact, is a baroque moment insofar as it is the meeting with an uncertain outcome between two irreconcilable truths. The truth hitherto considered as such, classic, is put in doubt by another truth, without this one being able to impose itself. The awareness of this confrontation, irreconcilable for the moment, favors in the human species a spectacular and rhetorical political action, that is to say baroque.

**Keywords:** Western civilization, capitalism, culture, mentality, transition, rationality.

**Résumé.** L'anthropocène, comme fait géologique et biologique, est un moment baroque dans la mesure où il s'agit de la rencontre à l'issue incertaine entre deux vérités irréconcilables. La vérité jusqu'alors considérée comme telle, classique, est mise en doute par une autre vérité, sans que celle-ci puisse s'imposer. La prise de conscience de cet affrontement, irréconcilable pour l'instant, favorise chez l'espèce humaine une action politique spectaculaire et rhétorique, c'est-à-dire baroque.

**Mots-clés:** civilisation occidentale, capitalisme, culture, mentalité, transition, rationalité.

## 1. Introduction

Si bien le qualificatif de temps baroque est souvent utilisé pour cerner une période historique troublée de la fin du Moyen Âge (env. 1600-1750) qui déboucha sur la Modernité, pour certains il est plutôt le produit caractéristique d'une époque en transition ou de moments historiques opposés aux périodes dites classiques. Il serait ainsi une constante historique plutôt qu'un moment particulier dans une marche linéaire de l'histoire<sup>1</sup>. C'est de cette dernière idée que nous nous inspirons ici pour offrir une grille de lecture de notre époque. Nous partons de l'idée que l'ère anthropocénique que nous traversons signifie un pas de plus caractéristique et important de l'entrée dans une époque baroque ou néobaroque.

Ainsi, nous nous attacherons, premièrement, à montrer les émergences contemporaines de la perception d'un monde en transition en proie au doute existentiel, exacerbé par l'anthropocène, et qui est précisément le terreau idéal pour la progression de ce que nous nommerons un ethos ou un habitus baroque. Après un travail de précision conceptuel réalisé en s'appuyant sur quelques historiens de l'art et de la culture, nous signalerons, en second lieu, les résonances actuelles de l'esprit baroque dans les comportements et l'esprit des individus et des institutions publiques actuels. En conclusion, nous ouvrons quelques pistes prospectives.

## 2. Émergences

La reconnaissance depuis la fin du XX<sup>ème</sup> siècle que le déploiement des activités de l'« homo sapiens » l'a fait entrer dans une nouvelle ère géologique et biologique, l'anthropocène, constitue un fait historique et culturel majeur. Le début suggéré de cette nouvelle ère, par certains géologues, se situerait vers 1610, moment de l'homogénéisation de onze biotes distincts (échange colombien) provoqué par la collision des peuples de l'Ancien et du Nouveau Monde, et qui coïncide avec le creux le plus prononcé de dioxyde de carbone (CO<sub>2</sub>) atmosphérique<sup>2</sup>. C'est en effet à partir de cette date que la part de CO<sub>2</sub> dans l'atmosphère n'a fait qu'augmenter, avec une forte accélération à partir des années 1950, lequel est un des principaux responsables de l'augmentation de la température moyenne terrestre et du changement climatique<sup>3</sup>. C'est seulement au cours du siècle passé que ce fait géologique a été reconnu. Ce faisant, la conscience de la

<sup>1</sup> D'Ors, *Lo barroco*.

<sup>2</sup> Lewis et Maslin, "Defining the Anthropocene."

<sup>3</sup> *Ibid.*

finitude du monde s'est accrue remettant en question le mode de développement initié par la civilisation occidentale, lequel s'est répandu pratiquement à l'ensemble de la planète en s'appuyant sur une exploitation sans limites des ressources naturelles.

Bien qu'il n'existe pas un accord unanime sur cette date initiale du fait de la divergence de critères proposés, ce début coïncide aussi, et ce n'est pas un hasard, avec l'avènement d'une transformation particulière que certains « homo sapiens » vivant sur le continent européen établirent avec leur environnement et leur territoire (relation être humain-nature), prémisses de la nouvelle civilisation créatrice d'un moderne système-monde<sup>4</sup> capitaliste qui se déploiera durant les quatre siècles postérieurs et jusqu'à nos jours.

En effet, le XVII<sup>e</sup> siècle est tout autant l'amorce d'une transformation géologique et biologique anthropocénique, établie à partir des critères de la quantité des émissions de CO<sub>2</sub> et de l'homogénéisation biotique, que l'émergence d'une civilisation occidentale moderne propulsée par la révolution copernicienne du XVI<sup>e</sup> siècle renforcée par la méthode et le rationalisme cartésiens au siècle suivant. Et c'est bien l'émergence de cette nouvelle civilisation, par la relation d'extériorité, voire d'indépendance, et de supériorité de l'être humain qu'elle établit avec la nature qui est à la source de l'augmentation continue des émissions de CO<sub>2</sub>. René Descartes (1596-1650) déroula ainsi sans ambiguïté le programme du nouveau paradigme d'une civilisation anthropocentrée basée sur la raison humaine ainsi que sur l'usage instrumental ou utilitariste de la rationalité pour prendre le contrôle sur le monde environnant :

[...] connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, [...] nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.<sup>5</sup>

Cependant, le moment de l'émergence de cette nouvelle ère civilisationnelle, biologique et géologique, est aussi une phase particulière pour l'histoire et la culture humaines, où le vieux monde théocentré n'est pas encore mort, et le nouveau anthropocentré ne s'est pas encore imposé. De ce fait, les débuts discrets de l'ère anthropocénique, en concomitance avec l'émergence de la rationalité humaine comme prétendant s'imposer en tant qu'unique principe de connaissance et de vérité, coïncident avec l'entrée dans un moment historique qui est qualifié par les historiens de l'art

<sup>4</sup> Wallerstein, *The Modern World-System I*.

<sup>5</sup> Descartes, *Discours de la methode*.

comme étant dominé par le baroque. Cependant, comme le montrent de nombreux travaux, l'expression artistique ne peut être considérée comme étant isolée du reste des expressions et des comportements sociaux. Ainsi l'on peut parler de l'émergence au sens large d'une culture et d'une mentalité baroques qui s'étendirent grosso modo entre la fin de XVIème et le milieu du XVIIIème siècle<sup>6</sup>.

Cette culture se développa précisément au moment de l'interrègne ambivalent où l'Europe occidentale oscille, doute, tergiverse entre l'ancienne conviction d'une véridicité du monde issue de la magie et du surnaturel, le divin, et la nouvelle conviction d'une véridicité du monde rationnelle, calculable ou humaniste. Qui croire ? S'ouvre ainsi une période de tension entre deux *épistèmè*. C'est un moment où les esprits sont soumis à des injonctions contradictoires, et où doivent s'expérimenter et s'inventer, en rapport au paradigme naissant, entre autres, de nouvelles formes institutionnelles fondées sur la raison, celles de l'état moderne, pour assurer une gouvernance de villes en expansion et des Etats-nations nouvellement reconnus par les Traités de Westphalie de 1648. Ces nouvelles institutions prendront leurs formes casi définitives vers la fin du XVIIIème et début du XIXème siècle avec le triomphe de la modernité portée par l'Illustration sur ce qui deviendra, dès lors, l'Ancien régime.

Avant cela, tout au long du XVIIème siècle, l'incertitude et le doute existentiel s'installèrent chez les habitants de la vieille Europe en proie à de nombreux bouleversements dus aux transformations sociales et économiques de l'époque. À celles-ci s'ajoutèrent également des changements politiques y culturels résultants des guerres de religion consécutives au schisme entre catholiques et réformateurs protestants luthériens et calvinistes. Ratifié par la nouvelle doctrine catholique du Concile de Trente (1545-1563), ce divorce mit un terme au rêve de l'unité des chrétiens sous l'autorité du pape romain et signifia en même temps le début d'une offensive catholique tous azimuts contre le puritanisme de la Réforme protestante. Ces tensions se traduisirent par des rivalités importantes entre, d'une part, l'immense Empire espagnol, qui s'étendait du sud de l'Europe à l'Amérique latine et aux Philippines, en tant qu'espace catholique fidèle au nouveau dogme contre-réformiste établi par le Concile de Trente et, d'autre part, l'Europe du centre-ouest et du nord et ses expansions coloniales nord-américaines plus enclines au réformisme protestant et illustré, durant les XVIIème et XVIIIème siècles.

Ce mouvement contre-réformiste emmené notamment par la Compagnie de Jésus et l'Inquisition, conduisit à une véritable guerre froide

---

<sup>6</sup> Maravall, *La cultura del barroco*.

avec de longs épisodes de guerre « chaude » au cœur de la chrétienté, entre catholiques et réformés, et qui se doubla d'une rivalité politique, économique et commerciale. Ce contexte troublé sera le creuset de la civilisation moderne, avec l'apparition et le développement d'une nouvelle éthique économique portée par les protestants qui s'avérera propice au déploiement sans freins de l'esprit capitaliste<sup>7</sup>.

Le déploiement de cette nouvelle civilisation moderne mise en œuvre par une logique économique capitaliste rationnelle légitimée par l'éthique protestante pourra s'appuyer sur le nouveau paradigme moderne d'une exploitation de la nature. Cette civilisation émergente s'adonnera avec une vigueur toute romantique à la tâche de domestiquer et vaincre la nature pour tenter de s'en émanciper<sup>8</sup>. Son expansion se fera sans relâche jusqu'à aujourd'hui touchant pratiquement l'ensemble du globe terrestre. S'enclencha ainsi un processus de colonisation du monde de la vie quotidienne qui, par son nouveau rapport à la nature qu'il promet, provoquera, par l'exploitation sans limites de celle-ci, l'augmentation continue des émissions de CO<sub>2</sub> dans l'atmosphère.

Cette dynamique civilisationnelle d'une nature mise à profit par le capitalisme a conduit, à partir de postures critiques au terme d'anthropocène proposé par Crutzen et Stoermer<sup>9</sup>, à le remplacer plutôt par le terme de capitalocène pour qualifier cette nouvelle ère<sup>10</sup>. Ceci afin d'en souligner son caractère spécifique au développement d'un type particulier de civilisation, celle propre à l'Europe occidentale, notamment à partir de ce XVII<sup>e</sup> siècle.

Ces transformations culturelles et sociétales des XVI et XVII<sup>e</sup> siècles aboutiront à la formation et consolidation chez les individus européens d'un ensemble de comportements sociaux qui mit ceux-ci dans une position de supériorité non seulement en relation à son environnement naturel, mais aussi par rapport aux autres civilisations humaines, instituant une hiérarchie par rapport aux races et, à l'intérieur de sa propre civilisation, par rapport au genre féminin en général. Ces nouveaux comportements dits rationnels, utilitaristes, hiérarchiques, souvent racialisés et patriarcaux, se constitueront en un nouvel ethos historique, l'ethos de la modernité occidentale.

---

<sup>7</sup> Weber, *Éthique protestante*.

<sup>8</sup> Ainsi que nous le rappelle la phrase de Simon Bolívar prononcée en 1812 et inscrite sur un bâtiment officiel de Caracas: « Si la naturaleza se opond, lucharemos contra ella y haremos que nos obedezca ».

<sup>9</sup> Crutzen et Stoermer, "The Anthropocene."

<sup>10</sup> Malm et Hornborg, "The Geology of Mankind?"; voir aussi, Haraway, "Anthropocene;" Moore, *Anthropocene or Capitalocene?*; Ulloa, "Dinámicas ambientales;" Vega, *El capitaloceno*.



### 3. L'éthos de la modernité capitaliste et son déploiement planétaire

Le concept d'éthos a une longue histoire en sciences sociales. Weber l'utilisa précisément pour rendre compte du transfert de l'éthique protestante à l'esprit capitaliste<sup>11</sup>. Il considéra ainsi que l'entreprise capitaliste avait besoin d'un type particulier d'individu. Weber trouva dans les convictions religieuses du protestantisme la source d'une mentalité économique singulière qui ordonnait à l'individu le devoir éthique d'augmenter son capital économique, en tant que signal divin de la salvation de son âme. Ainsi, ce trait de comportement économique promu par le puritanisme protestant « soutenait l'éthos de l'entreprise bourgeoise rationnelle et de l'organisation rationnelle du travail »<sup>12</sup> dans sa quête d'efficacité<sup>13</sup>. Le concept d'éthos établit le lien entre une éthique religieuse et un comportement pratique dérivé permettant de « déceler la rationalité sociale et éthiquement encadrée des comportements »<sup>14</sup>.

Pour sa part, Pierre Bourdieu, reprenant le terme, lui donnera le sens de « système de valeurs implicites que les gens ont intériorisées depuis l'enfance et à partir duquel ils engendrent des réponses à des problèmes extrêmement différents »<sup>15</sup>. Terme qu'il abandonnera ensuite pour préférer celui plus englobant d'*habitus*<sup>16</sup>. Pour Bourdieu, l'*habitus* « forme les conduites ordinaires des individus, rendant celles-ci automatiques et impersonnelles »<sup>17</sup>. Il est un ensemble de dispositions qui sont, d'une part, imposées par l'ordre social et, d'autre part, qui sont reproduites, de manière consciente et inconsciente, par chacun des individus. Ainsi, tant l'éthos que l'*habitus* établissent un pont entre l'individu et la société.

L'éthos de Weber comme l'*habitus* de Bourdieu se trouvent au cœur du processus de socialisation des individus à partir de leur milieu social particulier d'appartenance. Ce milieu structuré et structurant « historiquement sédimenté » favorise, « par l'expérience et l'apprentissage, l'intériorisation de normes, de valeurs, de principes éthiques qui permettent d'adopter un rapport particulier au monde, notamment en attribuant une valence à celui-ci sur le registre du 'bien', du 'juste', du 'normal' »<sup>18</sup>. Ils

<sup>11</sup> Weber, *Éthique protestante*.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 143.

<sup>13</sup> Alexander, *The Mantra of Efficiency*.

<sup>14</sup> Fusulier, "Le concept d'éthos."

<sup>15</sup> Bourdieu, *Questions de sociologie*, 228.

<sup>16</sup> Bourdieu, *Questions de sociologie*. L'*habitus* se compose de l'éthos (coutume, conduite), de l'*éidos* (théorie des formes) et de l'*hexis* (disposition).

<sup>17</sup> "La notion d'*habitus*."

<sup>18</sup> Fusulier, "Le concept d'éthos."

caractérisent l'ensemble des comportements pratiques légitimes acquis par l'individu dans son milieu social particulier.

Or, la modernité et le fait capitaliste ont, selon Echeverría s'appuyant sur Marx, plongé l'individu dans une nouvelle contradiction permanente constitutive de la vie sociale moderne<sup>19</sup>. Il s'agit de la contradiction entre, d'une part, la jouissance qualitative des biens (la valeur d'usage des produits du travail) et le devoir ou l'injonction éthique de l'accumulation quantitative du capital. Et précisément, l'ethos de la modernité construira des ensembles de comportements qui permettront de rendre supportable la contradiction de la nouvelle condition humaine exigée par le capitalisme. Il s'agissait ainsi, surtout durant la première phase de la modernité, de développer des stratégies culturelles et comportementales qui permettraient de supporter cette tension provoquée par la rivalité contradictoire entre *épistèmè* biblique ou divine et *épistèmè* de la raison humaine durant cet interrègne qui s'écoula entre l'irruption progressive de la modernité jusqu'à son triomphe au XVIIIème siècle.

Cependant, l'entrée dans cette vie moderne ne se fit pas de manière homogène et simultanée pour tous les groupes sociaux. Du fait de la diversité des circonstances concrètes, brièvement signalées ci-avant, tant à l'intérieur des nations qu'entre elles, dans lesquelles ce nouvel ethos civilisationnel dû et pu se déployer, celui-ci se déclinera en plusieurs versions différentes<sup>20</sup>. Ainsi, selon Echeverría, ce processus civilisationnel donna naissance à quatre ethes modernes. Chacun de ceux-ci déployant une stratégie différente pour permettre à l'individu de supporter la contradiction de la vie moderne dominée par le fait capitaliste.

Echeverría considère ainsi l'émergence de trois ethes qui acceptent la nouvelle donne capitaliste : les ethes réaliste, romantique et classique. Et un quatrième qui, bien que reconnaissant l'existence inéluctable du capitalisme, considère cependant à ce dernier comme inacceptable : l'ethos baroque. Il s'agit ainsi d'autant de manières différentes d'assurer l'harmonie indispensable à l'existence quotidienne, afin de supporter « vivre l'invivable »<sup>21</sup>. Le premier ethos, le réaliste, produit un comportement qui consiste à s'identifier pleinement avec la conviction de la nécessité naturelle de l'accumulation du capital et du développement des forces productives. Cette manière d'être dans le monde ne conçoit pas la possibilité d'une alternative à l'existant. Dans cette attitude, la contradiction se résout pleinement dans le sens d'une naturalisation du capitalisme. La stratégie romantique, quant à elle, adopte une attitude différente, voire

<sup>19</sup> Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 37-8.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 38-9.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 38.

opposée à l'antérieure. La naturalisation du capitalisme se réalise ici par le biais d'une valorisation de celui-ci comme étant une aventure individuelle et collective permanente où les forces du bien finiront par faire muter les forces malignes du capitalisme et ainsi faire entrer l'humanité dans une ère d'abondance et de jouissance. La troisième voie, celle de l'éthos classique, consiste en une reconnaissance de l'existence du capitalisme comme étant un fait inéluctable, sans appel, et fait adopter une attitude compréhensive et constructive, mais distancée, devant le tragique de la marche des événements.

La quatrième et dernière manière d'aborder la contradiction du capitalisme dans la vie quotidienne est l'attitude baroque. Avec celle-ci, l'individu se distancie également du fait capitaliste, mais, au contraire de l'attitude classique, il ne l'accepte pas. Avec l'éthos baroque, il s'agit d'affirmer « la forme naturelle du monde de la vie qui part, de manière paradoxale, de l'expérience de cette forme vaincue et enterrée par l'action dévastatrice du capital »<sup>22</sup>. Au travers de sa conduite, l'individu de mentalité baroque prétend rétablir « les formes naturelles de la vie de manière informelle ou furtive » dans un contexte dominé par le capitalisme victorieux<sup>23</sup>. De ce fait, et contrairement aux autres éthos modernes, l'éthos baroque n'efface ou ne nie pas la contradiction du monde de la vie quotidienne dans la modernité capitaliste. Si bien reconnaît-il que celle-ci est inévitable, il résiste à l'accepter. Le comportement baroque cherchera il alors à recréer et à défier par l'imaginaire le monde vaincu de la jouissance et du qualitatif dans une autre dimension<sup>24</sup>. Il s'agit, en somme, d'une logique qui combine tant des attitudes de résistance que de soumission face à l'avancée inexorable dans le monde de la vie quotidienne de la logique de l'accumulation capitaliste et du quantitatif. L'être baroque refuse cette dernière logique tout en devant constater l'inexorable mise du monde en formule mathématique.

Pendant, de façon similaire aux types idéaux wébériens de la domination légitime (et aussi aux différentes compositions des capitaux individuels chez Bourdieu), il ne faut pas espérer rencontrer ces différentes variantes de l'éthos moderne à l'état pur dans les situations concrètes. En fait, l'éthos s'exprime sous une forme composée où peut prédominer dans la conduite des comportements individuels et collectifs tantôt l'un ou l'autre en fonction des situations historiques concrètes relatives au déploiement du capitalisme. De manière générale, l'on peut considérer que l'éthos réaliste de la modernité s'est développé initialement, et de manière prédo-

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 39.

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

<sup>24</sup> *Ibid.*

minante, dans les sociétés du centre-ouest et du nord de l'Europe. Tandis que l'éthos baroque se trouvera plutôt en position prééminente dans les sociétés du sud de l'Europe qui entrèrent en résistance contre la domination de l'éthos réaliste porté par les hérétiques protestants et les rationalistes. Cette nouvelle frontière recouvrira ainsi, grosso modo, les lignes de fractures entre le monde catholique latin, avec la notable exception de la France cartésienne, et le monde réformé. La monarchie espagnole s'efforcera de construire, pour rivaliser avec les avancées politiques et économiques des nations protestantes et industrielles, un système d'économie-monde alternatif de modernisation catholique qui, cependant, échouera<sup>25</sup>.

Il s'agissait pour l'Église catholique contre-réformiste, emmenée par les jésuites, de construire une société moderne et catholique à la fois, qui maintiendrait ou restaurerait la centralité de l'Église catholique en tant que lieu de socialisation et en tant qu'entité politique. Précisément, la culture baroque servit de moyen de propagande et d'éducation pour convaincre de cette nouvelle articulation entre foi et raison, cette dernière étant reconnue mais restant subordonnée à la première. Cet ethos baroque articulant les deux éléments, s'exprimera de manière particulièrement nette dans le domaine artistique comme outil de propagande et de formation des esprits de l'Église catholique dans sa lutte « contre le venin luthérien »<sup>26</sup>. Il s'étendra spécialement en Amérique latine où le catholicisme romain devait également affronter les cultures autochtones vaincues mais non disparues<sup>27</sup>. Dans cette situation particulière, cet ethos s'en trouvera renouvelé. En effet, constituées à partir de la culture hispanique et des décombres des cultures indigènes et africaines perçues à la fois comme autant de menaces et de contradictions à la civilisation moderne européenne, les sociétés américaines seront un terreau fertile pour cet ethos baroque où il restera prédominant, selon Echeverría, encore jusqu'aujourd'hui<sup>28</sup>. D'abord importé d'Espagne au XVII<sup>e</sup> siècle, puis confronté aux réalités locales pluriculturelles et métisses, il s'adaptera et se renouvèlera constamment, il s'américaniserà. Selon le poète cubain Lezama Lima, « el Señor Barroco » réinterprété par les latinoaméricains serait même l'identité fondatrice du premier humain authentiquement américain<sup>29</sup>. Il serait même l'expression identitaire d'une « contre-conquête »<sup>30</sup>; et pour Echeverría, l'éthos baroque est celui qui marqua le plus profondément et

<sup>25</sup> Gruzinski, *las cuatro partes del mundo*.

<sup>26</sup> Brading, *Orbe indiano*, 275.

<sup>27</sup> Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*. Voir aussi Espinosa, *El inca barroco*.

<sup>28</sup> Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 47-8.

<sup>29</sup> Lezama, *La expresión americana*.

<sup>30</sup> *Ibid.*

jusqu'à nos jours l'identité et le comportement social des latinoaméricains<sup>31</sup> malgré l'échec de la couronne espagnole.

Cette situation particulière est aussi à mettre en rapport avec les processus de construction d'identités singulières nées dans les caraïbes françaises et désignées par l'écrivain martiniquais Edouard Glissant avec le terme de créolisation<sup>32</sup>. De manière similaire au caractère baroque latinoaméricain, la créolisation consiste en la création d'identités culturelles originales qui sont issues de la rencontre entre diverses cultures, phénomène qui aujourd'hui serait, selon Glissant, en expansion dans les diverses parties du monde<sup>33</sup>.

Pendant, la diffusion de l'éthos réaliste, celui de la rationalité capitaliste, par le biais des différentes avancées technologiques, militaires et économiques qu'il permit, facilita la colonisation du reste du monde par les européens. Cette civilisation occidentale, européenne initialement, puis euro-nord-américaine, s'est ainsi établie comme le modèle culturel hégémonique qui s'imposera comme le référent de la modernité et fera s'estomper partout ou presque la possibilité d'une alternative à cette culture réaliste. La position dominante de cette dernière consacra la rationalité et le calcul comme pièces centrales d'une science objective source de vérité absolue qui doit s'imposer naturellement dans le reste du monde<sup>34</sup>.

Ce faisant, cette grammaire de comportements sociaux réalistes, par son triomphe à la fin du XVIIIème siècle, mit un terme à la contradiction caractéristique de cette phase baroque historique, et s'installa ainsi comme une culture classique. Elle reléga ainsi les autres ensembles de comportements à des ethes correspondant à des sociétés barbares et arriérées, fondées sur des croyances mythiques. Retard qui pourra être comblé uniquement grâce au « progrès » et au « développement » basé sur l'adoption de la culture moderne réaliste au détriment de toute autre. La civilisation occidentale, avec le triomphe de la Raison moderne dans sa version réaliste à l'aube du XIXème siècle, auto-assuma ainsi l'idée qu'elle se trouvait investie, par souci d'humanisme, de la mission proprement théiste et romantique de porter la nouvelle vérité, les idées de l'Illustration et du rationalisme scientifique, aux quatre coins du monde.

<sup>31</sup> Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 57: "La modernización de la América latina en la época 'barroca' parece haber sido tan profunda que las otras que vinieron después – la del colonialismo ilustrado en el siglo XVIII, la de la nacionalización republicana en el siglo XIX y la de capitalización dependiente en este siglo (...), no han sido capaces de alterar sustancialmente lo que ella fundó en su tiempo".

<sup>32</sup> Glissant, *Le discours antillais*, voir aussi, Glissant, *Poétique de la relation* et, Glissant *Traité du Tout-Monde*.

<sup>33</sup> Le Monde, "Créolisation du monde."

<sup>34</sup> Santos, *una epistemología del sur*, voir aussi, Dumoulin et al., "How STS could think," 280-305.

L'apogée de cette domination civilisationnelle euro-étatsunienne (et soviétique pendant le court XX<sup>ème</sup> siècle) mondiale est précisément située vers 1950, date de l'accélération des émissions de CO<sub>2</sub><sup>35</sup>, quand l'instrumentalisation de la rationalité technique commença à déployer, à travers la rivalité est-ouest, une course effrénée au « progrès » obtenu par l'extraction d'énergie d'origine fossile. Celui-ci sera soutenu et partagé tout autant par les idéologies libérales que socialistes et leurs respectives politiques d'aide au développement. Il s'établit ainsi un déploiement compétitif de systèmes politiques basés sur un capitalisme privé ou d'État planétaire qui exploiteront et prétendront disposer de la maîtrise d'une nature perçue comme étant un objet statique, inanimé et illimité, permettant une marche infinie vers le progrès et le développement en s'émancipant de la nature elle-même.

Ainsi, la transformation de l'ère géologique, le passage à l'anthropocène, est à mettre en relation avec l'extension planétaire d'une perspective culturelle spécifique génératrice de comportements particuliers : l'utilitarisme et le capitalisme. Toutes les sociétés n'ont ainsi pas la même responsabilité dans la production de CO<sub>2</sub>. De façon cumulée, les sociétés industrielles du « nord » sont de loin les premières responsables de l'augmentation de la température terrestre y du changement climatique<sup>36</sup>.

#### 4. Le retour du baroque : une culture des transitions

La prise de conscience de l'anthropocène dans la deuxième moitié du XX<sup>ème</sup> siècle coïncide avec celle de l'émergence du postmodernisme. Ce dernier se caractérise tant par l'évanouissement de la croyance romantique aux grands récits politiques modernes que par l'irruption d'un doute épistémique concernant le discours scientifique dominant<sup>37</sup>. Cette conscience postmoderne de la fin des grands récits cultivant les mythes de l'émancipation de l'individu rationnel et du sens du progrès historique, propre à l'ethos réaliste, n'a fait que s'accroître depuis lors. L'irruption croissante de questionnements et de critiques issus des périphéries ou des Suds envers la culture occidentale dominante, notamment face aux échecs du progrès et de la prise de conscience des dommages environnementaux irréremédiables provoqués par la poursuite effrénée de celui-ci et des limites terrestres à la croissance, a amplifié le doute quant à la valence établie par l'ethos moderne réaliste sur le registre du « bien », du « juste »

<sup>35</sup> Lewis et Maslin, "Defining the Anthropocene."

<sup>36</sup> Moore, *Anthropocene or Capitalocene?*, voir aussi, Svampa, "El Antropoceno," 33-54.

<sup>37</sup> Lyotard, *La condition postmoderne*.

et du « normal »<sup>38</sup>. Ceci nous permet de percevoir le retour à une situation contradictoire avec l'émergence d'une nouvelle *épistémè* opposée à celle de la modernité dominante, et donc de l'entrée dans une nouvelle phase de transition civilisationnelle, c'est-à-dire d'un retour à des temps baroques.

Mais qu'est-ce que le baroque ? Selon la conception proposée par l'historien de l'art Eugenio d'Ors<sup>39</sup>, il n'est pas un moment unique de l'histoire humaine situé aux XVII et XVIIIème siècle. Au contraire de l'idée d'une succession chronologique de l'histoire humaine, il considère le baroque, tout comme le classique, comme étant des constantes humaines. L'histoire de l'humanité alternerait ainsi entre moments classiques et moments baroques. Chacune de ces périodes historiques seraient marquées par des caractéristiques qui peuvent « renaître et traduire une même inspiration dans des formes nouvelles, sans nécessité de se copier à soi-même servilement »<sup>40</sup>. Ainsi, et à la suite d'autres, nous pouvons considérer la possibilité que nous sommes entrés dans une nouvelle ère où progresse le baroque ou le néobaroque. Terme défini par Calabrese comme étant la recherche de formes qui ont perdu leur intégrité, leur globalité et leur systématisation ordonnée au profit de l'instabilité, de la poly-dimensionnalité et de la mutabilité<sup>41</sup>. L'auteur cite notamment en exemple les théories scientifiques comme celles des catastrophes, des fractales, des structures dissipatrices, du chaos et de la complexité.

Ainsi, et à partir d'Eugenio d'Ors, les époques classiques se caractérisent par un esprit dominé par la raison humaine tendant à l'unité, à la centralité, à la rationalité, à l'ordre, à la pureté et conduisant ainsi à un état statique (mettre l'esprit au repos). L'esprit classique préfère les formes rectilignes, les figures géométriques et symétriques (le style classique a été repris par la modernité réaliste triomphante sous le nom de néoclassique) et ne laissent pas de place aux hésitations ou aux imperfections. Rappelons ici que l'origine du mot baroque se trouve précisément dans la désignation de perles aux contours irréguliers, imparfaits (*barrueco* en espagnol)<sup>42</sup>.

Selon sa formule, pour saisir la différence entre morphologie classique et baroque, d'Ors oppose « les formes qui pèsent » comme caractéristique de la première, aux « formes qui volent » de la seconde. Ces morphologies seraient pertinentes non seulement pour caractériser une façade ou un tableau, sinon également pour « une composition musicale, une théorie scientifique ou une institution politique »<sup>43</sup>. L'esprit baroque

<sup>38</sup> Fusulier, "Le concept d'éthos."

<sup>39</sup> D'Ors, *Lo barroco*.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>41</sup> Calabrese, *La era Neobarroca*, 12.

<sup>42</sup> Sarduy, *El barroco y el neobarroco*, 5.

<sup>43</sup> D'Ors, *Lo barroco*, 82.

se caractérise, de manière opposée au classique, par le mouvement, la fluidité, le changement, la vie et le retour de la nature, voire le panthéisme. Pour l'auteur, chaque introduction du mouvement dans le processus d'une œuvre humaine signifierait un abandon de la raison. Il ne s'agirait que d'une simple tolérance si l'intrusion est minime ou marginale, mais elle deviendrait humiliation radicale si la part concédée est importante<sup>44</sup>. Selon Calabrese, cette décadence d'une forme de rationalité ne signifie rait cependant pas sa liquidation<sup>45</sup>, comme le suggérait D'Ors<sup>46</sup>, sinon qu'elle indiquerait plutôt la recherche de formes de rationalité différentes et plus adaptées à l'ère contemporaine.

Ces caractéristiques de tensions et de conflits contradictoires entre esprit baroque et esprit classique reflètent précisément, selon nous, l'époque de transition contemporaine. Comme le souligne Echeverría<sup>47</sup>, s'appuyant sur des auteurs analysant le baroque historique<sup>48</sup>, le comportement de l'individu baroque se caractérisait alors par « la présence d'attitudes apparemment incompatibles et évidemment contradictoires dans le même sujet »<sup>49</sup>, ce qui lui permettait de

faire vivre ensemble le traditionalisme et la recherche d'innovations, le conservatisme et la rébellion, l'amour à la vérité et le culte de la dissimulation, le courage et la folie, la sensualité et le mysticisme, la superstition et la rationalité, l'austérité et le consumérisme, la consolidation du droit naturel et l'exaltation du pouvoir absolu<sup>50</sup>.

D'autres caractéristiques du baroque sont fournies par Sarduy<sup>51</sup>. Dans sa proposition de le réduire à un schéma opérationnel précis, il établit des catégories principales qui permettent de reconnaître l'œuvre ou le comportement baroque appliqué à la littérature latinoaméricaine<sup>52</sup>.

Dans son œuvre, Sarduy signale ainsi l'usage de deux catégories : l'artifice et la parodie. Dans la première de ces catégories se rangent trois stratégies : la substitution, la prolifération et la condensation ; lesquelles se manifestent de manière centrale par la rhétorique (ornementale) et la métaphore. Quant à la parodie, elle se décompose en intertextualité et en intratextualité. Par ailleurs, deux autres catégories baroques importantes, notamment signa-

<sup>44</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>45</sup> Calabrese, *La era Neobarroca*, 13.

<sup>46</sup> D'Ors, *Lo barroco*, 82.

<sup>47</sup> Echeverría, *La modernidad de lo barroco*.

<sup>48</sup> Maravall, *La cultura del barroco*, voir aussi, Villari, "L'uomo barocco".

<sup>49</sup> Villari, "L'uomo barocco."

<sup>50</sup> *Ibid.*, 13-4.

<sup>51</sup> Sarduy, *El barroco y el neobarroco*.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 7.



lées par Santos<sup>53</sup> sont celles de métissage et de *sfumato*. Ce dernier correspond, dans la peinture baroque, à la dilution des contours, des couleurs et des formes entre les objets. Cette caractéristique facilite, par l'effacement des frontières qu'elle suggère, les dialogues transculturels<sup>54</sup>. Quant au métissage, il peut être vu comme le complément ou la culmination du *sfumato*, dans la mesure où la transculturalité aboutit à la création de nouvelles formes. Le *esfumato* dilue les formes, alors que le métissage (ou la créolisation) les ré-accommode de telle façon que les formes initiales deviennent méconnaissables. En ce sens, le baroque est tout à la fois énergie destructrice et créatrice.

Actuellement, nous assistons précisément à une offensive du baroque contre la modernité classique telle qu'elle s'exprime et se déploie au travers de la rationalité scientifique et instrumentale mise au service de la poursuite du projet capitaliste. La conscience selon laquelle nous sommes entrés dans une ère anthropocénique, par ses conséquences qu'elle a sur la vie elle-même<sup>55</sup>, légitime un mouvement vital contre le maintien de la mentalité et des comportements sociaux dominés par l'ethos réaliste, lequel incarne aujourd'hui la tradition et le conservatisme, c'est-à-dire la culture, la mentalité et les comportements classiques.

La contradiction entre, d'une part, la version de la modernité portée par l'ethos réaliste, qui consacre la séparation entre l'être humain et la nature et, d'autre part, un nouvel ethos qui revendique l'importance d'une nouvelle alliance<sup>56</sup> ou d'une nouvelle relation<sup>57</sup> entre ces deux entités (et les autres dichotomies signalées), est la manifestation d'une période de conflit entre deux *épistèmés*, dont le postmodernisme en est une des manifestations. Ainsi nous serions pris dans une période de possible transition vers l'avènement d'une nouvelle *épistèmé* dominante, une nouvelle forme de rationalité, dont les premiers contours s'esquissent. Période transitoire où la vieille culture n'a pas encore dit son dernier mot et où la nouvelle ne s'impose pas encore. N'est-ce qu'une simple tolérance ou abandon passager ou, au contraire, le début d'une humiliation de la raison dans sa forme dominante qui la mettrait en danger de mort ?

## 5. Déploiement baroque et action publique

A ce stade, il nous est nécessaire d'apporter des arguments empiriques pour conforter notre thèse du possible retour à des temps dominés par

<sup>53</sup> Santos, *una epistemología del sur*, 244-7.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 245.

<sup>55</sup> Steffen et al., "Trajectories," 8252-9.

<sup>56</sup> Prigogine et Stengers, *La nouvelle alliance*.

<sup>57</sup> Latour, "Différencier amis et ennemis," voir aussi, Glissant, *Poétique de la relation*.

l'ethos baroque. Cette tentative d'humiliation, de subversion de l'ethos réaliste par le baroque s'observe dans différents domaines. Ainsi les piliers de la modernité classique, comme la science, l'ordre politique et institutionnel et la supériorité de l'homme blanc patriarcal s'en trouvent fortement remis en question.

Par exemple, la démarche scientifique moderne centrée sur les dichotomies telle qu'Homme et Nature, science et politique, objectif et subjectif, etc., est critiquée et il est prétendu provoquer un « abandon définitif de cette séparation entre la Nature et l'Humain qui a paralysé la science et la politique depuis les débuts du modernisme »<sup>58</sup>. Son questionnement signifie donc une remise en cause d'un élément central de la conception moderne classique d'une nature mise au service de l'espèce humaine. Cette séparation cartésienne a précisément facilité les activités extractives sans limites des ressources naturelles. La récente pandémie de coronavirus a également permis de mettre en lumière la réduction et l'exploitation des espaces naturels par une logique capitaliste toujours plus intensive, mettant en danger d'autres espèces animales et facilitant la transmission de zoonoses potentiellement dangereuses. Il est ainsi proposé de faire une transition d'une société industrielle conçue séparément de son entour, terme de Latour<sup>59</sup>, vers une société fondée sur une nouvelle alliance, une hybridation socio-environnementale entre être humain, société, culture d'une part et nature de l'autre.

Un autre angle d'attaque se situe dans la critique de l'universalisme par les différents courants de la théorie décoloniale, active tant en Amérique latine<sup>60</sup> qu'en Afrique<sup>61</sup>, qui dénonce le caractère eurocentré et fermé de l'activité scientifique, reléguant les autres *épistèmè* présentes dans les sociétés colonisées à de simples folklores ou, au mieux, à du sens commun<sup>62</sup>. Cette remise en cause est signalée par exemple dans le domaine spécifique de l'analyse des politiques publiques<sup>63</sup>. Ce faisant, c'est la validité et la supériorité des canons des principales théories et méthodes scientifiques, usuellement établies par les centres de recherche et les universités euroaméricaines (le « nord ») qui sont questionnées, le « sud » n'étant entendu que comme une sorte de terrain d'expérimentation empirique pour les premiers<sup>64</sup>. L'exigence de reconnaissance du pluralisme épistémologique et de la nécessité d'établir un dialogue transculturel correspond

<sup>58</sup> Latour, "Différencier amis et ennemis," 25.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> Quijano, *Colonialidad del poder*, voir aussi, Mignolo, *Desobediencia epistémica*.

<sup>61</sup> Woldeyesa et Belachew, "Descolonización ambiental."

<sup>62</sup> Santos, *una epistemología del sur*.

<sup>63</sup> Roth, "Situación y retos para América Latina," et aussi Roth, "Gobernanza postestatal," 83-99

<sup>64</sup> Dumoulin et al., "How STS could think science," 280-305.

ainsi à la logique baroque de l'intertextualité et du *esfumato* qui facilite le métissage et la créolisation.

Dans la mesure où la politique est faite de mots, comme nous le rappelle opportunément Majone<sup>65</sup>, il nous paraît aussi légitime de transposer les comportements baroques identifiés par Sarduy (et aussi par D'Ors) dans la littérature à ce champ d'activité. Nous voyons donc aussi dans la montée des désordres politiques en tout genre la trace de l'avancée du baroque. Le monde occidental, autrefois conquérant, semble ne plus être à même d'ordonner le monde à sa manière. L'ordre politique bipolaire du XXème siècle a fait place à un désordre international croissant dans lequel les conflits, toujours plus difficiles à interpréter, se multiplient<sup>66</sup>. À l'intérieur des nations, dans les grandes villes à la croissance chaotique, les institutions gouvernementales classiques se trouvent débordées et les zones de non-droit prolifèrent. Dans ces interstices toujours plus grands prennent place des « légalités » alternatives. L'on voit ainsi se multiplier les appels au retour de l'ordre et au gouvernement fort. Ce qui ne fait que renforcer la créativité et les attitudes furtives des protagonistes du « désordre » pour lui résister. Il se forme ainsi une sorte de cercle vicieux où les adversaires se renforcent mutuellement.

Dans un autre domaine, la domination patriarcale et blanche légitimée par l'ethos réaliste est aujourd'hui également sévèrement remise en cause par les mouvements féministes (par exemple la dynamique planétaire pris par le mouvement *Metoo*), par ce que certains dénoncent comme l'idéologie du *wokisme*, et par les exigences de la reconnaissance des droits des populations LGBTIQ. Dans ce dernier cas, le genre est de plus en plus compris comme une forme fluide, de type *sfumato*, loin des assignations dichotomiques de la pureté classique. En ce sens, la multiplicité et la fluidité des genres reflètent l'exubérance de la nature dans toute sa diversité. Cela renvoie aussi, dans un certain sens, à cette idée baroque du retour à la Nature, du panthéisme, dans la mesure où le genre féminin est souvent considéré par le patriarcalisme comme étant plus proche de la nature, plus susceptible aux émotions et donc moins rationnel. Le questionnement de la supériorité humaine par rapport à son environnement se lit également de forme claire dans l'antispécisme, dans la redécouverte de la capacité affective et de souffrance des animaux, et peut-être aussi dans les discours qui prônent le véganisme. De même, en architecture et en urbanisme, la tendance est également à l'intégration de la nature au bâti qui devient alors un « prolon-

<sup>65</sup> Majone, *formulación de políticas*.

<sup>66</sup> A contrario, avec la guerre déclenchée par la Russie contre l'Ukraine en février 2022, l'unanimité de l'élan de solidarité étatique et civile du nord avec l'Ukraine montre l'envie d'ordre. Enfin un conflit compréhensible, du fait des résonances avec l'époque de la guerre froide, qui permet de retrouver un peu de sens dans un monde plongé dans le chaos et l'incertitude.

gement du vivant qui dépasse les frontières de l'humain », et cherche à « inscrire les villes dans la durée et en relation avec la nature »<sup>67</sup>. Finalement, c'est même le genre masculin de Dieu qui est aussi questionné<sup>68</sup>.

Dans un monde qui ne semble plus avoir de nord clairement défini, le comportement et l'action des acteurs politiques et institutionnels s'en ressentent également. La résurgence, depuis les alentours de l'an 2000, du terme de gouvernance reflète aussi cette situation dans le comportement institutionnel. Loin de l'idée de l'État comme sommet d'une pyramide depuis lequel il modèle et domine la société, l'État est de plus en plus relégué, au mieux, à un *primus inter partes*. Celui-ci doit négocier son pouvoir avec d'autres composantes de la société civile : entreprises privées (par exemple les GAFAM), scientifiques, représentants de diverses opinions publiques ou citoyens réclamant une pratique démocratique radicale. La souveraineté est elle aussi redéfinie dans un cadre plus large que les frontières établies par l'Etat-nation.

Cette situation génère des comportements politiques contradictoires. Le retour du baroque dans ces attitudes se perçoit par exemple dans l'importance croissante de phénomènes politiques portés par l'émotion. Des mouvements, dits populistes, où se mêlent remises en cause de l'ordre institutionnel classique et aventures politiques centrées sur le charisme d'une personne, sont aujourd'hui de plus en plus évidents. Ils s'accompagnent généralement aussi d'un retour de l'usage en politique d'une rhétorique ornementale, à l'abondance de métaphores, de la mobilisation des affects au détriment de la raison, comme autant de stratégies qui permettent d'apporter des solutions aux problèmes de la vie quotidienne de manière artificielle, dans le langage plus que dans la réalité. C'est cette avancée de l'artificialité que signalait Sarduy en tant que caractéristique proprement baroque.

Mais il est clair que, ce faisant, c'est peut-être une nouvelle forme d'institutionnalisation qui s'y expérimente. Une transition vers une nouvelle forme classique qui se cherche encore. Il faut aussi souligner, en lien avec le baroque historique, que le pouvoir autoritaire avait alors accompagné cette transition vers la domination de la modernité comme forme classique. En Europe, c'est la monarchie absolue qui permit, par la suite, une évolution vers le régime politique républicain de séparation des pouvoirs. Comme l'indique Weber<sup>69</sup>, le pouvoir charismatique est souvent le pouvoir d'un seul qui, par sa capacité à mobiliser les émotions populaires, permet précisément de renverser l'ordre établi. Ce faisant, il facilite l'imposition d'un nouvel ordre, d'une nouvelle rationalité poli-

<sup>67</sup> Le Temps, "Un arbre."

<sup>68</sup> Le Temps, "Faut-il démasculiniser Dieu ?".

<sup>69</sup> Weber, *Economía y sociedad*.

tique et institutionnelle qui s'affirme dès lors avec tous les traits d'un nouvel ordre classique.

## Conclusion

Au fil des pages précédentes nous avons voulu montrer que la prise de conscience de l'entrée dans l'ère anthropocénique marque un tournant dans le déploiement planétaire de la civilisation occidentale. Confronté clairement aux limites naturelles de la Terre, l'« homo sapiens » occidental ou occidentalisé se trouve dans l'obligation de revoir son modèle de développement basé sur l'extraction sans freins des ressources naturelles, sous peine de rendre la Terre pratiquement invivable pour sa propre espèce. À partir d'un point de vue particulier, celui d'un ethos culturel baroque stimulé par les tensions contradictoires, nous avons montré son expansion dans la société contemporaine dans diverses dimensions de la vie quotidienne, sociale et politique. Nous avons considéré que cette avancée de la mentalité et du comportement individuel et collectif baroques permettent de saisir notre ère comme un moment particulier de la culture humaine.

Ainsi, nous serions dans une période historique de transition, typiquement baroque, vers une redéfinition des contours ou des formes de la rationalité. L'atteinte des limites à la croissance obtenue par la forme de rationalité dominante, qualifiée de réaliste, oblige à l'ébauche d'une nouvelle rationalité qui redéfinira non seulement la démarche scientifique, sinon également les institutions politiques. Ainsi, il est probable que s'instaure une nouvelle relation entre société et nature qui serait basée non plus sur la domination et le contrôle de la seconde par la première, mais qui serait basée sur un rapport de dépendance mutuelle bien ou mieux compris. Si tel était le cas, il serait possible que s'en trouvent revalorisées des perspectives et des formes situées et particulières d'institutions politiques diverses et variées en correspondance avec la diversité de leurs entours. Ce serait la fin d'un certain universalisme moderne positiviste diffusé par les Lumières. Cela signifierait probablement la revalorisation des modes de vie de nombreuses communautés locales non modernes (indigènes, communautaires, etc.)<sup>70</sup> comme étant autant de formes valides d'adaptation de l'« homo sapiens » à son environnement naturel.

Cependant, il ne serait pas impossible que cette phase de transition, comme le montre l'histoire, ne se fassent pas dans des conditions démocratiques, mais qu'elle passe par des périodes d'autoritarisme politique avant de s'imposer. Peut-être en voit-on les prémises dans les mouve-

<sup>70</sup> Voir par exemple Rivera, *Un mundo ch'ixi es posible*.

ments politiques actuels qui cherchent leur salut au travers de l'expression d'un nationalisme exacerbé et dans le culte de la personnalité charismatique. Mais, et à l'encontre de cette voie, une autre est aussi possible. Celle d'une réaffirmation du point de vue de l'éthos moderne réaliste qui permettrait de prendre le contrôle sur l'évolution du système terrestre (géoingénierie). Le moment baroque actuel n'aura alors été qu'une intrusion vitale temporaire, et l'on assisterait ainsi à l'avènement d'un monde hyperréaliste maîtrisé par la rationalité instrumentale. Serait-ce pour autant le meilleur des mondes ? <sup>71</sup>

## Bibliographie

- Alexander, Jennifer Karns. *The Mantra of Efficiency : From Waterwheel to Social Control*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2008.
- Bourdieu, Pierre. *Questions de sociologie*. Paris : Éditions de Minuit, 1984.
- Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris : Editions Du Seuil, 2000.
- Brading, David A. *Orbe Indiano: De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Calabrese, Omar. *La era Neobarroca*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989.
- Crutzen, Paul, et Eugene F. Stoermer. "The Anthropocene." *IGBP Global Change Newsl.* n.°41 (2000):17-18. <http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>
- Descartes, René. *Discours de la methode : pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences. Plus La dioptrique. Les meteores. Et La geometrie. Qui sont des essais de cete methode*. Leyde : Ian Maire, 1637. [https://catalog.lindahall.org/discovery/delivery/01LINDAHALL\\_INST:LHL/1287487280005961](https://catalog.lindahall.org/discovery/delivery/01LINDAHALL_INST:LHL/1287487280005961)
- D'Ors, Eugenio. *Lo barroco*. Madrid: Tecnos, 1993.
- Dumoulin Kervran, David, Mina Kleiche-Dray, et Mathieu Quet. "How STS could think science in and with the South?" *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* 1, n°1 (2018): 280–305. <https://doi.org/10.1080/25729861.2018.1550186>
- Echeverría, Bolívar. *La Modernidad de Lo Barroco*. México: Ediciones Era, 2013.
- Echeverría, Bolívar. "El Ethos Barroco y los indios." *Revista de Filosofía "Sophia"* N° 2(2008). [www.revistasophia.com](http://www.revistasophia.com). [https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1260220574.elethos\\_barroco\\_y\\_los\\_indios\\_0.pdf](https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1260220574.elethos_barroco_y_los_indios_0.pdf)

<sup>71</sup> En alusion à Huxley, *Le meilleur des mondes*.

- Espinosa Fernández de Córdoba, Carlos. *El inca barroco. Política y estética en la Real Audiencia de Quito, 1630-1680*. Quito: Flacso, 2015.
- Fusulier, Bernard. "Le concept d'ethos." *Recherches sociologiques et anthropologiques* 42, n°1(2011) : 97-109. <https://doi.org/10.4000/rsa.661>
- Glissant, Édouard. *Le discours antillais*. Paris : Seuil, 1981.
- Glissant, Édouard. *Poétique de la relation : Poétique III*. Paris : Gallimard, 1990.
- Glissant, Édouard. *Traité du Tout-Monde : Poétique IV*. Paris : Gallimard, 1997.
- Gruzinski, Serge. *Las cuatro partes del mundo: Historia de una mundialización*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Haraway, Donna. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin." Dans *Environmental Humanities* 6, n°1 (Mai 2015): 159-165. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>
- Huxley, Aldous. *Le meilleur des mondes*. Paris : Pocket, 2010.
- La notion d'habitus. s.d. "La notion d'habitus". Consulté le 28 mars 2022. <http://sspsd.u-strasbg.fr/IMG/pdf/habitus.pdf>. (Université de Strasbourg – faculté des Sciences Sociales)
- Latour, Bruno. "Différencier amis et ennemis à l'époque de l'Anthropocène." Dans *Gestes spéculatifs*. Sous la dir. de Debaïse D. et Isabelle Stengers. *Presses du Réel*, (2015) : 24-41. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/131-DEBAISE-STENGERS-FR.pdf>
- Latour, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*. Paris : La Découverte, 1991.
- Le Monde. "Pour l'écrivain Edouard Glissant, la créolisation du monde est 'irréversible' ." *Le Monde*, 3 février, 2011. [https://www.lemonde.fr/disparitions/article/2011/02/03/pour-l-ecrivain-edouard-glissant-la-creolisation-du-monde-etait-irreversible\\_1474923\\_3382.html](https://www.lemonde.fr/disparitions/article/2011/02/03/pour-l-ecrivain-edouard-glissant-la-creolisation-du-monde-etait-irreversible_1474923_3382.html)
- Le Temps. "Un arbre au lieu d'une place de parc." *Le Temps*, 13 avril, 2022a. <https://www.letemps.ch/societe/un-arbre-lieu-dune-place-parc>
- Le Temps. "Faut-il démasculiniser Dieu ? ." *Le Temps*, 16 janvier, 2022b. <https://www.letemps.ch/societe/faut-il-demasculiniser-dieu>.
- Lezama Lima, José. *La expresión Americana*. Cuba: Instituto Nacional de Cultura, 1957.
- Lewis, Simon, et Marcos Maslin. "Defining the Anthropocene." *Nature*, 519 (Mars 2015): 171-180. <https://doi.org/10.1038/nature14258>
- Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Paris : Les éditions de minuit, 1979.
- Majone, Giandomenico. *Evidencia, argumentación y persuasión en la formulación de políticas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Malm, Andreas, et Alf Hornborg. "The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative." *The Anthropocene Review* 1, n°1 (2014) : 62-69. doi:10.1177/2053019613516291

- Maravall, Jose Antonio. *La cultura del barroco: Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel, 1975.
- Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- Moore, Jason W. (dir.) *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*. Oakland : Kairos, 2016.
- Prigogine, Ilya et Isabelle Stengers. *La nouvelle alliance : métamorphose de la science*. Paris : nrf Gallimard, 1983.
- Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: La mirada salvaje, 2010. (4ème édition)
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- Roth Deubel, André-Noël. "El campo del análisis de las políticas públicas: situación y retos para América Latina," *Revista de Administración Pública del GLAP*. Vol. 2 N°2, (2018): 67-83. <https://lagpa.iias-iisa.org/documents/REVISTA%20RAP-GLAP-V2N2-2018.pdf>
- Roth Deubel, André-Noël. "Hacia una gobernanza postestatal en un contexto cultural barroco para el siglo XXI." Dans *Tras las huellas del Leviatán*. Coordinné par Canales Aliende, J. M., Delgado Fernández, S., et A. Romero tarín (dir), Granada: Editorial Comares, 2021: 83-99.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del sur: la reinvencción del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, 2009.
- Sarduy, Severo. *El barroco y el neobarroco*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011.
- Steffen, Will, Johan Rockström, Katherine Richardson, Timothy M. Lenton, Carl Folke, Diana Liverman, Colin P. Summerhayes, Anthony D. Barnosky, Sarah E. Cornell, Miguel Crucifijo, Jonathan F. Donges, Ingo Fetzer, Steven J. Lade, Marta Scheffer, Ricarda Winkelmann, et Hans Joachim Schellnhuber. "Trajectories of the Earth System in the Anthropocene." *PNAS* 115, n°33 (Août 2018) : 8252-9, [www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1810141115](http://www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1810141115)
- Svampa, Maristella. "El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur." *Utopía y Praxis latinoamericana* 24, n°84 (2019): 33-54. DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.2653161>
- Ulloa, Astrid. "Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica?" *Desacatos* n°54 (Mai 2017): 58-73.
- Vega Cantor, Renan. *El capitaloceno*. Bogotá: Teoría & Praxis, 2019.



- Villari, Rosario. "L'uomo barocco." Dans *L'uomo barocco*. Sous la dir. De R. Villari et al., Roma: Laterza, 1991.
- Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System I : Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York : Academic Press, 1974.
- Weber, Max. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Plon, 1964.
- Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Woldeyesa, Yirga Gelaw, et Tekletsadik Belachew. "Descolonización ambiental mediante epistemologías africanas." *Gestión y Ambiente* 24 (Janvier 2021): 61-81.

Il tema: Antropocene e post-antropocene

# **L'ambientalização dans les territoires de l'Amazonie brésilienne : entre production et engendrement**

## **The *Ambientalização* in the Brazilian Amazon: Between Production and Generation**

PIERRE TEISSERENC

*Université Paris 13*

*Professeur visitant du PPGSA et du PPGDAM à l'Université Fédérale du Pará (UFPA) au Brésil*

pierre-teisserenc@wanadoo.fr

**Abstract.** The article uses research carried out on three Extractivist Reserves in the Brazilian Amazon to “test” the distinction proposed by Bruno Latour (*Où atterrir ?*) between territories of *production* and territories in *begetting* on which the social question challenges the environmental question in a context of *ambientalização* (Leite Lopes, 2006). These analyzes are inspired by a grid proposed by Claude Lefort (*Essais sur le Politique*) to respond to the “challenges of the democratic revolution”.

**Keywords:** environment, territory, politicization, public policy instrument, mobilization.

**Résumé.** L'article utilise les recherches réalisées sur trois *Réserves Extractivistes* de l'Amazonie brésilienne pour « mettre à l'épreuve » la distinction proposée par Bruno Latour (*Où atterrir ?*) entre territoires de *production* et territoires en *engendrement* sur lesquels la question sociale interpelle la question environnementale dans un contexte d'*ambientalização* (Leite Lopes, 2006). Ces analyses s'inspirent d'une grille proposée par Claude Lefort (*Essais sur le Politique*) pour répondre aux « défis de la révolution démocratique ».

**Mots clés:** environnement, territoire, politisation, instrument d'action publique, mobilisation.

## Introduction : la Réserve Extractiviste, un instrument de politique publique

Le 8 novembre 1988 Chico Mendes, leader du mouvement social qui s'est mobilisé pour revendiquer la reconnaissance des anciens *seringueiros* comme travailleurs de la terre est assassiné dans l'État d'Acre en Amazonie au moment où le pays venait de renouer avec la démocratie dans un contexte international où les mouvements écologiques portent un regard attentif sur la situation de l'Amazonie brésilienne. Par cet acte sauvage, le lobby des grands propriétaires terriens manifestait sa détermination de s'opposer au projet de *Réserve Extractiviste*, conçu par le mouvement social sur le modèle des Réserves indigènes avec l'appui de laboratoires universitaires à forte légitimité<sup>1</sup>. Ce projet offre aux *populations traditionnelles*<sup>2</sup> de l'Amazonie un droit d'usage de la terre sur un territoire (la Réserve), en contrepartie d'une gestion de ce territoire dans le respect des exigences environnementales qu'ils sont en mesure d'assurer en raison de leurs connaissances de la forêt et des fleuves et de leurs *savoir-faire* en matière d'exploitation des ressources naturelles. Ces populations, descendant des *seringueiros* ont réussi à construire une identité à partir des luttes syndicales engagées depuis la fin du *cycle du caoutchouc* (1880-1920) où le *seringueiro* et sa famille ont été les victimes d'un système de domination hérité de la colonisation, l'*aviamento*. Ce système s'est imposé sous la forme d'une relation de dépendance absolue entre le *seringueiro* et son patron, le *seringalista*, auquel il était pieds et poings liés non seulement pour écouler la production de latex qu'il récoltait sur le territoire que celui-ci lui avait confié mais également pour disposer des moyens de subsistance et de toute sorte de services que ce dernier lui fournissait sous forme d'avances. Il en résultait pour le *seringueiro* une dette financière et symbolique qui concernait tous les aspects de sa vie personnelle et qui lui interdisait quelque liberté que ce soit, en particulier la liberté de changer de patron, au risque de sa vie<sup>3</sup>.

La promulgation de la Constitution de 1988 a été suivie, dans le domaine des politiques environnementales, de la création d'institutions<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Il s'agit notamment de l'USP (Université de Sao Paulo), l'université la plus reconnue au Brésil et en Amérique Latine.

<sup>2</sup> Une terminologie qui s'est imposée après de nombreux débats malgré les critiques des milieux scientifiques.

<sup>3</sup> Léna, "Rapports de dépendance personnelle," 116.

<sup>4</sup> Parmi ces institutions, on compte notamment la Commission Nationale des Seringueiros (CNS), qui a compétence pour accompagner la création des Réserves Extractivistes, l'IBAMA qui donnera naissance au Ministère de l'Environnement lors de la préparation du premier Sommet de la Terre à Rio en 1992, les 12 Unités de Conservation dont l'organisation et la gestion donneront lieu à un Schéma National des Unités de Conservation (la loi SNUC) en 2000.

qui ont eu pour missions de promouvoir les politiques du même nom par l'implantation des Unités de Conservation. La *Réserve Extractiviste* est une de ces Unités qui propose aux populations traditionnelles vivant en communautés sur un territoire une panoplie d'outils comme le diagnostic environnemental du territoire, le projet de territoire, le plan de gestion etc. élaborés avec la participation des populations et avec l'appui de scientifiques et de techniciens dans le but de valoriser leurs propres savoir-faire et de les investir dans une gestion de leur territoire répondant aux exigences environnementales<sup>5</sup>. La Réserve offre par ailleurs à ces populations des aides financières pour améliorer leur habitat et se doter d'outils de travail plus performants. L'affectation de ces ressources et l'organisation de ces appuis relèvent de la compétence d'un Conseil délibératif composé paritairement des représentants des communautés et de leurs partenaires, y compris les partenaires politiques dont le maire ou son représentant.

La nature délibérative de ce Conseil voulue par les initiateurs de la Réserve explique que sa compétence ne se limite pas à une fonction technique de gestion des ressources dévolues à son fonctionnement ; elle devient politique chaque fois que les circonstances locales le permettent<sup>6</sup>. Par circonstances favorables, il faut entendre celles qui permettent de dépasser les conflits qui opposent habituellement le pouvoir local au mouvement social au profit d'une situation dans laquelle l'ensemble des partenaires locaux préoccupés par le devenir de leur territoire sont capables de s'entendre sur les nouveaux contours du travail politique et sur les conditions de sa mise en oeuvre<sup>7</sup>.

Nous nous proposons d'utiliser les expériences de trois de ces Réserves Extractivistes implantées sur des territoires de mangrove qui s'étendent tout au long de la côte du Nordeste du Pará<sup>8</sup> pour « *mettre à l'épreuve* »<sup>9</sup> la problématique suggérée par Bruno Latour dans *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique ?* à partir des effets de l'*ambientali-*

<sup>5</sup> Teisserenc, "Les RESEXs."

<sup>6</sup> Teisserenc, "As vias de integração da mobilização social," 254.

<sup>7</sup> Ces conditions sont précisément celles qui sont à l'origine d'une politisation des situations locales dans le sens où l'entend Jacques Lagroye qui définit la politisation comme le fait de requalifier toutes sortes de pratiques sociales, de relations et d'engagements en activités politiques et qui considère que cela relève d'un « *accord pratique* » (Lagroye, *La politisation*, 12) entre acteurs « *enclins à transgresser les règles traditionnelles qui codifient le fonctionnement de l'ordre social* » (Lagroye, *La politisation*, 18).

<sup>8</sup> Cf. la carte ci-jointe.

<sup>9</sup> Dans l'introduction au livre, Bruno Latour précise : « Les réflexions qui suivent, écrites dans un style volontairement abrupt, cherchent à explorer si l'on ne pourrait pas canaliser certaines émotions politiques vers de nouveaux objets. L'auteur, n'ayant aucune autorité en sciences politiques, ne peut qu'offrir au lecteur l'occasion de mettre cette hypothèse en défaut et d'en chercher de meilleures » (Latour, *Où atterrir ?* 11).

zação du contexte local et de la politisation des situations qu'il en résulte. Comme nous le montrerons par la suite, deux de ces Réserves, celle de *São João da Ponta* e la Réserve *Mãe Grande* de Curuçá, ont connu, quelque 5 années après leur création, une évolution favorable à une reconnaissance du travail politique du Conseil délibératif, à la différence de celle de *Cae-té-Taperaçu* à Bragança.

### 1. Le système d'engendrement en question

Des observations de Bruno Latour, nous retiendrons tout d'abord celles relatives à l'espace qui, loin d'être extérieur à l'homme que celui-ci appréhenderait dans le but de l'aménager, devrait être considéré comme un *agissant* invité à participer à une histoire qui nous est commune<sup>10</sup>. Dans cette perspective, il considère que l'écologie politique naissante a déjà eu pour effet de nous habituer à traiter comme politiques des objets qui n'étaient pas jusque-là concernés par la vie publique grâce à une conception de la politique délibérément orientée vers l'action<sup>11</sup>. Il n'empêche que, malgré ses apports incontestables, l'écologie politique « n'est pas parvenue à mobiliser à l'échelle des enjeux » et, en particulier, elle n'a jamais réussi à ce que le mouvement écologique « prenne le relais de la question sociale »<sup>12</sup>. L'explication de ce constat serait à chercher du côté du rôle que les scientifiques ont prêté à la nature, « en la considérant comme composée d'objets extérieurs à la société et dénués de puissance d'agir »<sup>13</sup> ; une nature que l'on a traité « comme un facteur de production, une ressource justement extérieure, indifférente aux actions des hommes, saisie de loin, comme par des étrangers poursuivant des buts indifférents à la Terre »<sup>14</sup>. Cette relation à la nature a été à l'origine d'un *système de production* qui se réfère à une conception de la liberté fondée sur l'exploitation sans contrôle des ressources naturelles. Le défi qui nous attend serait alors de promouvoir un *système d'engendrement* dont Bruno Latour esquisse les contours, en précisant qu'un tel système devrait s'intéresser aux affects et aux attachements à partir des « vertus retrouvées de la dépendance entre terrestres » ainsi qu'aux nouvelles formes d'obligations qui en résultent entre les agissants dans le but de « reprendre le projet

<sup>10</sup> « L'espace, constate Bruno Latour, est devenu une histoire agitée dont nous sommes des participants parmi d'autres, réagissant à d'autres réactions » (*Ibid.*, 58).

<sup>11</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 96.

d'émancipation »<sup>15</sup> pour l'amplifier. Du point de vue épistémologique, il s'agirait de privilégier une approche de la nature en termes de genèse et de processus qui s'intéresse aux mille façons par lesquelles la terre réagit aux actions des humains et aux multiples interprétations que cela suscite, à la différence du système de production qui s'intéresse aux mécanismes de reproduction en référence à une nature-univers dévolue à l'exploitation des hommes.

Dans le contexte de l'Amazonie brésilienne, ce *système d'engendrement* cherche sa voie dans un contexte d'*ambientalização*.

### 1.1. Un contexte d'*ambientalização*

En s'appuyant sur les situations de territoires urbains du centre du Brésil confronté aux effets de la pollution provoquée par les défluent des usines locales qui ont été à l'origine de convergences entre les mobilisations des salariés des entreprises pour défendre leurs conditions de travail et celles des citoyens locaux pour protester contre les risques sanitaires résultant de la pollution des eaux, Sergio Leite Lopes justifie ces conflits d'un nouveau type<sup>16</sup> par un contexte qu'il qualifie d'*ambientalização* 17. Il entend par là, « un processus historique de construction de nouveaux phénomènes, associé à un processus d'intériorisation par les personnes et par les groupes sociaux... de différentes facettes de la question publique environnementale »<sup>18</sup>. Ce processus serait une nouvelle étape de la *Grande Transformation* que décrit Karl Polanyi<sup>19</sup>, à l'origine de nouveaux risques<sup>20</sup> et de nouvelles peurs en relation avec les défis environnementaux. Cette référence à Polanyi est partagée par Bruno Latour ; en particulier lorsque Sergio Leite Lopes s'interroge sur les raisons pour lesquelles l'écologie politique et le mouvement social ne se sont pas emparés plus tôt des enjeux environnementaux et qu'il en conclut que c'est l'*ambientalização* en cours « en relation avec la construction d'une nouvelle question sociale, une nouvelle question publique »<sup>21</sup> qui contribue à créer les conditions d'une nouvelle étape de cette *Grande Transformation* ; une transformation qui affecte la société locale dans son unité, ses institutions, les pratiques

<sup>15</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>16</sup> Leite Lopes, "Sobre processos de 'ambientalização,'" 41.

<sup>17</sup> La traduction en langue française d'*ambientalização* serait *environnementalisation*. Nous avons conservé le mot portugais plus conçois et en prise directe avec une histoire sociale lourde de conséquences comme cela a été rapidement évoqué précédemment.

<sup>18</sup> Leite Lopes, "Sobre processos de 'ambientalização,'" 34.

<sup>19</sup> Polanyi, *La grande transformation*.

<sup>20</sup> Beck, *La société du risque*.

<sup>21</sup> Leite Lopes, "Sobre processos de 'ambientalização,'" 35.

de ses citoyens, qui tire profit de leurs savoir-faire et qui impose la question environnementale comme une nouvelle question sociale. Selon Porto Gonçalves, ces transformations s'appuient sur des mouvements qu'il qualifie de re-existence dans la mesure où ils ne se contentent pas de résister contre un système de domination mais où ils s'opposent à ce système par l'affirmation de leur identité d'extractivistes, en référence à leurs modes de vie, à leurs savoir-faire, à leur culture<sup>22</sup>, dans le but de défendre et de préserver les ressources naturelles de leur territoire et, pour cela, de « transcender les liens de solidarité communautaire au service d'un bien commun : le territoire »<sup>23</sup>.

### 1.2. La contribution de la démocratie à énoncer ce qu'est le politique

En échos aux observations de Bruno Latour sur le *système d'engendrement*, les réflexions de Claude Lefort dans *Essais sur la politique* propose un cadre d'analyse qui permet de mieux appréhender la nature d'un tel système. Critiquant l'idée selon laquelle le pouvoir existerait en tant que lieu, Claude Lefort privilégie une conception du pouvoir comme « instance par la vertu de laquelle la société s'appréhende en son unité » ; une instance au sein de laquelle s'opère la désintrinsication d'éléments émanant de trois sphères que la « révolution démocratique » a rendu interdépendantes, « la sphère du pouvoir, la sphère de la loi et la sphère de la connaissance »<sup>24</sup>.

Cette désintrinsication entre les trois sphères met notamment en cause les inter-relations entre les acteurs impliqués dans chacune d'entre elles et leurs stratégies, dans un contexte où « l'indétermination quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir va de pair avec une indétermination quant au fondement de la relation entre les individus sur tous les registres de la vie sociale »<sup>25</sup>. Il s'en dégage une grille de lecture qui s'attache à privilégier l'analyse des inter-relations entre les acteurs impliqués dans chacune de ces trois sphères pour comprendre de quelle manière ils parviennent à assumer individuellement et collectivement ces indéterminations grâce à un intérêt nouveau porté à la gestion et à la préservation de leur territoire.

<sup>22</sup> Porto Gonçalves, *Amazonia, Amazônia*, 130. De tels mouvements de résistance et de re-existence sont l'occasion, selon Enrique Leff, pour ces populations de « réinventer leurs identités en relation aux autres et à la nature... Ils réveillent leurs rêves, font renaître leurs utopies pour réinventer leur existence, pour passer du ressentiment à l'égard de l'oppression à une re-existence de leur vie » (Leff, *Racionalidade Ambiental*, 501).

<sup>23</sup> Berno de Almeida, "Territórios quilombolas e conflitos," 334.

<sup>24</sup> Lefort, *Essais sur le Politique*, 29.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 30.





la côte océanienne, à l'intersection entre la mangrove et la zone d'élevage, est le principal port de pêche du Pará ; un port réputé pour les pratiques prédatrices de ses pêcheurs qui ont tendance à envahir le littoral du Nordeste du Pará au point de constituer une menace pour l'ensemble des écosystèmes marins de cette région<sup>26</sup>.

La création de la RESEX a bénéficié de l'appui de l'opposition politique au pouvoir local en la personne d'un prêtre de l'église catholique, militant du PT<sup>27</sup>, leader charismatique du mouvement social, partisan de la théologie de la libération<sup>28</sup> qui réussira à se faire élire maire en 2012 avec l'appui des communautés de la Réserve. La gestion calamiteuse de la commune par ce prêtre a contribué à modifier les équilibres au sein de la sphère du pouvoir en réduisant le rôle d'opposition de l'église catholique et en laissant le champ ouvert à l'influence des églises protestantes<sup>29</sup>.

Une des ressources de Bragança est de bénéficier de l'implantation d'un pôle de l'UFPA (Université Fédérale du Pará) qui a joué un rôle actif dans la création de la Réserve grâce aux activités de son département de biologie environnementale ; grâce, également, à un programme de recherches sur les questions environnementales financé par le gouvernement allemand. Il en est résulté de nombreuses études sur « les écosystèmes de mangrove et d'estuaires »<sup>30</sup> qui ont alimenté les débats entre chercheurs, techniciens et populations à l'occasion de la création de la Réserve, jusqu'au moment où ces activités de recherches ont été à l'origine de suspicions entre les populations et les chercheurs au sujet de la manière dont le milieu académique tirait profit des savoir-faire des populations.

Ce changement de posture des membres de la Réserve à l'égard du milieu académique s'explique par la volonté des populations de donner une *visibilité* à « leurs activités extractivistes et à leur culture »<sup>31</sup> ; une volonté qui s'est particulièrement manifestée à l'occasion d'un colloque de

<sup>26</sup> La côte océanienne qui s'étend du sud de l'embouchure de l'Amazone jusqu'à Sao Luis est occupée par une zone de mangrove considérée comme la plus étendue au monde, réputée pour la richesse de sa biodiversité.

<sup>27</sup> Le PT est le Parti des Travailleurs créé en 1980 par Luiz Inácio Lula da Silva.

<sup>28</sup> Dans l'immense Amazonie brésilienne, l'église catholique a été jusqu'à ces dernières années la seule institution à couvrir le territoire et à se préoccuper d'organiser les communautés d'occupation. Ce travail de l'église a largement tiré profit du Concile Vatican 2 et de l'élaboration d'une théologie fortement inspirée du marxisme, la théologie de la Libération qui s'est largement diffusée avant de connaître une sérieuse remise en cause à partir du Pontificat de Jean-Paul II dans les années 80.

<sup>29</sup> La situation de Bragança est exemplaire de la percée de l'influence des églises protestantes dont le conservatisme a joué un rôle important dans les transformations socio-politiques qu'a connues la société brésilienne ces dernières années ; des transformations qui ont été à l'origine de l'élection de Jair Bolsonaro.

<sup>30</sup> Oliveira, *Plano de Manejo*, 96.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 88.

restitution de recherches au cours duquel les représentants des populations ont dénoncé l'exploitation de leurs savoir-faire par les universitaires au bénéfice de leur propre carrière<sup>32</sup>.

Ce conflit, dans la sphère du savoir, a eu des répercussions sur le fonctionnement du Conseil délibératif, en particulier à l'occasion de l'élaboration du plan de gestion qui devait, dans l'esprit de la participation, tirer parti des connaissances environnementales des populations pour procéder à un diagnostic du territoire avant d'élaborer un plan de gestion qui réponde aux exigences environnementales et d'en dégager les règles et les règlements nécessaires à la conservation de ce territoire – une activité qui relève de la sphère de la loi -. Ce travail d'élaboration a suscité de nombreux conflits qui ont eu pour effets de compromettre sa réalisation. Un de ces conflits a opposé le technicien de l'ICMBio<sup>33</sup> aux représentants des communautés au sein du Conseil ; un autre a opposé ce même technicien à l'association des usagers de la Réserve. Dans les deux cas, il lui était reproché de procéder à des arbitrages partisans en matière de redistribution des ressources et de ne pas faire suffisamment droit aux savoir-faire des populations. Ces conflits ont paralysé le fonctionnement du Conseil ; et ils se sont accompagnés de menaces de mort à l'encontre du technicien qui l'ont contraint à démissionner et à quitter la région.

Le Secrétaire à l'Environnement<sup>34</sup> que nous avons eu l'occasion d'interviewer nous a expliqué que « la Réserve avait retrouvé un fonctionnement à l'image de la société locale dans laquelle prédomine une absence totale de contrôle des activités de pêche. Il en est résulté une course aux ressources entre les usagers à l'origine de nombreux conflits ; en particulier des conflits personnels qui ont eu tendance à dégénérer en conflits institutionnels ».

Ainsi s'expliquerait une situation dans laquelle les acteurs de la sphère du pouvoir, à la différence de ceux de la sphère de la connaissance et de la sphère de la loi, ont réussi à s'opposer à une *ambientalização* du territoire contraire à leurs intérêts, grâce aux interventions d'acteurs politiques extérieurs à la Réserve, issus généralement des partis politiques, qui ont usé de

<sup>32</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>33</sup> L'ICMBio (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade) a été créé en 2007 pour accompagner la mise en œuvre du Schéma National des Unités de Conservation (SNUC) dont il a été question précédemment. Cet Institut met à la disposition de chaque Réserve un technicien qui a la charge de superviser sa gestion et de présider son Conseil en tant que représentant de l'État fédéral.

<sup>34</sup> Le pouvoir local au Brésil s'inspire du même système présidentiel que celui qui prévaut au niveau fédéral et au niveau de chacun des États. Localement, les citoyens élisent un maire (que l'on nomme « préfet ») et un vice-maire, en même temps qu'une Assemblée législative. C'est l'équipe élue qui choisit ensuite ses Ministres, que l'on nomme Secrétaires, chargés de mettre en œuvre la politique locale sous le contrôle de l'Assemblée.

pratiques conformes au système de pouvoir local<sup>35</sup> consistant à gagner les élections en faisant des promesses rarement respectées avec l'appui de la mairie, de certains membres de l'Assemblée municipale et de députés.

C'est ainsi qu'on peut comprendre comment Bragança, un territoire composé seulement « d'humains et de leurs ressources »<sup>36</sup> est devenu le théâtre de conflits au sein des sphères de la connaissance et de la loi sans réussir à modifier durablement les relations interpersonnelles et les rapports de force en leur sein. Il est significatif à cet égard que les ressources apportées par la Réserve n'ont pas eu l'effet mobilisateur escompté. Tout au contraire, leur distribution a donné lieu à des stratégies d'acteurs soucieux d'en tirer un bénéfice personnel en échos aux injonctions des politiques et de leurs alliés qui ont exploité cette situation pour maintenir leur emprise locale dans la sphère du pouvoir.

Certes, l'*ambientalização* a bien réussi, dans un premier temps, à produire certains des effets qu'on pouvait attendre d'elle, en particulier à « remplir l'espace public du territoire de nouveaux enjeux »<sup>37</sup>, sans pour autant rassurer les populations sur les remises en cause que cela pouvait impliquer au sujet de « leur attachement, leur mode de vie qu'on est en train de leur arracher, leur sol, leur propriété... »<sup>38</sup>. Elles ont alors été tentées de dénigrer les nouvelles formes de solidarité qui s'offraient à elles et ont témoigné de leur incapacité à mobiliser leurs affects, à prendre en considération les dépendances dont est tributaire leur survie et à réagir aux alertes que leur envoyait le nouveau contexte sous la forme de conflits de plus en plus nombreux, d'invasions de pêcheurs en l'absence de contrôle de leur territoire, des conséquences des changements climatiques sur les écosystèmes et les conditions de survie des terrestres etc.

### **3. Les Réserves Extractivistes Mãe Grande de Curuçá et de São João da Ponta : des territoires dans une dynamique d'engendrement ?**

Les deux RESEXs *Mãe Grande* de Curuçá et de *São João da Ponta* ont été créées en 2002 sur deux communes mitoyennes ; la première, la commune de Curuçá, 34 000 habitants, à la suite d'une longue mobilisation des communautés locales qui ont bénéficié de l'appui de l'église catholique en référence à la théologie de la Libération, de partenaires techniques et scientifiques engagés<sup>39</sup> et de leaders locaux de qualité. La seconde, São

<sup>35</sup> Teisserenc, "Poder local."

<sup>36</sup> Latour, *Où atterrir ?* 121.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>39</sup> Au sujet des partenaires techniques concernant la Réserve de Curuçá, on soulignera l'impli-

João da Ponta, une commune récente de 5 200 habitants dans laquelle la création de la Réserve a bénéficié de la mobilisation à laquelle avait donné lieu sa revendication de devenir une commune de plein droit.

Dans les deux communes, l'*ambientalização* a été le résultat d'un efficace travail d'élaboration des outils nécessaires au fonctionnement de la Réserve et des apprentissages auxquels a donné lieu leur mise en oeuvre avec le soutien de partenaires de qualité, en particulier une équipe de chercheurs du Musée Goeldi qui a mené sur Curuçá de nombreuses enquêtes ou encore la présence à São João da Ponta d'un technicien de l'ICMBio particulièrement compétent sur le plan technique et conscient de son rôle politique. L'intensité et la qualité de ce travail expliquent la rapidité avec laquelle ont été mis au point, dans chacune des deux Réserves, les principaux outils – en particulier les différents diagnostics participatifs – et a été installé le Conseil délibératif. Ce résultat confirme le rôle de la création institutionnelle comme marqueur de l'*ambientalização* 40 et l'importance des relations interpersonnelles entre les principaux acteurs issus des différentes sphères et impliqués dans ce travail d'élaboration. Ce travail a offert aux populations et à leurs partenaires l'occasion de se faire une idée plus précise des particularités de chacun des territoires, de la richesse de leur biodiversité mais aussi du parti qu'il était possible de tirer de l'exploitation des savoir-faire locaux pour une meilleure connaissance des milieux (à São João da Ponta, un territoire à dominante de mangrove sur lequel prévaut la collecte des crabes alors que, à Curuçá, un territoire traversé par de nombreux ruisseaux, davantage concerné par les activités de pêche et de l'agriculture familiale). Ce travail leur a également permis d'évaluer les risques qui pourraient affecter la reproduction des ressources naturelles du fait de la pollution des eaux, de la déforestation, des invasions de pêcheurs aux pratiques prédatrices ; autant de menaces dont les effets sur les écosystèmes pourraient mettre en cause la qualité de leur environnement, les conditions de leur survie et le devenir de leur territoire. Cette évaluation des risques a facilité les accords sur les règles et les règlements nécessaires à la préservation du territoire et de ses ressources.

Une fois les outils indispensables à l'organisation de la Réserve éla-

---

cation d'EMATER (service public d'appui technique à l'agriculture) par l'intermédiaire de son responsable qui est en même temps un des leaders de l'église catholique, l'implication des équipes de chercheurs du Musée Goeldi qui ont joué un rôle actif en faveur de la création de la Réserve et de son accompagnement par la publication de nombreuses études. Le Musée Goeldi est un Institut de recherches en anthropologie et archéologie implanté à Belém, la capitale de l'État du Pará, qui bénéficie d'une grande légitimité en matière d'études amazoniennes. Pour ce qui concerne São João da Ponta, la Réserve a tiré profit de l'appui de Vergara, un technicien de l'ICMBio d'une compétence et d'une qualité exceptionnelles et, de nombreuses recherches conduites par le département de géographie de l'Université Fédérale.

<sup>40</sup> Leite Lopes, "Sobre processos de 'ambientalização,'" 37-40.

borés et le Conseil délibératif mis en place, c'est le fonctionnement de ce dernier qui a polarisé l'attention des populations et de leurs partenaires. Cela explique pourquoi, dans les deux Réserves, le Conseil a réussi à s'imposer « comme un espace en construction » soucieux de faciliter la participation de tous ses membres aux délibérations<sup>41</sup> ; un espace public au sein duquel l'hétérogénéité des membres et la diversité des registres de prise de parole ont nécessité, pour l'analyse de leurs échanges, de faire appel à « une anthropologie des relations de parentés, une étude des communautés locales, une analyse des symbolismes religieux, une ethnographie de la communication collective etc., bref, une microsociologie des espaces publics »<sup>42</sup>. Ce fut le prix à payer de relations sociales intriquées qui reposent sur des affects, des réciprocitys, des formes de solidarité et d'échanges codifiées et ritualisées. Il s'est agi de comprendre comment des personnes géographiquement et culturellement proches ont consenti à s'investir, aux côtés de partenaires professionnellement et culturellement différents, dans les apprentissage collectifs<sup>43</sup> qu'ont occasionné l'usage des nouveaux outils et l'amélioration des pratiques professionnelles et à tirer profit de cette hétérogénéité pour jeter un nouveau regard, ensemble et avec leurs partenaires, sur leurs conditions d'existence en lien avec le territoire et pour appréhender le devenir de ce dernier en relation avec les exigences environnementales.

Une telle situation permet de comprendre pourquoi, à l'occasion des élections municipales de 2008, les deux territoires se sont trouvés disposés à dépasser les conflits habituels qui opposent le mouvement social au pouvoir local et à faire droit à de nouveaux rapports de force dans la sphère du pouvoir. C'est ainsi que São João da Ponta a élu comme maire le Président de l'association des usagers de la Réserve, candidat du Parti des Travailleurs<sup>44</sup>, tandis que Curuçá a élu le descendant d'une des familles de notable qui a réussi à faire alliance avec le mouvement social en la personne d'un de ses leaders, un technicien agricole, militant reconnu au sein de l'église catholique, qu'il a choisi comme vice-maire. Les deux nouveaux maires ont pris le parti de participer directement au Conseil délibératif plutôt que de s'y faire représenter, conférant au travail de ce dernier une reconnaissance qui aura pour conséquences<sup>45</sup> de faciliter une *politisation*

<sup>41</sup> Vasconcelos, *Gestão pública e participação*, 134.

<sup>42</sup> Cefai, *Arenas Publicas*, 42.

<sup>43</sup> Ces apprentissages collectifs sont révélateurs des résultats socio-techniques du travail réalisé par le Conseil délibératif dans le sens où l'entendent Lascoumes, Le Galès et Barthe (*Agir dans un monde incertain*, 2001).

<sup>44</sup> Le parti créé par Luiz Inácio Lula qui va lui permettre d'accéder à la Présidence de la République en 2002.

<sup>45</sup> Teisserenc, "Politização, ambientalização," 236-7.

des situations locales dans le sens qui a été présenté précédemment dans la note 7 en rendant possible les accords entre acteurs concernés sur ce qui mérite d'être appréhendé comme relevant des affaires publiques<sup>46</sup>. C'est ainsi que, au sein de ce nouvel espace public qu'est le Conseil, l'expérimentation de la participation citoyenne a été appréciée par ses membres au prorata de leur engagement et des effets de cet engagement sur le territoire en termes de changements dans la vie des populations, dans leurs pratiques professionnelles, dans leurs habitudes de vie quotidienne et dans l'intériorisation des droits et des arguments environnementaux<sup>47</sup>. Il en est résulté une plus grande visibilité du travail du Conseil qui a réussi à tirer parti de l'hétérogénéité de ses membres, des objectifs qu'ils poursuivaient, des stratégies qu'ils mettaient en œuvre, des valeurs auxquelles ils se référaient et des justifications qu'ils donnaient à leur engagement.

De tels résultats vont dans le sens des réflexions de Bruno Latour sur la capacité de l'écologie politique à transformer en objets politiques des éléments qui ne l'étaient pas auparavant dès lors que l'*ambientalização* en marche sur le territoire a créé les conditions favorables à une politisation des situations locales. C'est cette politisation qui explique pourquoi, au sein de ces deux Conseils, l'engagement de leurs membres hétérogènes, politiquement légitimes et socialement compétents, a été apprécié en référence au territoire considéré comme *un bien commun*<sup>48</sup>. Dans les deux communes, cette politisation a bénéficié d'une articulation originale entre le travail de l'institution municipale animée par une logique de la représentation et celui du Conseil délibératif au sein duquel se sont expérimentées les nouvelles pratiques de participation inspirées par une logique de la délibération.

Même si l'expérience d'un pouvoir local capable de combiner les pratiques héritées de la représentation avec celles héritées de la délibération n'aura été que de courte durée dans les deux communes – le temps d'un mandat –, les résultats obtenus perdurent en raison d'une prise en compte par les autorités locales des acquis de la Réserve en matière de gestion d'un territoire devant répondre aux exigences environnementales et des transformations institutionnelles réalisées entre 2008 et 2012.

Pour comprendre les raisons de la permanence de ces changements relevant de l'*ambientalização* au-delà du mandat au cours duquel ils ont été produits, il est bon de se rappeler que, à Curuçá comme à São João da Ponta, l'implantation rapide de la Réserve a bénéficié d'une mobilisation des populations soucieuses de défendre leur identité d'*extracti-*

<sup>46</sup> Lagroye, *La politisation*, 12.

<sup>47</sup> Leite Lopes, "Sobre processos de 'ambientalização,'" 45.

<sup>48</sup> Vasconcelos, *Gestão pública e participação*, 147.

vistes en travaillant à l'adaptation, avec l'appui de leurs partenaires techniques et scientifiques, de leurs pratiques professionnelles résultant de leurs *savoir-faire* et à l'amélioration de leurs conditions d'existence. Ce travail a donné lieu à un plan de gestion dont l'élaboration sous la responsabilité du Conseil délibératif a été l'occasion de remettre en cause la hiérarchie des savoirs, dans la sphère des connaissances, au profit des savoirs socio-techniques<sup>49</sup> résultant de la combinaison entre savoirs académiques et savoir-faire des populations et de tisser des relations nouvelles avec les acteurs de la sphère de la loi pour négocier les règles et règlements nécessaires à la protection du territoire. Ce travail a tiré profit de l'implication personnelle des maires au sein du Conseil rendant, de ce fait, opérationnelle la délicate articulation entre les défis de la délibération et la reconnaissance de ses résultats par le système de représentation dans la sphère du pouvoir.

### En guise de conclusion

De la présentation des trois Réserves, il en ressort tout d'abord qu'à Bragança la désintringation des relations entre les acteurs des trois sphères de la connaissance, de la loi et du pouvoir et leur articulation selon de nouvelles modalités n'ont pas abouti. Dans la sphère de la connaissance, la posture adoptée par le milieu académique a compromis la reconnaissance des savoir-faire des populations traditionnelles contraignant les populations à modifier leur stratégie initiale de mobilisation en faveur de la Réserve avec l'appui de leurs partenaires et à adopter une stratégie revendicative à l'encontre du milieu académique. L'opposition de ce dernier à une redistribution des relations de pouvoir dans la sphère du savoir a eu notamment pour conséquences de mettre en cause, dans la sphère de la loi, le travail d'élaboration d'outils indispensables à l'organisation de la Réserve que sont le plan de gestion et les accords techniques et réglementaires. Cette mise en cause s'explique également par la paralysie, dans la sphère du pouvoir, du Conseil délibératif du fait de l'incapacité de ses membres à s'entendre sur les modalités de son fonctionnement et de la vacuité de débats en son sein qui n'ont pu bénéficier de recherches susceptibles de répondre aux attentes des populations que les acteurs de la connaissance étaient en mal de leur fournir

---

<sup>49</sup> *Savoirs socio-techniques* dans le sens où l'entendent Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yves Barthe qui les considèrent comme le résultat des accords et des apprentissages collectifs qui accompagnent la construction participative de savoirs dans le cadre des *forums hybrides* qui réunissent experts et profanes (Callon, Lascoumes et Barthe, *Agir dans un monde*).

pour les raisons que nous venons d'évoquer. Un tel contexte s'est avéré favorable à la permanence des pratiques d'un système de pouvoir local<sup>50</sup> qui s'est employé à faire obstacle aux transformations attendues de l'*ambientalização* du territoire.

À l'inverse, dans les deux Réserves de Curuçá et de Sao João da Ponta, la désintringation des relations entre les acteurs et l'imbrication de leurs stratégies sont à l'œuvre de manière active et constructive dans chacune des trois sphères, portées par une volonté de promouvoir le développement de leur territoire appréhendé comme l'affaire de tous et de se doter à cet effet de moyens de contrôle adéquats. Les résultats constatés mettent en évidence l'importance de deux facteurs qui ont joué un rôle essentiel dans les transformations qu'ont connues ces deux territoires sous l'effet de l'*ambientalização*.

Le premier de ces facteurs est la qualité de l'instrument de politique publique qu'est la Réserve dès lors que sa mise en œuvre rencontre un contexte qui lui est favorable. À ce titre, en tant qu'instrument de politique publique, la Réserve se présente comme une institution sociale porteuse d'une conception concrète de la politique<sup>51</sup> appliquée à un domaine de compétence de l'État, l'environnement, aux contours jusqu'alors indéfinis et aux contenus incertains en raison de sa nouveauté. Dans un tel contexte favorable, la Réserve a tiré une grande partie de sa légitimité de son histoire, une histoire particulièrement significative dans le contexte amazonien comme nous avons eu l'occasion de l'évoquer, marquée par une alliance entre le mouvement social et le milieu académique qui en explique l'originalité, l'ambition, les valeurs de référence et les principes d'action. Son efficacité a dépendu de la mise en œuvre d'outils dont la création a relevé d'un travail complexe qui a été l'occasion d'identifier les principaux défis auxquels devaient répondre les populations et leurs partenaires pour concevoir une gestion du territoire respectueuse des exigences environnementales sous l'effet, dans la sphère des connaissances, du travail des équipes scientifiques et enrichi par les apports des savoir-faire des populations. Il en est résulté des conditions favorables à des débats dans le cadre du Conseil délibératif qui ont accompagné l'élaboration d'un plan de gestion et la négociation de règles et de règlements, dans la sphère de la loi, dans le but de valoriser et défendre leur territoire. Dans cette nouvelle configuration, l'instrument de politique publique qu'est la Réserve a joué pleinement son rôle en offrant à l'ensemble des acteurs locaux « un cadre stable d'anticipations qui réduit les incertitudes des acteurs engagés

---

<sup>50</sup> Teisserenc, "Poder local."

<sup>51</sup> Lascoumes et le Galès, *Gouverner par les instruments*, 14-5.



et structure l'action collective »<sup>52</sup>.

Le second facteur à avoir joué un rôle dans la transformation sociopolitique du territoire est l'*ambientalização* à laquelle a donné lieu l'implantation de la Réserve dont un des effets a été une politisation des situations locales qui a été à l'origine d'un engagement des acteurs locaux dans des actions à caractère public. À cet égard, nous retiendrons deux faits révélateurs de ces transformations. Le premier a été à l'occasion de l'élection municipale de 2008, l'arrivée au pouvoir, dans chacune des deux communes, d'une équipe respectueuse de la Réserve, de ses valeurs et de ses exigences. Le second est l'engagement de chacun des maires nouvellement élu à s'investir à titre personnel dans le travail du Conseil contribuant de ce fait à accompagner l'*ambientalização* du territoire en rendant possible une articulation originale entre les pratiques du système traditionnel de la gestion locale qui relève d'une logique de la représentation et les nouvelles pratiques participatives qui relèvent d'une logique de la délibération dans la sphère du pouvoir. Il en est résulté une adhésion à ces transformations de la part de populations qui se sont montrés fières<sup>53</sup> de s'affirmer comme *extractivistes*, fortes d'une identité qu'elles se sont efforcées de mobiliser dans un souci de rassembler sur un projet de territoire.

Ces deux contextes territoriaux apportent un éclairage sur ce que Bruno Latour suggère de nommer *système d'engendrement* qui, à la différence du *système de production* qui s'intéresse aux ressources à exploiter pour répondre au besoin de liberté des humains sans reconnaître leur raison d'être d'agissants, privilégie une approche du territoire à partir des affects, des dépendances des agissants dans un contexte d'*ambientalização* ; ces *animés* « qui ne sont pas limités par des frontières et ne cessent de se superposer, de s'intriquer les uns dans les autres »<sup>54</sup>. Les affects sont au centre des relations qui lient les populations entre elles et à leurs partenaires ; les prendre en considération nécessite un travail d'interprétation complexe pour expliquer la diversité des arguments mis en avant dans les débats et comprendre la diversité des mobiles de l'engagement des populations à partir du moment où le territoire est appréhendé comme un bien commun. Parmi les dépendances qui se sont imposées aux populations et à leurs partenaires, il y a notamment celles qui incombent à la prise en compte des territoires de reproduction des espèces dont chacun dépend pour sa survie ou celles qui résultent des relations, souvent de concurrence, avec les territoires mitoyens dont la mise en œuvre du plan de gestion devrait permettre de clarifier les modalités etc. ;

<sup>52</sup> Lascoumes et le Galès, *Gouverner par les instruments*, 15.

<sup>53</sup> Dans une récente entrevue à la revue *Télérama*, Bruno Latour fait observer la fierté qui caractérise les discours des leaders de la gauche française, conscients d'être dans le sens de l'histoire (Latour, *L'écologie*, 6)

<sup>54</sup> Latour, *Où atterrir ?* 106.

autant de considérations qui offrent à chacun l'occasion de « dessiner son territoire de vie »<sup>55</sup> et à l'ensemble des populations d'appréhender leur territoire comme un *territoire à géométrie variable*<sup>56</sup> au sein duquel l'homme est devenu « un participant parmi d'autres »<sup>57</sup>.

## Bibliographie

- Beck, Ulrich. *La Société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, Paris: Aubier, 2001.
- Berno de Almeida et Alfredo Wagner (dir.). "Territórios quilombolas e conflitos. Comentários sobre povos e comunidades tradicionais atingidos por conflitos de terra e atos de violência no decorrer de 2009." *Territórios quilombolas e conflitos*, Caderno de debates *Nova Cartografia Social*, Vol. 01, N° 02, Manaus: UEA Edições, 2010: 318-49.
- Callon, Michel, Lascoumes, Pierre et Yves Barthe. *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*. Paris: Le Seuil, 2001.
- Cefaï, Daniel, Mello, Marco Antonio da Silva et all. (dir.). *Arenas públicas. Por uma etnografia da vida associativa*. Niterói-Rio de Janeiro: Eduff, 2011.
- Lagroye, Jacques (Sous la dir. de). *La politisation*, Paris: Belin, 2003.
- Lascoumes, Pierre et Patrick Le Galès. *Gouverner par les instruments*, Paris: les Presses de Science Po., 2007.
- Latour, Bruno. *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique ?* Paris: La Découverte, 2017.
- Latour, Bruno. "L'écologie, nouvelle lutte des classes ?" *Télérama*, n° 379, janvier (2022) : 4-9.
- Leff, Enrique. *Racionalidade Ambiental. A reapropriação social da natureza*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- Lefort, Claude. *Essais sur le Politique. XIXème-XXème siècles ?* Paris: Le Seuil, 1987.
- Leite Lopes, José Sérgio. "Sobre processos de « ambientalização » dos conflitos e sobre dilemas da participação." *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 25, jan./jun (2006): 31-64. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832006000100003>
- Léna, Philippe, "Les rapports de dépendance personnelle au Brésil. Permanence et transformations." Dans Léna, Philippe, Geffray, Christian et Roberto Araujo (dir.) *L'oppression paternaliste au Brésil* : 111-122. Dos-

<sup>55</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>56</sup> Teisserenc, *L'Action publique*, 207-10.

<sup>57</sup> Latour, *Où atterrir ?* 58.

- sier thématique. *Lusotopie*, 1996.
- Meira, Marcio. *A persistência do Aviamento : Colonialismo e História Indígena no Noroeste Amazônico*. Sao Paulo: EDUFSCar, 2018.
- Museu Goeldi. *Diagnóstico Etno-Ecológico da Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande – Curuçá, Zona do salgado –. Relatório de Viagens*, Belém, 2003.
- Oliveira, Marcelo do Vale. *Plano de Manejo da RESEX Marinha Caeté-Tapeiraçu : coprodução de uma ação pública em um território em recomposição*, UFPA, PPGSA, 2018.
- Polanyi, Karl. *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris: Gallimard, 1983.
- Porto Gonçalves, Carlos Walter. *Amazônia, Amazônia*. Rio de Janeiro: Contexto, 2004.
- Teisserenc, Maria José da S. A. “Politização, ambientalização e desenvolvimento territorial em Reservas Extrativistas.” *Caderno CRH*, Salvador, v. 29, n. 77, maio/ago (2016): 229-42. <https://doi.org/10.1590/S0103-49792016000200003>
- Teisserenc, Pierre. “Les RESEXs: Un instrument au service des politiques de développement durable en Amazonie brésilienne.” *Revista Pós-Ciências Sociais/Universidade Federal do Maranhão*, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, V. 6, n. 12 (2009): 41-68.
- Teisserenc, Pierre. *L'Action publique dans ses nouveaux territoires en France et au Brésil*. Paris: l'Harmattan, 2013.
- Teisserenc, Pierre. “As vias de integração da mobilização social no campo político.” *Caderno CRH*, Salvador, v. 29, n. 77, maio/ago. de 2016: 243-59. <https://doi.org/10.1590/S0103-49792016000200004>
- Teisserenc, Pierre. “Poder local e condições de sua renovação na Amazônia.” *Novos Cadernos NAEA*, v 19, n.1, jan./abril (2016): 47-70. DOI: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v19i1.2451>
- Vasconcelos, Aloma Tereza. *Gestão pública e participação: uma análise do conselho deliberativo da Reserva Extrativista Mãe Grande de Curuçá*. Dissertação de mestrado, PPGDAM / NUMA / UFPA, Belém (PA), 2010.

Il tema: Antropocene e post-antropocene

# Politics in the Anthropocene: Non-human Citizenship and the Grand Domestication

## La politica nell'Antropocene. Cittadinanza non umana e la grande domesticazione

GIANFRANCO PELLEGRINO

*Luiss University*

gpellegrino@luiss.it

ORCID: 0000-0002-8029-3936

**Abstract.** The article has two aims. First, it provides a view of why the standard liberal-democratic political theory is unfit for the Anthropocene. Then, it defends two claims: that the fittest politics for the Anthropocene is to be fully non-anthropocentric and that the best model of a non-anthropocentric political theory is to be grounded in the notion of 'ecological citizenship', which can be easily extended to non-human living beings and even to non-living objects, such as ecosystems. The latter claim is defended by endorsing and enlarging Sue Donaldson and Will Kymlicka's views of animal citizenship rights and by putting forward a view of the Anthropocene as an age of massive domestication of non-human nature.

**Keywords:** anthropocene, politics, anthropocentrism, citizenship, domestication, Sue Donaldson, Will Kymlicka.

**Riassunto.** L'articolo ha due scopi. In primo luogo, spiegare perché la politica liberal-democratica tradizionale è inadatta alle condizioni dell'Antropocene. Quindi, difendere due tesi: la teoria politica più adatta all'Antropocene dev'essere totalmente non antropocentrica e il miglior modello di teoria politica non antropocentrica si fonda sulla nozione di 'cittadinanza ecologica', che si può facilmente estendere agli esseri viventi non umani e persino a oggetti non viventi, come ad esempio gli ecosistemi. Quest'ultima tesi viene difesa riprendendo ed estendendo la teoria di Sue Donaldson e Will Kymlicka sui diritti di cittadinanza degli animali e descrivendo l'Antropocene come età della domesticazione massiccia della natura non umana.

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 3 (2022): 131-160

ISSN 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-2020

**Copyright:** © 2022 Gianfranco Pellegrino. This is an open access, peer-reviewed article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY-4.0).

**Parole chiave:** Antropocene, politica, antropocentrismo, cittadinanza, domesticazione, Sue Donaldson, Will Kymlicka.

## 1. Introduction. The Anthropocene as a Political Issue

According to many, the Anthropocene is a state shift of the Earth system, which may amount to a novel geological age and a rupture in the functioning of the Earth system.<sup>1</sup> From the geological point of view, the Anthropocene is supposed to be a novel geological age, i.e., a time in which relevant changes occur at the stratigraphic level. However, geologists are still discussing (at least) two issues: first, whether at the stratigraphic level relevant changes are really occurring, and whether they are substantial enough to label a new geological age; second, when and where these changes happened.<sup>2</sup>

However, a non-geological definition of the Anthropocene can be framed – and it has been framed.<sup>3</sup> According to this definition, the Anthropocene is a new epoch in which the size of human impacts on non-human nature is unprecedented, and the state-shift of our world mentioned in many discourses about the Anthropocene amounts to this novel and increased impact of humans on non-human nature.<sup>4</sup> So understood, the Anthropocene is the epoch in which the usual equilibrium between nature and society, or nature and culture, changes, in at least two ways. First, it is no longer the case that the working of human society can happen on the background of an unchanging, inert, and inexhaustible nature. Second, it is no longer the case that the standard conceptual distinctions between non-human nature and society or culture hold. Indeed, most of the natural resources on which human societies have been based in the last two centuries are doomed to deplete, the environmental impacts of the fossil fuels-based economy are increasingly dangerous for human beings, and the pervasive impacts of humans on non-human nature made the latter more a human creation than an independent force. This new cultural and social condition is unprecedented, and this very fact licenses calling it a new social age.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Davies, *The Birth of the Anthropocene*; Ellis, *Anthropocene*; Lewis and Maslin, *The Human Planet*.

<sup>2</sup> Zalasiewicz et al., *The Anthropocene as a Geological Time Unit*.

<sup>3</sup> Hamilton, *Defiant Earth*, chap. 1; Horn and Bergthaller, *The Anthropocene*; Merchant, *The Anthropocene and the Humanities*.

<sup>4</sup> Rockström et al., “Planetary Boundaries.”

<sup>5</sup> I’ll come back to this topic, i.e., a socio-political definition of the Anthropocene, in §2 below. See also the references in that section. I thank an anonymous referee of this journal for having

Of course, there is no logical connection between the social definition of the Anthropocene and the geological understanding of it. Or, at least, there is no biconditional implication. While, if changes at the stratigraphic level are so great to authorize labelling a new geological age, then social changes could be relevant as well; the contrary does not hold. It is possible that the increased human impacts on non-human nature, despite being relevant, are not enough to set a new geological age.<sup>6</sup> However, for our present purposes, I assume that a social definition of the Anthropocene is plausible, whatever the decision will be about the Anthropocene as a geological time unit.

According to many, the change deriving from the increasing human impacts on Earth is also a matter of politics, for at least two reasons. First, the Anthropocene and its consequences are *anthropogenic*, i.e., they have been caused by human (collective) action.<sup>7</sup> Indeed, in the Anthropocene, humans act as a planetary geological force (much like the biosphere in the Earth system dynamics), thereby going beyond their biological standard behaviour in pre-Anthropocene conditions. In the Anthropocene, humans become a geological *power*, i.e., a collective agent able to willfully affect the conditions of life on Earth. Politics is the realm where human collective and individual action and power lie, and political theory is the field in which it is to be assessed. Hence, the Anthropocene is a subject of politics and of political theory.

Second, the consequences of the Anthropocene will deeply, and often negatively, impact our associated life and its settled forms. Indeed, the Anthropocene is an unprecedented and deep change in human history and condition.<sup>8</sup> Thus, the Anthropocene is a political problem and a political theory issue. The Anthropocene is not only a new geological age (if it is, as this is still a contested claim, as said above). It is also a new social and historical epoch, a real ‘epochalypse’.<sup>9</sup>

---

pushed me to clarify at this stage what a socio-political definition of the Anthropocene would amount to.

<sup>6</sup> I thank an anonymous referee of this journal for having attracted my attention to the lack of logical connection between the geological and the sociological definitions of the Anthropocene.

<sup>7</sup> Braje and Erlandson, “Looking Forward, Looking Back.”

<sup>8</sup> Chakrabarty, “The Human Condition in the Anthropocene”; Chakrabarty, *The Climate of History*, chap. 1.

<sup>9</sup> Ellis, *Anthropocene*, 130. On the discussion concerning the Anthropocene as a geological period, Hamilton, *Defiant Earth*, 6–7; Zalasiewicz et al., *The Anthropocene as a Geological Time Unit*. On the debates concerning the nature of the Anthropocene and the very notion of ‘Anthropocene’, Altvater et al., *Anthropocene or Capitalocene?*; Bonneuil and Fressoz, *The Shock of the Anthropocene*; Malm and Homborg, “The Geology of Mankind?” On the distinction between a geological and a social Anthropocene, Haff, “The Technosphere,” 138.

However, the Anthropocene is neither a traditional political subject nor a standard problem of politics. Indeed, Anthropocene politics is a radical departure from the political traditions settled in the Holocene. Of course, the Holocene hosted a panoply of different political forms, and the State-based, post-Westphalian politics standardly considered in political theory belongs only to a small fraction of the Holocene. In what follows, I argue that the political forms, and above all the political theories that have been standard during the last two centuries are unfitting to the new conditions we face in the Anthropocene.<sup>10</sup> (Of course, this is a further ungrounded generalization. In the last two centuries, different styles of political theories flourished. For present purposes, I am assuming that these differences can be neglected.) I call the standard form of politics and political theory which we need to discard the ‘Holocene politics’, to emphasize that the new politics, the Anthropocene politics, is motivated by the epoch change in front of us. (I say more on the Holocene politics in the next sections.)<sup>11</sup>

In this article, I defend two claims. First, a political theory for the Anthropocene should be fully non-anthropocentric, i.e., it should give full moral standing to non-human beings.<sup>12</sup> Second, a non-anthropocentric politics for the Anthropocene should focus on the relations between humans and non-humans and this could be done by applying the notion of ‘citizenship’ to non-human creatures and ecosystems and by extending Sue Donaldson and Will Kymlicka’s view of animal rights to other living beings and ecosystems, thereby framing a theory of ‘ecological citizenship’.<sup>13</sup> The politics of the Anthropocene should be a politics for non-human citizens. Contrary to what many claim, the Anthropocene should mark the end of anthropocentrism. The Anthropocene has been the age of Man (chauvinism intended!), but it should become the age of the recognition of non-humans, the age of the demotion of human beings from centre stage.<sup>14</sup> I defend these claims by giving a view of the Anthropocene as the age when the relations between humans and non-human nature took the shape of a Grand Domestication. The latter has obvious ethical and political consequences, that a politics for the Anthropocene should duly consider.

<sup>10</sup> I focus mainly on political theory. On environmental politics, Dobson, *Environmental Politics*.

<sup>11</sup> Thanks to an anonymous referee for this journal for having pushed me to clarify my notion of ‘Holocene politics’.

<sup>12</sup> On anthropocentrism and non-anthropocentrism in environmental ethics, Attfield, “Beyond Anthropocentrism”; Thompson, “Anthropocentrism. Humanity as Peril and Promise.”

<sup>13</sup> Donaldson and Kymlicka, *Zoopolis*.

<sup>14</sup> On the unavoidability of anthropocentrism in the Anthropocene, Hamilton, *Defiant Earth*, chap. 2. On Anthropocene and chauvinism, Haff, “Purpose in the Anthropocen,” 55; Haff, “The Technosphere.”

The paper develops as follows. In §2, I show why the traditional liberal-democratic politics that has been standard in the last two centuries (from now on, ‘Holocene politics’) is unfit for the Anthropocene and why a politics for the Anthropocene should be fully non-anthropocentric. This argument for a fully non-anthropocentric Anthropocene politics rests on Dipesh Chakrabarty’s well-known four theses on history after anthropogenic climate change.<sup>15</sup> Drawing on Chakrabarty’s theses, I put forward four theses about how politics should look in the Anthropocene. In §3, I defend the view that a non-anthropocentric politics fitting the Anthropocene condition should be based on the idea of non-human, or ecological, citizenship. This section articulates the idea of the Anthropocene as the age of the Grand Domestication of non-human nature and of the ethical and political consequences of it. §4 concludes.

## 2. Politics in the Anthropocene

In this section, I defend two claims. First, Holocene politics is unfit for the Anthropocene. Second, the Anthropocene demands a fully non-anthropocentric politics. In the next section, I will claim that the best non-anthropocentric politics for the Anthropocene should be based on the notion of citizenship – a non-human, or ecological, citizenship.

### 2.1. *Holocene politics is unfit for the Anthropocene*

Holocene politics rested on the following assumptions:

1. *Nature is outside politics*: The state of the Earth system is a mere background condition of politics, whose stability and endurance are not at risk and are not impacted by human action. Natural laws are not political laws, nor can they be changed by political acts of will. Human deeds and human societies occupy centre stage, and natural environments, the background. Hence, non-human nature lies outside of political theory, nor is it a political problem<sup>16</sup>
2. *Agency*: Political communities are constituted by political agents, i.e., by human beings who initiate and conduct political action and whose interests are what matters politically. These agents are mutually accountable

---

<sup>15</sup> Chakrabarty, *The Climate of History*, chap. 1.

<sup>16</sup> On this assumption, its credentials and its functions, Latour, *We Have Never Been Modern*; Latour, *Politics of Nature*.



3. *Responsibility*: Individuals can be regarded as uniquely (causally and morally) responsible for certain outcomes and accountable for them
4. *Politics is artificial or cultural*: Because of 1.-3., politics lies in the realm of culture, human artifice, and social construction, and it is insulated from the mechanics of nature, and political theory is a social or human science, to be distinguished from the natural sciences that provide the best descriptions available of non-human and (a part of) human nature.

The Anthropocene challenges the above assumptions. In the Anthropocene, the natural conditions of politics are unsettled, and the equilibrium that led to the current stability of world politics is doomed. The Anthropocene had an impact on current liberal-democratic politics and on some of its deficits. In addition, liberal-democratic politics itself can be a cause of the rupture of the natural equilibrium of the Holocene. As Dipesh Chakrabarty famously intimated, “the mansion of modern freedoms stands on an ever-expanding foundation of fossil-fuel use.”<sup>17</sup> In the Anthropocene, nature is no longer outside politics.

In the Anthropocene, agency chains become dispersed, indirect, and globally diffused: the unintended consequences of collective human actions on the natural environment and their feedback make the conditions of politics and associated life more troubled and unstable than ever. In addition, the impact of political action on nature is unprecedented, and human political agents and natural non-agents are increasingly entangled. We are no longer inhabitants of the planet but Earth-changers, or world-makers.<sup>18</sup> In the Anthropocene, “the fate of nature has come to depend on the ‘goodwill’ of humans”, and “the Earth system itself has acquired a moral force”: the dormant forces of the Earth system have been activated by an unprecedented human power.<sup>19</sup> If humans, their behaviour, and human societies are the main subject matter of politics, now politics becomes the history and a study of how humans changed their world. In the Anthropocene, politics is no longer a purely human or social science. It is also natural history, as it were, or a view of the place of human beings in the natural world.

Moreover, in the Anthropocene, new forms of agency emerge. Collective agents – human collectives, such as multinational corporations, global political and economic institutions, and non-human entities, such as eco-

---

<sup>17</sup> Chakrabarty, *The Climate of History*, 32. On the responsibility of standard politics and political theory and culture for the ecological crisis, Plumwood, *Environmental Culture*; White Jr, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis.” On the history of fossil fuel-based economy in the Anthropocene, and its impact on democratic politics and its deficits, Malm, *Fossil Capital*; Sachs, *Common Wealth*; Mitchell, *Carbon Democracy*.

<sup>18</sup> Ellis, *Anthropocene*, chap. 1; Hamilton, *Defiant Earth*, 62; Lynas, *The God Species*.

<sup>19</sup> Hamilton, *Earthmasters*, 2; Hamilton, *Defiant Earth*, 85; Latour, *Facing Gaia*.

systems, the biosphere, and non-human species – are now centre stage. Indeed, what earlier appeared as mere behaviour (for instance, the behaviour of non-human animals, plants, artificial intelligences, or even of the ‘technosphere’) now increasingly qualifies as full-fledged acting.<sup>20</sup> Finally, merely possible agents – for instance, future people – acquire relevance since our actions can have dangerous and pervasive impacts on them.<sup>21</sup> In the Anthropocene, the Earth system at large becomes a political actor, nature itself acts as a political agent.<sup>22</sup>

In the Anthropocene, standard collective action problems, such as the tragedy of the commons and other issues concerning public goods or voting, acquire a planetary and an intergenerational extension. On the one hand, no one can fix the global environmental problems of the Anthropocene by acting alone, nor can they do it by activist influence on others; on the other hand, it is the cumulative impact of billions of single actions (such as consuming, driving, and so on) that creates the most dangerous environmental harms. This holds for the individual actions of people but also for the individual actions of companies, groups, states, and generations: most of the individuals cannot prevent the most dangerous environmental effects of the cumulated pattern of conduct of which some of their actions themselves are a constituent part.<sup>23</sup>

Moreover, while anthropogenic processes cause environmental damages, no one is individually responsible for them. The causal chains are manifold, multiscale, indirect, and loose. They are often a matter of chances, tipping points, and background conditions. The Anthropocene is a matter of species’ action, not of individual or limited group action. Some of the most dangerous events in our future are the unintended consequences of various and seemingly innocuous events in the distant past. Individual action and responsibility happen, and are lost, within a sea of agency, where non-individual, non-human, and human entities join a complex network of causes and cumulative, non-linear effects. This makes the standard conception of political responsibility no longer viable in the Anthropocene.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> On animal and plant agency and their political impact, see Donaldson and Kymlicka, *Zoopolis*; Hall, *Plants as Persons*; Marder, *Plant-Thinking*. On collective and corporate agency, List and Pettit, *Group Agency*. On the agency of the technosphere and non-human agency in the Anthropocene, Haff, “Purpose in the Anthropocene;” Haff, “The Technosphere.”

<sup>21</sup> De-Shalit, *Why Posterity Matters*; González-Ricoy and Gosseries, *Institutions For Future Generations*; Mulgan, *Future People*; Page, *Climate Change, Justice And Future Generations*; Schefler, *Why Worry About Future Generations?*

<sup>22</sup> Chakrabarty, *The Climate of History*, 3; Hamilton, *Defiant Earth*.

<sup>23</sup> Chakrabarty, *The Climate of History*, 37; Gardiner, *A Perfect Moral Storm*; Hamilton, *Defiant Earth*, 129; Jamieson, *Reason in a Dark Time*; Malm, *Fossil Capital*.

<sup>24</sup> Pellegrino, “Robust Individual Responsibility”; Jamieson, “Climate Change, Responsibility, and Justice”; Malm, *The Progress of This Storm*; Pattberg and Zelli, *Environmental Politics*

Given the above, in the Anthropocene the traditional dichotomies between political theory (and social and human sciences) and natural sciences blur. In the Anthropocene, human beings become planetary geological agents, while keeping their political agency – indeed, political agency becomes planetary agency. In the Anthropocene, an increasingly large part of nature is human-made, as politics has been used to be (regarded) in modernity. Moreover, human history and politics impacted and will be impacted by planetary processes.<sup>25</sup> Hence, in the Anthropocene the long geological history mixes up with the short human political history, the human timescales will interact with non-human timescales in the same historical flux, and different, or even divergent, points of view are necessary to deal with planetary events.<sup>26</sup> In the Anthropocene, we are part of the background of our history, and the background is no longer inert or unchangeable. Our action goes along with the impersonal operation of natural forces, and the effects of both are mixed. Moreover, the speed of nature's changes is increased, and when certain tipping points are overcome, irreversible changes follow.<sup>27</sup> Therefore, politics and political theory need to deal with the political consequences and relevance of issues (such as climate change, the impacts of human technology on non-human nature, and so on) traditionally considered the exclusive field of the natural sciences. In the Anthropocene, world politics becomes the politics of the world, understood as the politics of the planet we live in. In the Anthropocene, politics needs to access the level of Earth System thinking.

In the Anthropocene, global and domestic liberal democratic institutions are very often gridlocked. Due to the global nature of current environmental problems, cooperation among states and new global institutions is absolutely necessary. But the working of the existing global institutions, as well as the creation of new ones, is increasingly difficult as short-term interests diverge, and long-term interests are unable to affect daily politics. Domestically, many relevant nation states are gridlocked by veto players determined by constitutional arrangements and political practices that originated in the last two centuries, in the post-Westphalian part of the Holocene, and are now unfit for the levels of flexibility and

---

*and Governance*; Powers, "Individual Moral Responsibility"; Sinnott-Armstrong, "It's Not My Fault."

<sup>25</sup> Chakrabarty, *The Climate of History*, 27.

<sup>26</sup> Chakrabarty, *The Climate of History*, 6–7, 10–11, 15, 26; Kelly, *Politics and the Anthropocene*, 5; Malm, *Fossil Capital*, 17; McNeill and Engelke, *The Great Acceleration*; Steffen et al., "The Trajectory of the Anthropocene."

<sup>27</sup> Chakrabarty, *The Climate of History*, 29. On tipping points, Barnosky et al., "Approaching a State Shift"; Gladwell, *The Tipping Point*; Lenton et al., "Tipping Elements"; Lenton and Williams, "On the Origin of Planetary-Scale Tipping Points"; Rockström et al., "Planetary Boundaries."

international cooperation required in the Anthropocene. There is a striking contradiction between a global economy and divided political societies across the world. The Anthropocene makes contradictory requests to liberal democracies. On the one hand, it needs more cooperation and flexibility in governance, which may be obtained with less democratic and more centralized political procedures. On the other hand, the Anthropocene makes new political subjectivities (even non-human ones) emerge, thereby requiring new and larger procedures of democratic representation and interests' composition.<sup>28</sup>

In virtue of the above, politics and political theory can no longer be the same in the Anthropocene. The Anthropocene requires us at least to update, but possibly to change radically, our views of the nature of politics, as well as of the kind of values and norms that politics deals with, and of the *demos* and the forms of government. As Clive Hamilton remarks, "the Anthropocene rupture will require original political thinking."<sup>29</sup> Standard forms of politics and political theory, as they have been developed and established in the last two centuries of human history, are unfit for the Anthropocene. Holocene politics is short-termist, too focused on nation-States and on human societies, and blind to the interaction of human collective behaviour and non-human nature's working. Moreover, it totally neglects the value and the demands of non-human subjects. This made it unfit for the new age.

## 2.2. Four Theses About Anthropocene Politics

Some have proposed substantial changes in Holocene politics to deal with the new features of the Anthropocene. For instance, according to some authors, like global climate change, the Anthropocene is a consequence of globalization, and it needs new global political institutions and new global policies, the only things able to ensure coordinated global action. Then, a politics for the Anthropocene should rely on the lessons learned in dealing politically with climate change, lessons concerning the intra- and intergenerational tragedy of the commons related to mitigation, and adaptation and the need for long-sighted global institutions able to promote international agreements and their enforcement.<sup>30</sup> The model for Anthropocene politics should be the Montreal Protocol and the

---

<sup>28</sup> In the previous paragraphs, I borrowed from Dryzek, *The Politics of the Anthropocene*; Hale, Held, and Young, *Gridlock*; Jamieson and Di Paola, "Political Theory for the Anthropocene"; Sachs, *Common Wealth*; Wainwright and Mann, *Climate Leviathan*.

<sup>29</sup> Hamilton, *Defiant Earth*, 15.

<sup>30</sup> Gupta, *The History of Global Climate Governance*; Jamieson, *Reason in a Dark Time*.

Paris Agreement: international governance mechanisms and institutions should address human alterations of the Earth system. The solution to the Anthropocene problems lies in global government, global institutions, and global regulation.<sup>31</sup>

This general view has been spelled out in many (sometimes contrasting) ways. Some authors claim that a politics for the Anthropocene should provide political and market incentives for better distribution of environmental goods and sustainable development. The primary means for this are global political cooperation, more flexible and long-sighted political institutions, and/or the development of mass movements promoting environmental protection goals and the global redistribution of environmental goods. Some claim that putting environmental rights into national constitutions or a global constitutional arrangement is the best way to implement a politics for the Anthropocene. Protection goals are necessary to preserve 'ecosystem services' for humans.<sup>32</sup>

Others saw the Anthropocene (labelled as the Capitalocene) as the most recent and the worst outcome of commercial capitalism, colonialism, and racism, emerging in the commercial societies of the seventeenth century with the European colonization of the Americas. The exploitation of nature and the spoiling or waste of the Earth, which are the main features of modernity, are consequences of the exploitation of workers and the deep inequalities of modern capitalism. The rapacious attitude to nature is a counterpart and a result of patriarchal chauvinism. Responsible for our current ecological crisis is not the species, but male, Western, modern capitalists. Nature has been considered separate from Society, inert and subaltern, as a mere resource without limits and available at no price (this is the idea of 'cheap Nature'), and through the dominion of Nature (and the underlying Cartesian ontological dualism), the dominion of subaltern classes and women, with its accompanying inequalities and injustices, has been established. Capitalism originated in the web of life: nature affected capitalism, and capitalism affected nature. Humans are inextricably entan-

---

<sup>31</sup> A taxonomy of pre-Anthropocene environmental political theories is in Dryzek, *Politics of the Earth*.

<sup>32</sup> Dryzek, *The Politics of the Anthropocene*. On sustainable development and global political cooperation as a model of Anthropocene politics, Sachs, *Common Wealth*. On the role of limits, Hamilton, *Defiant Earth*, 132. On environmental justice and environmental citizenship, Di Chiro, "Environmental Justice and the Anthropocene Meme"; Dobson, *Citizenship and the Environment*; Holifield, Chakraborty, and Walker, *The Routledge Handbook of Environmental Justice*; Hayward, "Ecological Citizenship"; Sandler and Pezzullo, *Environmental Justice and Environmentalism*; Schlosberg, *Defining Environmental Justice*; Walker, *Environmental Justice*, Amirante and Bagni, *Environmental Constitutionalism in the Anthropocene*; Barry, "Towards a Green Republicanism"; Collins, *The Ecological Constitution*; Kotz, *Global Environmental Constitutionalism*; May, *Global Environmental Constitutionalism*.

gled with nature, and nature is necessarily blended with humans. A politics of the Anthropocene should be emancipatory politics, where social justice and freedom will be achieved both for humans and non-human nature, with awareness of their necessary blended metabolism. Environmental justice goes hand in hand with social justice and the discarding of the current capitalistic production modes.<sup>33</sup>

The views above rest on the assumption that the Anthropocene politics should be a kind of green or emancipatory democracy. Some doubted that democratic regimes and procedures can be fit to the Anthropocene. According to some authors, the Anthropocene needs coordinated action, far-reaching and long-sighted planning, some sacrifices of the wealthy and present people to the benefit of poor or disadvantaged present and future people, efficient coordination to deal with the tragedy of the commons at various levels, and across generations, dealing with vast bodies of complex information. This goes against many features of democratic politics as we know – its short-termism, its dependence on voluble and ignorant constituencies, its liability to irrational biases, and its difficulty in managing complex information. Hence, we can successfully cope with the Anthropocene only by establishing an authoritarian regime of experts and enlightened élites, able to push people to coordinated action towards certain specific goals. In the Anthropocene, any government, even a harshly authoritarian one, is better than anarchy – where the Anthropocene's anarchy is not merely civil war, but civil war derived from the shortage of natural resources and worsening of the world's natural conditions.<sup>34</sup>

The views above share anthropocentric grounds. Even when they advocate respect and protection for non-humans, this is mostly grounded in the instrumental value of the latter for humans. It is my contention here that these common anthropocentric presuppositions make these views unfit for the Anthropocene. A politics for the Anthropocene needs to be fully non-anthropocentric. This conclusion straightforwardly derives from a correct view of what the Anthropocene is and of its implications. The best view of the Anthropocene as a social phenomenon, and of its impacts on human culture, can be found in Dipesh Chakrabarty's four theses on the impact of the Anthropocene on history as a discipline.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Benton, *The Greening of Marxism*; Foster, *Marx's Ecology*; Foster, *The Ecological Rift*; Klein, *This Changes Everything*; Malm and Homborg, "The Geology of Mankind?" Malm, *The Progress of This Storm*; Moore, *Capitalism in the Web of Life*.

<sup>34</sup> Flannery, *The Weather Makers*; Lovelock, *A Rough Ride to the Future*, 119–20; Plumwood, *Environmental Culture*, 62–65; Radcliffe and Campling, *Green Politics*; Shearman and Smith, *The Climate Change Challenge*; Wainwright and Mann, *Climate Leviathan*.

<sup>35</sup> Chakrabarty, *The Climate of History*, 24. Here, I do not embark on a detailed assessment or interpretation of Chakrabarty's theses, which have been extensively discussed since their orig-

Chakrabarty's four theses are the following ones:

1. in the Anthropocene, the humanist distinction between natural and human history collapsed
2. the idea of the Anthropocene severely qualifies humanist (i.e., whiggish) histories of modernity/globalization
3. the age of the Anthropocene requires us to connect the global history of capitalism with the history of humans as a species
4. the above theses show that the current understanding of history (i.e., the Diltheyan model of historical writing) has limits and should be discarded.<sup>36</sup>

From the claims above the following theses can be derived:

- 1\*. in the Anthropocene, the standard distinction between human politics (constituted of supposedly intentional human conduct in the realm of human freedom) and non-human behaviour, or events in the realm of natural necessity, collapsed<sup>37</sup>
- 2\*. the idea of the Anthropocene sets limits to the standard humanist and progressive view of politics. The non-human enters politics, and its flourishing may often contrast (and it often contrasted) with human flourishing
- 3\*. the Anthropocene requires us to connect more closely human political communities and politics – whose main characters are capitalism and States – with non-human collectives and politics – whose main characters are evolution, co-evolutionary paths, niches, and the prospect of species extinction. The Anthropocene needs a non-humanistic and not exclusively human politics. It makes necessary interspecies politics, despite that in many cases, human interests contrast with non-human ones
- 4\*. the above theses show that the current understanding of politics (i.e., the model of Holocene politics) has limits and should be discarded.

The theses above are implicated (even if not logically entailed) by Chakrabarty's original theses. If natural history, i.e., the history of Earth and the forces acting on it, is no longer distinct from human history, as humans are now a geological force, then human politics (i.e., the inten-

---

inal appearance; Dube, Seth, and Skaria, *Dipesh Chakrabarty and the Global South*; Emmett and Lekan, "Whose Anthropocene?"

<sup>36</sup> Chakrabarty, *The Climate of History*, 26, 31, 35, 43.

<sup>37</sup> Hamilton, *Defiant Earth*, 51–52.

tional behaviour of humans in governed societies) is no longer distinct from human action as a species. In the Anthropocene, the unintended consequences of human politics (for instance, its consequences on the environment and future generations) are to be considered a proper political topic, as well as the subject matter of a science of the by-product of human activities.<sup>38</sup> Since human intentionality and awareness are no longer necessary features of political action, then events and pieces of non-human conduct can also be considered genuine political actions.

The supposed progress of political freedom caused the current ecological crisis, being based on intensive fossil-fuel consumption: this is an instance of the general claim conveyed by theses 2 and 3 above. Applied to politics, this view amounts to emphasizing that Western liberties and their triumph had detrimental impacts not only on non-Western people or subaltern agents but also (and greatly) on non-humans and ecosystems.<sup>39</sup> Human politics harms non-humans, and human progress often amounts to regress for non-humans. And this is thesis 2\* above. Of course, thesis 2\* is not a straightforward consequence of thesis 1\*, nor is it a direct counterpart of Chakrabarty's thesis 2. It might be argued that, even though the human species is now one of the forces of nature, due to its unprecedented impacts on Earth, this does not amount to harming, or better to wronging, anyone. For nature is inert, it is a mere thing, and non-human animals or other sentient beings have no moral standing. Thus, harm to them is not a wrong. Only human agents, or moral agents understood as reasonable persons capable of being autonomous sources of ends, can be entitled to justice. So, the very concept of a non-anthropocentric political theory and politics is a non-starter, and thesis 2\* above is false.

There is no space here to rebut these objections.<sup>40</sup> For now, it is sufficient to say that the view that animals have moral standing is increasingly endorsed by theorists, and also by common sense morality. Indeed, this view is reflected in current policies.<sup>41</sup> Moreover, there is an emerging trend to consider plants and ecosystems as sources of interests, or as having a good of their own.<sup>42</sup> Thesis 2\* rests on these views, which I do not defend here, simply taking their initial plausibility for granted.

---

<sup>38</sup> Chakrabarty, *The Climate of History*, 34; Malm, *Fossil Capital*, 11.

<sup>39</sup> Sachs, *Common Wealth*, chap. 6.

<sup>40</sup> Baxter, *A Theory of Ecological Justice*, chap. 6, provides answers to these objections.

<sup>41</sup> *Ibid.*, chap. 5; Cochrane, *Sentientist Politics*; De Grazia, *Taking Animals Seriously*; Donaldson and Kymlicka, *Zoopolis*; Garner, *A Theory of Justice for Animals*; Zuolo, *Animals, Political Liberalism and Public Reason*. On policies, see art. 13 of the Treaty on the Functioning of the European Union (TFEU).

<sup>42</sup> Baxter, *A Theory of Ecological Justice*, chaps. 5-6; Calvo, *Planta Sapiens*; Hall, *Plants as Persons*; Marder, *Plant-Thinking*; Rolston III, *Environmental Ethics*, chap. 5.



A rupture with the standard humanist history of politics is also implicated by the above, in three senses. First, in the Anthropocene, politics is no longer a humanistic discipline or a social science, but it is more and more related with the natural sciences. (This is another corollary of thesis 3 above.) Second, a politics focusing on the progressive advancement of humanistic values, i.e., of the good for human beings, is no longer enough in the Anthropocene because in it, politics should necessarily consider the good of non-human living and non-living beings, even allowing that sometimes the latter can prevail over human good. Third, in the Anthropocene, politics is no longer an exclusively *human* story. There is a political history of the planet. Anthropocene politics is Gaian or planetary politics.

Thesis 3 above is the view that the consequences of the Anthropocene can be understood only by looking to “humans as a form of life”, or to “life in the human form,” and to “human history as part of the history of life on this planet,” or better by connecting human social life, and its capitalist and globalization structure, with the history of humans as a species, as a universal *Anthropos* – the so-called ‘deep history’ of humankind, or better, a planetary history.<sup>43</sup> Thesis 3\* above extends this view to politics (and draws the consequences of thesis 2\*) by claiming that dealing with the consequences of the Anthropocene requires us to see non-humans as political partners and collectives, and their behaviour and life as a form of political life.

Theses 2\* and 3\* vindicate the idea that a politics for the Anthropocene cannot but be a fully non-anthropocentric one, by giving non-human beings full political status and entitlements. If these theses are true, then a politics for the Anthropocene cannot be anthropocentric.

Some non-anthropocentric models of Anthropocene politics have been recently put forward. For present purposes, we can distinguish two broad approaches. According to justice biocentrism, the community of justice should be extended, as all living beings can be holders of justice entitlements, and pollution, exploitation, degradation, and climate change are instances of misdistribution. Ecological justice is interspecies *justice*, i.e., the justice of the relations between humans and the rest of the world in sharing Earth’s material space. Different kinds of relations between different types of human and non-human beings give rise to different spheres of justice, and different kinds of entities have different kinds of entitlements to environmental resources.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Chakrabarty, *The Climate of History*, 36; Hamilton, *Defiant Earth*, 4, 61–62, 118, 119; Smail, *On Deep History and the Brain*; Zalasiewicz et al., “The New World of the Anthropocene.”

<sup>44</sup> Baxter, *A Theory of Ecological Justice*; Gleeson and Low, *Justice, Society and Nature*; Wienhues, *Ecological Justice and the Extinction Crisis*.

According to neo-materialism, the Anthropocene urges us to rediscover the common vitality, or the agency, running across the different entities on the planet. There are no different species, there is no human uniqueness, but rather a common life shared by each living being. This life is a continuous phenomenon, supervening upon both supposedly living and non-living beings. This is the real truth of the Darwinian evolutionary theory. This unity of life across different forms entails a democratic approach. No rankings and value differences can and should be established. Agency is not an exclusively human feature: agency can be distributed across nature – at least if seen as a matter of actants' role and network of actors. There is no human nature, but rather human nature is the outcome of interspecies mutual relations, where humans define and are defined, domesticate and are domesticated by non-humans. The Anthropocene is the age of hybrids or symbionts, of 'weird' and 'uncanny' mixtures of humans and non-humans, of new kinds of objects and subjects – hyper-objects and hypo-subjects. The Anthropocene is the realm of multiple ontologies, where the boundaries between nature and culture, and the extent of personhood, can be traced in various ways.<sup>45</sup>

The views listed above are fully non-anthropocentric, as they enlarge the sphere of politics and political subjects to non-human living beings and even to non-living beings such as ecosystems and the entire planet. As such, these views fit the Anthropocene condition. In particular, they conform with theses 2\* and 3\* above, and this makes them specifically suited to the Anthropocene.

The argument I am giving here in favour of a non-anthropocentric politics of the Anthropocene can be spelled out as follows:

- i. The Anthropocene is a specific condition, where the traditional assumptions of Holocene politics no longer hold; then,
- ii. a new form of politics and political theory is needed, based on new assumptions;
- iii. one of these assumptions is that non-humans (be they non-human animals, or other sentient or even non-sentient beings, such as ecosystems) are to be considered when taking political decisions. To put it otherwise, these beings or collectives have moral standing, and this give them the status of objects of political concern; as a consequence,
- iv. a politics for the Anthropocene should give acknowledgment to non-human entities; a politics for the Anthropocene should be fully non-anthropocentric.

---

<sup>45</sup> Bennett, *Vibrant Matter*; Coccia, *Metamorphoses*; Descola, *Par-delà nature et culture*; Haraway, *The Companion Species Manifesto*; Haraway, *Staying with the Trouble*; Latour, *Reassembling the Social*; Morton, *Hyperobjects*; Morton, *Dark Ecology*; Morton, *Humankind*; Morton and Boyer, *hyposubjects*; Tsing, *The Mushroom at the End of the World*; Youatt, *Interspecies Politics*.

The two approaches listed above meet the requirement set by the anti-anthropocentrism argument. However, in the next section I argue that a view based on the notion of ‘ecological citizenship’ is the most plausible in the Anthropocene.

### 3. Ecological Citizenship for the Anthropocene

Justice biocentrism and neo-materialism rest on a common assumption, i.e., the idea that non-human sentient and non-sentient entities have moral *status*, and that they should be objects of political concern in virtue of their moral standing. This assumption may be problematic under many respects, as already said in § 2.2. However, here I take this assumption for granted. Nevertheless, these views are not fully fitting the Anthropocene condition.

Justice biocentrism focuses on the distribution of environmental resources to human and non-human beings, while most of neo-materialists focus on the inclusion of non-human beings in the democratic discourse and processes of representation in human politics. Despite these views being fully non-anthropocentric, they still miss capturing a specific feature of the Anthropocene, and this makes them not fully fitting for the Anthropocene. An unprecedented human impact on non-human nature is the main distinguishing feature of the Anthropocene. Of course, environmental degradation is (and has been for many years now) the main upshot of human impact. Then, it might be argued that the Anthropocene is not a real novelty: it is only the exacerbation of the ecological crisis that we are facing since a century, at least. But it is my contention that the Anthropocene, whatever its real starting point is, brings about a novelty which is ethically and politically relevant. First, in the Anthropocene the impact of our collective actions has an *unprecedented size*. Second, this size makes the difference, because humanity is no longer an agent acting on the background of natural forces and events, but it acts as a new natural force, as a novel cause of unprecedented changes in non-human nature. Climate change is a case in point, here. Climate changes have always happened on Earth. Since their appearances, hominins and later humans have cooperated with the forces of nature in favouring or slowing down these changes. It might be argued that agriculture and deforestation contributed to certain climatic changes. However, it was not the case that humans were a unique cause of these changes. What marks the current changes, instead, is their fully anthropogenic origin, i.e., the fact that they have been brought about by collective human action, the latter being a unique cause of them.

If the view above is correct, the impact of humans on non-human nature in the Anthropocene can be compared to human domestication of animals and plants. (I will come back to this issue in § 3.1. below.) It is a relation where human agency impacted non-humans, and sometimes this impact was harmful. This makes the relation between humans and non-humans in the Anthropocene ethically and politically relevant in a different way, as compared to the Holocene condition. Starting from this premise (in the Anthropocene, humans harmfully impacted non-humans in an unprecedented way), I defend two claims. First, a politics for the Anthropocene cannot be limited to issues concerning the just distribution of environmental resources and the political representation of nature;<sup>46</sup> rather, it should take into account the ethically and politically relevant relations between humans and non-humans. Second, the best way to give a political view of the relations between humans and non-humans in the Anthropocene is by developing a view of non-human citizenship. Some clarifications are needed, though, on the premise for these views, i.e., the claim that the relations between humans and non-humans in the Anthropocene can be compared to human domestication of non-human nature. To this I turn in the next sub-section.

### 3.1. *The Anthropocene Grand Domestication*

As said, the Anthropocene is the age when the human impact on non-human nature reached an unprecedented size. This impact had several forms. It was a matter of environmental degradation of ecosystems, as well as of harming non-human animals in various ways related to environmental degradation, for instance with the destruction or deterioration of certain ecological niches, that caused losses and damages to flora and fauna settled in these niches. In the Anthropocene, then, humans caused non-humans to lose their habitats, to suffer various injuries, sometimes even to extinguish them. However, what is most typical of the Anthropocene is that the human impact very often determined irreversible changes in ecosystems and in non-human animals and plants living in them. The human impact on the Anthropocene can be compared to a gigantic domestication of the Earth. This is not only a metaphor. It might be argued that in the Anthropocene humans reproduced on a large scale the domestication processes they performed as a species since their very

---

<sup>46</sup> An anonymous referee for this journal took my view (in a previous draft) as a theory concerning the political representation of nature. Indeed, it is my contention that a politics for the Anthropocene is not simply a view of the representation of nature. Evidently, the first version of this article was unclear on this.

appearance on Earth. Of course, this claim depends on the meaning of ‘domestication’ we assume.

In recent discussions, ‘domestication’ took different meanings, and the very term had many different overtones in various disciplines.<sup>47</sup> To present purposes, we can single three meanings out.<sup>48</sup> Domestication can be *constitutive*, when it determines the breeding and other in-born characteristics of some animal and vegetal species. It can be *locational*, when it is a matter of animals and plants living (and having their habitat) in ecosystems greatly or fully affected by human activities. It can be *dispositional* or *behavioural* when it is a matter of certain conducts of animals or plants, namely, their being aggressive or fearful towards human beings, and so on. (Notice that the latter kind of domestication usually goes together with the first. Constitutively domesticated animals display certain patterns of behaviour, even though this is not necessarily the case. Sometimes, humans can create supposedly wild characteristics by purpose – for instance, aggressive dogs. Likewise, supposedly wild plants, for instance weeds, can be created, or artificially spread, for human purposes. This meaning of ‘domestication’ is not involved in my discussion below, though.)

The Anthropocene greatly expanded locational domestication. As Bill McKibben famously claimed, the Anthropocene is the age of the end of nature, i.e., the age where wild spaces (understood as pristine nature, or completely untouched ecosystems) disappeared from Earth.<sup>49</sup> If so, some animals and plants, as already said, literally lost their ecological niche. This may yield three possible outcomes: i. adaptation, ii. maladaptation (i.e., imperfect adaptation, or adaptation at a suboptimal level of well-being, as compared to previous adaptation), iii. no adaptation, i.e., extinction. It might be argued that, assuming that animals and plants have a good of their own (and this is the assumption about the moral status of non-human beings I have often mentioned in this article), ii. is a wrong to them. It is not clear that iii. is also wrong to individuals or to groups, as it might be argued that complete extinction does not harm the members of the extinct species. However, the extinction of species can reduce biodiversity, and this in its turn may have several effects on remaining species. As a consequence, when locational domestication leads to extinction, then it may be regarded as harmful. Then, in expanding locational domestication, the Anthropocene is an instance of harmful relationship between humans and non-humans.

The Anthropocene increases constitutive domestication, as well. Or at least, some of the ways in which humans impacted non-human nature

---

<sup>47</sup> Cassidy, “Introduction: Domestication Reconsidered.”

<sup>48</sup> Palmer, “Animal Ethics in Context,” 63-7.

<sup>49</sup> McKibben, “The End of Nature.”

in the Anthropocene involves constitutive domestication. For instance, mass domestication of animals for the sake of massive meat production is mainly based on constitutive domestication of animals. Intensive agriculture, also, may be seen as a kind of massive constitutive domestication of plants, as it is based on the selection of certain varieties within species. However, it is far from clear that constitutive domestication is a harm to the domesticated species (even though it may be harmful to wild species, that can be crowded out by new domesticated ones, whose occupation of places and appropriation of food is warranted by human help, as it were). Indeed, domesticated animals can gain from domestication, in terms of chances to live, and of better conditions of living. It might be argued that, had it not been for certain human purposes (i.e., food production or other human-related usages), certain non-human individuals would have not lived. Assuming that living is better than not living, domestication can be a positive advantage for domesticated animals. Of course, this holds when the living conditions of animals and plants are good enough. Mass meat production is often led by keeping animals in very bad conditions. Intensive agriculture and monoculture may be detrimental to biodiversity, and to certain species, whose survival can be threatened by the privileging of the unique species that are farmed by humans. However, even assuming that domesticated animals and plants have good lives, constitutive domestication may create dependency and vulnerability. Their good lives heavily depend on human action. They can be unable to survive outside of a relation with humans (they lack self-sufficiency), and their very existence depended on human projects. Their dependency is permanent, enduring, and lifelong.

Three patterns of domestication, or co-existence, have been distinguished in recent debates: mutualism (both parties benefit from the relations), commensalism (animals or plants benefit, humans do not lose), contramensalism (animals or plants benefit at the expenses of humans). Animals' and plants' well-being depend on humans in each of these patterns. Even in contramensalism, if humans take measures to stop the situation where animals or plants can parasitize them, very often the latter will be seriously damaged, for lack of viable alternatives – think of scavengers led to starving due to human migration and abandonment of towns.

As a consequence of the above, the Anthropocene can be understood as a ground for increased constitutive and locational domestication of animals and plants. However, there is another sense in which Anthropocene is a factor of domestication. The above patterns of domestication do not exhaust the modes in which human action can have an impact on non-human nature. Human activities can change the situation even when domestication as described above does not occur. Human-driven modifi-

cations of the habitat of wild animals does not make them domesticated, but still changes their condition, for better or worse. As Claire Palmer clearly intimated, there is a ‘contact zone’ between animals and humans that is wider than the place in which domestication happens.<sup>50</sup> These kinds of impacts of humans on non-human animals are increasingly frequent in the Anthropocene. Indeed, the Anthropocene can be seen as the age where this pattern – human action modifying ecosystems, and this modification having an impact on animals and plants within the modified ecosystems – became ubiquitous. Assuming that this mode of human impact is a kind of domestication, the Anthropocene can be seen as a sort of global, or grand, domestication of non-human nature.

In the Anthropocene, then, the traditional patterns of human domestication of animals and plants increased their extent and frequency. Moreover, in the Anthropocene the human modifying impact on ecosystems increased its extent and frequency, with enhanced effects on flora and fauna. As I will claim below, the relations between humans and non-humans embedded in the Anthropocene Grand Domestication are ethically and politically relevant in obvious ways.

### 3.2. *The best political answer to the Anthropocene: Non-Human, or Ecological, Citizenship*

As said in the section above, domestication can make domesticated animals or plants worse off or vulnerable to human actions. This fact has obvious ethical and political consequences. When an agent has a relation to a patient, whose outcome is that the latter is harmed or made vulnerable, the agent has specific duties. The agent has corrective justice, or reparation duties, when the relation is harmful. She has assistance duties when the relation makes the patient vulnerable or dependent.<sup>51</sup>

This thought has been used in animal ethics literature to mount a case for the claim that humans have differential obligations towards non-human animals, depending on their relations with them. Humans have stronger obligations to fully domesticated animals and weaker, or even no obligations at all to wild animals. For instance, Claire Palmer defended the so-called *laissez faire* view, i.e., the claim that we have no duties towards wild animals, while we have duties towards semi- or fully domesticated animals, and those duties are directly proportional to the degree of our contact with them. We can also have duties of reparation towards

<sup>50</sup> Palmer, “Animal Ethics in Context,” 66-8.

<sup>51</sup> There is a discussion about whether failed assistance amounts to harm. I do not consider the details of this discussion here.

wild animals, Palmer claims, when our past behaviour damaged them in significant ways and our intervention is not counterproductive.<sup>52</sup>

Sue Donaldson and Will Kymlicka took Palmer's relation view as their starting point to extend to animals the notion of 'citizenship'.<sup>53</sup> Their main idea is that the standard animal rights theory can be better supported by seeing animal rights as citizenship rights, of various strength and scope, correlative to different relational duties towards different kinds of animals. Donaldson and Kymlicka's reasoning is as follows:

- A. *Animal rights*: since they have sentience and consciousness, animals have inviolable rights not to be used as mere means for human purposes and goods;
- B. *Relational duties*: even if animals have a unique moral standing, their rights yield different duties for humans, depending on the different relations humans have with different kinds of animals. In particular, i. *domesticated animals* live a life closely connected with humans; their well-being has been negatively affected by, and now depends on, human behaviour and social cooperation with humans; they have capacities to have and express a subjective good, to participate and to cooperate. As a consequence, they should have full *membership rights*, i.e., rights of residency, the right to have their interests counted when determining the collective or public good of the community, and the right to shape evolving rules of interaction. ii. *Liminal animals*, i.e., the non-domesticated animals who live among us, should be granted *denizenship*, i.e., rights of residency short of full citizenship. iii. *Wild animals*, whose existence does not depend on, but can be adversely affected by, humans, should have *sovereignty rights*, i.e., rights to their own territory and autonomy on that territory; rules of international justice should regulate the interaction between human communities and wild animals' communities.<sup>54</sup>

Donaldson and Kymlicka's view rests on the idea that certain relations and interactions, some of them symbiotic, between humans and animals have moral relevance, as they negatively affect animals' well-being, and they can be rectified by making the terms of these relations just, fair, and mutually beneficial for both humans and animals. This view overlaps with Palmer's view of the human relations with non-human, even though Palmer makes no use of the notion of 'citizenship'.

<sup>52</sup> Palmer, "Animal Ethics in Context," chaps. 5-6. Here, I do not linger over the details of Palmer's view.

<sup>53</sup> Donaldson and Kymlicka, *Zoopolis*. Here, I do not linger over the details of Donaldson and Kymlicka's view, especially their controversial conception of citizenship.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 90, 169, 214.



Donaldson and Kymlicka develop a notion of ‘ecological citizenship’, where not only humans can have rights of citizenship and the relative duties, but also non-human animals can be citizenship-right holders. This goes beyond the traditional notion of ‘environmental citizenship’, where the provision and distribution of environmental goods were connected to traditional citizenship rights and duties.<sup>55</sup>

However, Donaldson and Kymlicka passingly claim that their view cannot be extended to living beings different from animals or even to eco-systems. Here’s a relevant passage:

There are many good reasons to respect and protect nature, including instrumental as well as non-instrumental ones. But it is wrong to characterize these reasons as protecting the interests of orchids or other non-sentient entities. Only a being with a subjective experience can have interests, or be owed the direct duties of justice that protect those interests. A rock is not a person. Neither is an eco-system, an orchid, or a strain of bacteria. They are things. They can be damaged, but not subject to injustice. Justice is owed to subjects who experience the world, not to things. Non-sentient things can rightfully be the objects of respect, awe, love, and care. But, lacking subjectivity, they are not rightfully the objects of fairness, nor are they agents of inter-subjectivity, the motivating spirit of justice.<sup>56</sup>

Here, Donaldson and Kymlicka echo the view according to which only sentient beings have moral status. As I said many times above, this view is now increasingly challenged. According to many recent views, plants have sentience and consciousness, and some plants can even interact and constitute communities.<sup>57</sup> According to some authors, ecosystems also have moral standing, as they have a good of their own.<sup>58</sup>

An argument can be mounted in favour of a wider notion of ‘Anthropocene ecological citizenship’, where citizenship rights are held by and extend to non-human, non-sentient individual beings and collectives. The argument can go as follows.

- i. the Anthropocene is the age of the Grand Domestication, in which humans impacted animals, plants, and ecosystems by changing their original condition and nature;
- ii. the Anthropocene’s domestication is often harmful and vulnerability-originating for the domesticated animals, plants, and ecosystems;
- iii. harmful and vulnerability-originating relations establish duties of rep-

<sup>55</sup> Dobson, “Citizenship and the Environment.”

<sup>56</sup> Donaldson and Kymlicka, *Zoopolis*, 36.

<sup>57</sup> Calvo, *Planta Sapiens*; Chamovitz, *What a Plant Knows*; Maher, *Plant Minds*; Trewavas, *Plant Behaviour and Intelligence*.

<sup>58</sup> Rolston III, *Environmental Ethics*, chap. 5.

- aration and assistance upon the agents whose action causes these relations;  
 in virtue of i.-iii.,
- iv. in the Anthropocene, humans have duties of reparation and assistance towards animals, plants, and ecosystems which have been harmfully impacted by their action, or whose vulnerability depends on human causes.
  - v. These duties have differential scope, though. When human action had lesser, or no, impacts, reparation or assistance is not owed. In these cases, animals, plants, or ecosystems are entitled to respect, or to sovereignty, i.e., to no-harm or no-intrusion conduct.

‘Anthropocene ecological citizenship’ is the umbrella notion that covers the various layers of duties and rights connecting humans, non-human animals and plants, and ecosystems in the Anthropocene. Notice that Anthropocene ecological citizenship is not simply an extension of animal citizenship. The latter can be extended to plants, but it is not so clear that ecosystems can also be directly included. Plants can have the three levels of rights that animals have, according to Donaldson and Kymlicka. There are domesticated plants, and we can consider them members of our communities. This amounts to saying that they are entitled to full assistance, i.e., to full protection and care, and their well-being counts as animal and human well-being, at least *ceteris paribus*. There are wild plants – for instance, trees in forests – and we can consider them sovereign in their communities: we owe them non-interference, not active protection and care. There are liminal plants, i.e., non-domesticated plants living with us (weeds, for instance), and we can grant them denizenship rights, i.e., some less demanding form of protection.

Ecosystems are sites and conditions of morally relevant relations between humans, animals, and plants. This may be the ground to protect them in virtue of their instrumental or conditional value. This is of course far from constituting citizenship, denizenship, or sovereignty. Ecosystems can be granted a sort of sovereignty, if they are seen as intrinsically valuable in virtue of their organismic life and capacity to have a subjective good. This may require us to assign them some rights – for instance, rights to integrity and autonomy in the territories they ‘occupy’.

This view has it that the entire Earth system is a net of ethically and politically relevant relations. This relational citizenship rights-based view is the fittest model of politics for the Anthropocene, because it takes seriously the fact that the Anthropocene is the age of unprecedented human impact on Earth, an impact that changed and affected, often for the worse, the condition of non-human nature. Views exclusively focused on ecologi-

cal justice or non-human democracy are unable to account for the unprecedented quality of the relations between humans and non-human nature in the Anthropocene. An ecological citizenship political theory, then, is the best politics for the Anthropocene.

#### 4. Conclusions

In this paper I claimed that the best politics for the Anthropocene should take into account the unprecedented human impact on non-human nature and its bad consequences for non-humans – an impact that can be regarded as a massive domestication project. As a consequence, a politics for the Anthropocene should acknowledge duties of reparation and assistance towards animals, plants, and ecosystems. I also claimed that a notion of ‘ecological citizenship’ is the best conceptual tool to acknowledge and ground these duties.

Of course, many details of this view need to be settled. Let me mention two of them, as a way of conclusion. First of all, I mentioned many times a necessary assumption of a fully non-anthropocentric politics, i.e., the view that non-human and non-sentient beings have moral status. This view still needs full defense, even though current scholarship contains many good arguments in favour of it. The growing scholarship on plant intelligence and on the Earth system sciences can be used to this purpose. Second, the notion of ‘ecological citizenship’ requires broader boundaries of citizenship, and a relaxing of some traditional requirements of citizenship status – such as full rationality, full representation, and so on. This reframing of the concept of citizenship (partially attempted by Donaldson and Kymlicka) should still be fully achieved and defended. However, it is my contention that the project of a political theory of ecological citizenship for the Anthropocene is a promising one.

#### References

- Amirante, Domenico, and Silvia Bagni. *Environmental Constitutionalism in the Anthropocene: Values, Principles and Actions*. New York: Routledge, 2022.
- Attfield, Robin. “Beyond Anthropocentrism.” *Royal Institute of Philosophy Supplements* 69 (2011): 29–46.
- Barnosky, Anthony D., et al. “Approaching a State Shift in Earth’s Biosphere.” *Nature* 486, no. 7401 (2012): 52–58.
- Barry, John. “Towards a Green Republicanism: Constitutionalism, Political Economy, and the Green State.” *The Good Society* 17, no. 2 (2008): 3–11.

- Baxter, Brian. *A Theory of Ecological Justice*. London: Routledge, 2004.
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- Benton, Ted, ed. *The Greening of Marxism*. New York: The Guilford Press, 1996.
- Bonneuil, Christophe, and J.-B. Fressoz. *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*. London: Verso, 2015.
- Braje, Todd J., and Jon M. Erlandson. "Looking Forward, Looking Back: Humans, Anthropogenic Change, and the Anthropocene." *Anthropocene*, When Humans Dominated the Earth: Archeological Perspectives on the Anthropocene, 4 (2013): 116–21.
- Calvo, Paco, and Natalie Lawrence. *Planta Sapiens. Unmasking Plant Intelligence*. London: The Bridge Street Press, 2022.
- Cassidy, Rebecca. "Introduction: Domestication Reconsidered." In *Where the Wild Things Are Now. Domestication Reconsidered*, 1-25. Oxford: Berg, 2007.
- Chakrabarty, Dipesh. *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: University of Chicago Press, 2021.
- Chakrabarty, Dipesh. "The Human Condition in the Anthropocene." The Tanner Lectures on Human Value. Yale University, 2015.
- Chamovitz, David. *What a Plant Knows: A Field Guide to the Sciences*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2012.
- Coccia, Emanuele. *Metamorphoses*. Cambridge, UK: Polity Pr, 2021.
- Cochrane, Alasdair. *Sentientist Politics: A Theory of Global Inter-Species Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Collins, Lynda. *The Ecological Constitution: Reframing Environmental Law*. New York: Routledge, 2021.
- Conrad, Sebastian. *What Is Global History?* Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Davies, Jeremy. *The Birth of the Anthropocene*. Oakland: University of California Press, 2016.
- De Grazia, David. *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2015.
- De-Shalit, Avner. *Why Posterity Matters: Environmental Policies and Future Generations*. London: Routledge, 1994.
- Di Chiro, Giovanna. "Environmental Justice and the Anthropocene Meme." In *The Oxford Handbook of Environmental Political Theory*, 362–81. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Dobson, Andrew. *Citizenship and the Environment*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Dobson, Andrew. *Environmental Politics: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

- Donaldson, Sue, and Will Kymlicka. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Dryzek, John. *Politics of the Earth: Environmental Discourses*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Dryzek, John S. *The Politics of the Anthropocene*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Dube, Saurabh, Sanjay Seth, and Ajay Skaria. *Dipesh Chakrabarty and the Global South: Subaltern Studies, Postcolonial Perspectives, and the Anthropocene*. London: Routledge, 2019.
- Ellis, Erle C. "The Planet of No Return -- Human Resilience on an Artificial Earth," 2011. <https://thebreakthrough.org/index.php/journal/past-issues/issue-2/the-planet-of-no-return>.
- Ellis, Erle C. *Anthropocene: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Emmett, Robert, and Thomas Lekan, eds. "Whose Anthropocene? Revisiting Dipesh Chakrabarty's 'Four Theses.'" *RCC Perspectives: Transformations in Environment and Society* 2 (2016). <https://www.environmentandsociety.org/perspectives/2016/2/whose-anthropocene-revisiting-dipesh-chakrabartys-four-theses>.
- Flannery, Tim. *The Weather Makers: Our Changing Climate and What It Means for Life on Earth*. London: Penguin, 2007.
- Foster, John Bellamy. *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. New York: Monthly Review Press, 2000.
- Foster, John Bellamy. *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth*. New York: Monthly Review Press, 2010.
- Gardiner, Stephen M. *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Garner, Robert. *A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Non-ideal World*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Gladwell, Malcolm. *The Tipping Point: How Little Things Can Make a Big Difference*. New York: Lb Books, 2001.
- Gleeson, Brendan, and Nicholas Low. *Justice, Society and Nature: An Exploration of Political Ecology*. New York: Routledge, 1998.
- González-Ricoy, Iñigo, and Axel Gosseries. *Institutions For Future Generations*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Gupta, Joyeeta. *The History of Global Climate Governance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Haff, P. K. "Purpose in the Anthropocene: Dynamical Role and Physical Basis." *Anthropocene* 16 (2016): 54–60.
- Haff, P. K. "The Technosphere and Its Relation to the Anthropocene." In *Anthropocene as a Geological Time Unit*, 138–43. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

- Hale, Thomas, David Held, and Kevin Young. *Gridlock: Why Global Cooperation Is Failing When We Need It Most*. Cambridge: Polity Press, 2012.
- Hall, Matthew. *Plants as Persons: A Philosophical Botany*. New York: State University of New York Press, 2011.
- Hamilton, Clive. *Earthmasters: The Dawn of the Age of Climate Engineering*. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Hamilton, Clive. *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*. Cambridge: Polity Press, 2017.
- Haraway, Donna. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm, 2003.
- Haraway, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Hayward, Tim. "Ecological Citizenship: Justice, Rights and the Virtue of Resourcefulness." *Environmental Politics* 15, no. 3 (1 June 2006): 435–46.
- Holifield, Ryan, Jayajit Chakraborty, and Gordon Walker. *The Routledge Handbook of Environmental Justice*. London: Routledge, 2017.
- Horn, Eva, and Hannes Bergthaller. *The Anthropocene: Key Issues for the Humanities*. New York: Routledge, 2019.
- Jamieson, Dale. "Climate Change, Responsibility, and Justice." *Science and Engineering Ethics* 16 (2010): 431–45.
- Jamieson, Dale. *Reason in a Dark Time: Why the Struggle Against Climate Change Failed – and What It Means for Our Future*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Jamieson, Dale, and Marcello Di Paola. "Political Theory for the Anthropocene." In *Global Political Theory*, 254–80. Cambridge: Polity Press, 2016.
- Kareiva, P., Robert Lalasz, and Michelle Marvier. "Conservation in the Anthropocene: Beyond Solitude and Fragility." *Breakthrough*, 2012.
- Kareiva, P., S. Watts, R. McDonald, and T. Boucher. "Domesticated Nature; Shaping Landscapes and Eco-systems for Human Welfare." *Science* 316, no. 5833 (2007): 1866–69.
- Kelly, Duncan. *Politics and the Anthropocene*. Cambridge: Polity Press, 2019.
- Klein, Naomi. *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*. New York: Simon & Schuster, 2014.
- Kotz, Louis J. *Global Environmental Constitutionalism in the Anthropocene*. Oxford: Hart Publishing, 2016.
- Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Latour, Bruno. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Latour, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- Latour, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press, 2017.
- Lenton, Timothy M., et al. "Tipping Elements in the Earth's Climate System." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105, no. 6 (2008): 1786–93.
- Lenton, Timothy M., and Hywel T. P. Williams. "On the Origin of Planetary-Scale Tipping Points." *Trends in Ecology & Evolution* 28, no. 7 (2013): 380–82.
- Lewis, Simon L., and Mark A. Maslin. *The Human Planet: How We Created the Anthropocene*. New Haven: Yale University Press, 2018.
- List, Christian, and Philip Pettit. *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Lynas, Mark. *The God Species*. London: Fourth Estate, 2012.
- Maher, Chauncey. *Plant Minds: A Philosophical Defense*. New York: Routledge, 2017.
- Malm, A., and A. Homborg. "The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative." *The Anthropocene Review* 1, no. 1 (2014): 1–9.
- Malm, Andreas. *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*. London: Verso Books, 2016.
- Malm, Andreas. *The Progress of This Storm: Nature and Society in a Warming World*. London: Verso Books, 2018.
- Marder, Michael. *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Marris, E. *Rambunctious Garden: Saving Nature in a Post-Wild World*. New York: Bloomsbury, 2011.
- Marris, E., et al. "Hope in the Age of Man." *New York Times*, 7 December 2011.
- May, James R. *Global Environmental Constitutionalism*. New York: New Publisher, 2021.
- McKibben, Bill. *The End of Nature*. London: Bloomsbury, 2003.
- McNeill, John R., and Peter Engelke. *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945*. Cambridge: Belknap Press, 2016.
- Merchant, Carolyn. *The Anthropocene and the Humanities: From Climate Change to a New Age of Sustainability*. New Haven: Yale University Press, 2020.
- Mitchell, Timothy. *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*. London: Verso, 2011.
- Moore, Jason. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. New York: Verso Books, 2015.
- Moore, Jason, ed. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press, 2016.

- Morton, Timothy. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.
- Morton, Timothy. *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Morton, Timothy. *Humankind: Solidarity with Non-Human People*. London: Verso, 2017.
- Morton, Timothy, and Dominic Boyer. *hyposubjects: on becoming human*. Open Humanities Press, 2021.
- Mulgan, Tim. *Future People*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Page, Edward A. *Climate Change, Justice and Future Generations*. Cheltenham: Edward Elgar, 2006.
- Pattberg, Philipp, and Fariborz Zelli. *Environmental Politics and Governance in the Anthropocene: Institutions and Legitimacy in a Complex World*. New York: Routledge, 2016.
- Pellegrino, Gianfranco. "Robust Individual Responsibility for Climate Harms." *Ethical Theory and Moral Practice* 21, no. 4 (2018): 811–23.
- Plumwood, Val. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. New York: Routledge, 2001.
- Powers, Madison. "Individual Moral Responsibility in the Anthropocene." In *Applying Nonideal Theory to Bioethics: Living and Dying in a Non-ideal World*, edited by Elizabeth Victor and Laura K. Guidry-Grimes, 145–68. Philosophy and Medicine. Cham: Springer, 2021.
- Radcliffe, J., and Jo Campling. *Green Politics: Dictatorship or Democracy?* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000.
- Rockström, Johan, et al. "Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity." *Ecology and Society* 14, no. 2 (2009).
- Rolston III, Holmes. *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- Sachs, Jeffrey. *Common Wealth: Economics for a Crowded Planet*. New York: Penguin, 2008.
- Sandler, Ronald, and Phaedra C. Pezzullo, eds. *Environmental Justice and Environmentalism: The Social Justice Challenge to the Environmental Movement*. Cambridge: The MIT Press, 2007.
- Scheffler, Samuel. *Why Worry About Future Generations?* Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Schlosberg, David. *Defining Environmental Justice: Theories, Movements, and Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Shearman, David J. C., and Joseph Wayne Smith. *The Climate Change Challenge and the Failure of Democracy*. Westport: Praeger, 2007.
- Sinnott-Armstrong, Walter. "It's Not My Fault: Global Warming and Individual Moral Obligations." In *Perspectives on Climate Change*, edited by Richard Howart and Walter Sinnott-Armstrong, 221–53. Elsevier, 2005.



- Smail, Daniel Lord. *On Deep History and the Brain*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- Steffen, Will, et al. "The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration." *The Anthropocene Review* 2, no. 1 (2015): 81–98.
- Thompson, Allen. "Anthropocentrism: Humanity as Peril and Promise." In *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Trewavas, A. *Plant Behaviour and Intelligence*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Wainwright, Joel, and Geoff Mann. *Climate Leviathan: A Political Theory of Our Planetary Future*. New York: Verso Books, 2020.
- Walker, Gordon. *Environmental Justice: Concepts, Evidence and Politics*. New York: Routledge, 2011.
- White Jr, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." In *Pollution and the Death of Man*, 121–44. Wheaton: Crossway, 1970.
- Wienhues, Anna. *Ecological Justice and the Extinction Crisis: Giving Living Beings Their Due*. Bristol: Bristol University Press, 2020.
- Youatt, Rafi. *Interspecies Politics: Nature, Borders, States*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2020.
- Zalasiewicz, Jan, et al. *The Anthropocene as a Geological Time Unit: A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Zalasiewicz, Jan, et al. "The New World of the Anthropocene." *Environmental Science & Technology* 44, no. 7 (2010): 2228–31.
- Zuolo, Federico. *Animals, Political Liberalism and Public Reason*. London: Palgrave Macmillan, 2020.

L'intervista

# Dal cosmopolitismo radicale al cosmopolitismo radicato. Intervista a Anthony Kwame Appiah

## From Radical to Rooted Cosmopolitanism: An Interview with Anthony Kwame Appiah\*

ANGELA TARABORRELLI

Università degli Studi di Cagliari  
taraborrelli@unica.it  
ORCID: 0000-0002-4500-2670

**Abstract.** Anthony Kwame Appiah is an internationally renowned philosopher who has worked on the philosophy of language, political and moral theory, African intellectual history and cosmopolitanism, with a particular interest in the theme of identity. He has held prominent positions and received numerous important awards; he has also dedicated himself to an intense activity of dissemination, giving countless lectures and collaborating with a number of newspapers, such as the BBC at which in 2016 he gave the Reith Lectures on the theme of identity and the New York Times Magazine where, as a columnist, he reasons about the ethical dilemmas that can arise in everyday life. In Italy he has published *Cosmopolitismo. Letica in un mondo di estranei* (2007), *Il codice d'onore. Come cambia la morale* (2011), *La menzogna dell'identità* (2019). In this interview, given in July 2021, he explains his conception of cosmopolitanism, which he named "rooted or patriotic", and from this perspective addresses the topics of migration, cosmopolitan education and practice, 'cancel culture' and freedom of expression.

**Keywords:** Anthony K. Appiah, cosmopolitanism, patriotism, education, migration.

---

\* L'intervista integrale uscirà nel volume a cura di A. Taraborrelli, *Anthony K. Appiah. Dal cosmopolitismo radicale al cosmopolitismo radicato*, che inaugurerà la collana di studi cosmopolitici "L'albero delle direzioni" (Castelvecchi editore) diretta da A. Taraborrelli e Giorgio Fazio. Si ringrazia l'editore per la gentile concessione.

**Riassunto.** Anthony Kwame Appiah è un filosofo di fama internazionale che si è occupato di filosofia del linguaggio, teoria politica e morale, storia intellettuale africana, cosmopolitismo e ha dedicato i suoi studi soprattutto al tema della identità. Ha ricoperto incarichi di rilievo e ricevuto numerosi, importanti riconoscimenti; ha svolto anche una intensa attività di divulgazione, tenendo innumerevoli conferenze e collaborando con alcune testate, come la BBC presso cui nel 2016 ha tenuto le Reith Lectures sul tema dell'identità e il New York Times Magazine dove, come editorialista, ragiona sui dilemmi etici che possono sorgere nella vita quotidiana. In Italia ha pubblicato *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei* (2007), *Il codice d'onore. Come cambia la morale* (2011), *La menzogna dell'identità* (2019). In questa intervista, rilasciata nel luglio del 2021, spiega la sua concezione del cosmopolitismo, da lui definito "radicato o patriottico", e da questa prospettiva affronta i temi della migrazione, della educazione e della prassi cosmopolita, della "cancel culture" e della libertà di espressione.

**Parole chiave:** Anthony K. Appiah, cosmopolitismo, patriottismo, educazione, migrazione.

*1. Lei ha scritto che, in un certo senso, la sua biografia l'ha resa un cosmopolita. Questo vuol dire che con una biografia differente, non sarebbe stato un cosmopolita? O lo sarebbe stato comunque e, se sì, a partire da quali sentimenti e considerazioni?*

Senza la mia biografia, sarei un'altra persona! E quindi non so quale posizione avrebbe potuto attrarre questa persona. Ma mi conforta il fatto che tante persone nel mondo, con tante biografie diverse, si considerino cosmopolite<sup>2</sup>. Non credo, quindi, che sia solo la mia esperienza personale ad attrarmi verso questa idea, benché sia convinto del fatto che il modo in cui si difende il cosmopolitismo dipenda dall'interlocutore.

La mia idea di cosmopolitismo implica una particolare concezione della cittadinanza mondiale, secondo cui ci si preoccupa del benessere di ogni essere umano e, allo stesso tempo, si riconosce il diritto delle persone a perseguire diverse forme di vita, diverse visioni di ciò che è buono e uti-

---

<sup>2</sup> Nella sesta serie della World Values Survey, pubblicata nel 2014, circa il 30 per cento delle persone in sessanta Paesi si è dichiarato fortemente d'accordo con l'affermazione: "Mi considero un cittadino del mondo". Inglehart (eds), *World Values Survey*, si veda p. 508 del file WV6 Results by Country v20180912 (<https://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp?COUNTRY=341&COUNTRY=341>). Non sorprende che ad Hong Kong più del 60 per cento abbia dichiarato di essere d'accordo; sorprende che il numero in Giappone fosse circa lo stesso. Solo in Egitto più del 30 per cento della popolazione era in forte disaccordo. Gli unici altri Paesi in cui più del 20 per cento della popolazione era in forte disaccordo erano l'Azerbaigian e la Georgia.

le. Ecco perché uso la formula “universalità più differenza”. Per sostenere questa preoccupazione per gli altri, è utile avere un’idea della gamma della varietà delle persone. E il modo più semplice per averla è di farsi entusiasmare dalla possibilità di imparare da chi non è come te. Questo piacere di entrare in contatto con persone diverse da noi – un apprezzamento cosmopolita – è qualcosa che molte persone possiedono già. Non c’è bisogno di sollecitarle; e se si impegnano con curiosità e in termini di approssimativa uguaglianza, finiranno per preoccuparsi di ciò che accade agli altri. E non vorranno che questi siano esattamente uguali a loro, perché in tal caso non avrebbe senso preoccuparsi dell’interazione tra le diverse società. Quindi, disporranno già delle idee cosmopolite di base.

Agli scettici, d’altra parte, direi: «Non vi state già basando sulla cultura di stranieri appartenenti a altre società?». Da molto tempo Hollywood produce remake di film di altri Paesi: *I sette samurai* di Kurosawa del 1954 ha avuto un remake con *I magnifici sette* già nel 1960, così come molto cinema giapponese mostra le influenze di Hollywood. Molto di ciò che ci interessa di più nelle arti è già il risultato di “conversazioni” tra società diverse: *The Narrow Road to the Deep North*, un classico giapponese del XVII secolo, è stato ispirato dal buddhismo indiano ed è basato su una sceneggiatura cinese. Shakespeare ha tratto alcune delle sue migliori trame da autori romani e ha mutuato la forma del sonetto da Petrarca. La World Music è transcontinentale tanto nelle influenze quanto nel pubblico. La musica Mbaqanga delle *township* del Sudafrica ha incontrato Paul Simon, il quale ha prodotto il disco *Graceland* che ha venduto milioni di copie e ha vinto il Grammy. I reality show inventati in Europa hanno conquistato la televisione americana. Il Grande Fratello è arrivato dai Paesi Bassi; *Survivor* è stato sviluppato in Gran Bretagna, ma è apparso per la prima volta in Svezia, e ha avuto quaranta stagioni negli Stati Uniti fino al 2020. Il calcio si gioca – con una grande varietà di stili – in tutti i continenti (ma il migliore, ovviamente, è quello del Ghana!).

2. Il suo articolo “Patrioti cosmopoliti” è stato pubblicato nel 1997. Nel corso degli anni, ha mantenuto la sua posizione sul rapporto tra cosmopolitismo e patriottismo. È così?

Sì. Continuo a pensare che si possa essere cosmopoliti e patrioti. In effetti, credo che la “conversazione” cosmopolita non abbia molto senso se non si pensa di avere qualcosa del proprio Paese da condividere con persone di altri Paesi.<sup>3</sup> Un patriota, per me, è una persona che si identifica con un Paese e quindi prova orgoglio e vergogna per ciò che riguar-

<sup>3</sup> Sulla “conversazione” cosmopolita si veda Appiah, *Cosmopolitismo*, VII.

da il Paese che considera suo. Non credo che amare un Paese sia la chiave del patriottismo: lo si può amare senza identificarsi con esso, come si può odiare un Paese in cui ci si identifica (io amo l'Italia mentre alcuni tedeschi negli anni Quaranta, giustamente, odiavano la Germania). Ma le persone sono diverse. Non tutti si identificano con un Paese, quindi si può essere un cosmopolita anche senza mettere radici. Apprezzo però lo spirito di un'osservazione di Gertrude Stein: che senso hanno le radici, se non puoi portarle con te?

### *3. Che bilancio può fare del cosmopolitismo e degli studi cosmopoliti degli ultimi venti anni e quali sfide deve affrontare il cosmopolitismo oggi?*

Si tratta di un campo troppo vasto per essere esplorato rapidamente. La sfida più grande che la letteratura contemporanea sul cosmopolitismo deve affrontare è la retorica anti-cosmopolita attuale. In un discorso di presentazione alla Conferenza Inaugurale della National Conservatism nel 2019, il senatore Josh Hawley del Missouri ha dichiarato che “la grande frattura del nostro tempo” è quella tra “l'élite cosmopolita” e tutti gli altri. “Per anni”, ha detto ai conferenzieri presenti al Ritz-Carlton di Washington, “la politica di sinistra e di destra è stata condizionata da un consenso politico che non riflette gli interessi della classe media americana, ma quelli di una potente alta borghesia e delle sue priorità cosmopolite”.

Ma la retorica anti-cosmopolita non viene solo da destra. Un paio di anni fa, Barack Obama ha tenuto un discorso in cui ha descritto una nuova élite imprenditoriale caratterizzata da una prospettiva “cosmopolita”, ma insensibile al dolore inflitto a “persone particolari di comunità particolari” (ironicamente si trattava di parole pronunciate da Mandela!). La senatrice Elizabeth Warren, in un dibattito tra candidati democratici alla presidenza nel 2019, ha affermato che “le grandi multinazionali” che determinano le nostre politiche commerciali “non sono affatto patriottiche: infatti, se possono risparmiare un nichelino delocalizzando una produzione in Messico, lo fanno in un batter d'occhio”.

In parte si tratta di politici in cerca di un bersaglio facile, che travisano consapevolmente. Non è compito di un teorico contrastare questo genere di cose. Non si può sconfiggere la malafede con argomenti onesti. In parte credo dipenda da un'incomprensione degli effetti della migrazione e della globalizzazione. E a questo possiamo rispondere in due modi: primo, insistendo su ciò che c'è di buono in entrambe queste tendenze; secondo, continuando a spingere i nostri governi a distribuirne i benefici in modo più equo.

Quando le persone di un Paese sono colpite in modo negativo dalla presenza di rifugiati o richiedenti asilo, ad esempio, spesso è perché lo Sta-

to non sta facendo ciò che dovrebbe per ripartire equamente gli oneri della loro presenza, anche se molti dei suoi cittadini ne stanno traendo profitto. Nel complesso, gli immigrati arricchiscono economicamente le società in cui arrivano. Dico “immigrati” perché non sono un grande fan dell’espressione “migranti economici”, dato che le ragioni per cui le persone lasciano i paesi raramente sono riconducibili a un solo motivo e quell’espressione tende a implicare che vi sia una chiara distinzione tra ragioni economiche e sociali o politiche per spostarsi. Lo stesso vale per la delocalizzazione. Il fatto che il mio iPhone sia prodotto in Cina significa che è più economico di quanto lo sarebbe se fosse prodotto negli Stati Uniti. Inoltre, arricchisce Apple e i suoi azionisti – molti dei quali sono americani – o incrementa i loro fondi pensione. La sfida consiste nel garantire ai cittadini di qui, che avrebbero potuto ottenere quei posti di lavoro, opportunità di impiego significative e gratificanti. Non voglio sottovalutare il ruolo che la mancanza di diritti dei lavoratori o di una regolazione per la tutela dell’ambiente gioca nel mantenere bassi i costi del lavoro in Cina e in altri Paesi. Dovremmo lavorare a livello globale per garantire i diritti dei lavoratori e un’adeguata regolamentazione per la tutela dell’ambiente. Ma come cosmopolita non posso dispiacermi del fatto che l’interconnessione di quelle economie con le più ricche è una delle ragioni per cui centinaia di milioni di persone negli ultimi decenni, specialmente in Asia, sono sfuggite alla povertà.

I critici populistici del cosmopolitismo spesso accusano noi cosmopoliti di preoccuparci solo degli stranieri. Ma preoccuparsi di loro, in quanto esseri umani, significa che ci si deve preoccupare dei propri concittadini, perché anche loro sono esseri umani. E un cosmopolita può concordare sul fatto che abbia senso occuparsi dell’umanità vicina più che di quella lontana, perché viviamo in società in cui la responsabilità di prendersi cura gli uni degli altri è organizzata a livello nazionale. E questo è compatibile con la giusta preoccupazione nei confronti di persone lontane, così come amare la propria famiglia è compatibile con la cura dei propri concittadini. Il cosmopolitismo è per sua natura un fenomeno radicato. Nei World Values Surveys, molti cosmopoliti si identificano anche con il proprio Paese.

*4. Quale impatto hanno avuto finora gli studi e le ricerche cosmopolite sull’opinione pubblica e anche sulle politiche nazionali e globali?*

Penso che la letteratura sul cosmopolitismo funzioni perlopiù, quando funziona, portando le persone a riconoscere di essere già essenzialmente cosmopolite. In inglese, abbiamo l’espressione “predicare ai convertiti”, usata per criticare gli scritti che non fanno cambiare idea. Ma

nutrire chi è già convertito – come vi dirà qualsiasi sacerdote – è una delle priorità della predicazione. Tuttavia, sono convinto che, di tanto in tanto, le persone siano attratte dal cosmopolitismo anche grazie ad argomenti. Uno dei più importanti, credo, è molto pragmatico. Viviamo in un mondo altamente interconnesso – nell’era del Covid-19 non non dovrebbe essere necessario ricordarlo – e abbiamo bisogno dei cosmopoliti delle varie società perché si confrontino tra loro. Quindi, anche se non volete fare altro che starvene a casa con gli shibboleth della vostra tribù, fareste meglio a essere grati ai cosmopoliti della vostra comunità che stanno costruendo un’economia globale condivisa, gestendo l’ambiente globale condiviso, affrontando i conflitti per le risorse, e così via.

*5. Come fa osservare Gillian Brock in un suo articolo di qualche anno fa (2010),<sup>4</sup> spesso si presume che i cosmopoliti debbano impegnarsi a favore dei confini aperti (o più aperti) e di politiche volte a ridurre le restrizioni all’immigrazione. Ma non è sempre così. Infatti, alcuni cosmopoliti (Nussbaum, Pogge, Archibugi, per esempio) non sostengono l’apertura incondizionata dei confini dello Stato, quando si tratta di affrontare il tema della migrazione. Qual è la sua posizione in merito alla questione “confini aperti/chiusi”? Lei riconosce un diritto alla migrazione come diritto fondamentale? Gli Stati hanno il diritto di controllare i confini e i flussi migratori e di stabilire le condizioni per l’acquisizione della cittadinanza, come stanno facendo molti Paesi europei attraverso l’adozione del modello della integrazione civica?*

Se vogliamo avere delle nazioni, dobbiamo distinguere tra membri e non membri. E io credo nelle nazioni per diverse ragioni. Una delle ragioni principali è che credo nel potere della sussidiarietà, nella necessità di dare alle persone il potere di gestire localmente tutto quello che può essere gestito localmente. Un elemento fondamentale dell’idea democratica è che le persone dovrebbe essere il più possibile responsabili delle forme di potere che le governano. Un altro elemento è che abbiamo bisogno di centri di potere e autorità concorrenti. Penso che un unico Stato globale renderebbe più difficile contrastare la tirannia. Questo era l’argomento utilizzato da James Madison in favore del federalismo nella fondazione degli Stati Uniti ed è un argomento persuasivo anche a livello globale. Come scrisse nel numero 47 dei *Federalist Papers*, “la concentrazione di tutti i poteri, legislativo, esecutivo e giudiziario, nelle stesse mani, che siano di uno, di pochi o di molti, che sia ereditaria, autoproclamata o elettiva, può giustamente essere considerata la definizione stessa di tirannia”. Ma l’ul-

<sup>4</sup> Brock, “Immigration and Global Justice.”

tima ragione che menzionerò è cosmopolita. Se si apprezza l'esistenza di forme diverse di vita umana, che esplorano diverse possibilità umane, allora si apprezzerà ciò che John Stuart Mill nel saggio *Sulla libertà*, chiamava i "diversi esperimenti di vita"<sup>5</sup>. Una varietà di Stati offre maggiori opportunità in tal senso. Tutto ciò è perfettamente compatibile con quanto auspica anche il cosmopolita, ossia un'intensa cooperazione transnazionale e un sistema che miri alla coesistenza pacifica. E le norme sui diritti umani stabiliscono i limiti delle varietà nazionali ammissibili.

In ogni caso, se si crede nel valore delle nazioni, si deve credere nella distinzione tra membri e non membri. Il "noi" nazionale è costituito dalle persone corresponsabili del destino politico della nazione. E allora bisogna permettere ai membri di prendere decisioni ragionevoli su chi potrà unirsi alla comunità. Ci sono molti limiti morali alle ragioni ammissibili di esclusione: non si ha il diritto morale di negare l'amnistia a chi fugge dalla persecuzione e dalla morte. Il razzismo, il sessismo, il bigottismo religioso e l'omofobia sono pessimi motivi per negare l'ingresso. Le famiglie non vanno separate, pertanto bisogna concedere il permesso di entrare ai coniugi e ai figli delle persone che si trovano già sul territorio. Vi sarebbero molte considerazioni da fare su questo punto. Per quanto riguarda l'amnistia, ad esempio, il sistema internazionale attualmente è mal configurato: gli oneri dovrebbero essere ripartiti più equamente. Oppure: quale concezione estesa della famiglia governa il principio del ricongiungimento familiare? E così via.

Vi sono anche limiti alle condizioni di ammissione. Non si possono ammettere le persone a una cittadinanza di seconda classe. Una volta entrate, se sono state ragionevolmente rispettose della legge, dopo un po' di tempo acquisiscono il diritto di restare. E una volta che restano, devono avere accesso ai diritti dei cittadini, compreso quello di partecipare alla formazione della comunità nazionale e delle sue politiche. Ma, naturalmente, impegnandosi con la nazione, si impegnano anche ad assumersi le responsabilità connesse alla cittadinanza. Penso quindi che le politiche volte a integrare gli immigrati insegnando loro la lingua o le lingue nazionali e introducendoli al sistema politico e alle sue tradizioni non siano soltanto desiderabili per i cittadini e le cittadine, ma anche positive per gli immigrati.

*6. Gli stati liberali e democratici sono importanti perché potrebbero essere agenti e laboratori del cosmopolitismo; in tal caso, la questione dell'educazione diventerebbe decisiva. Come dovrebbe essere il curriculum del cosmopolitismo radicato? Che parte dovrebbe svolgere in questo curriculum la difesa o la promozione delle diverse identità culturali e religiose che coesi-*

---

<sup>5</sup> Mill, *Sulla libertà*, cap. III.



*stono nelle società contemporanee? Come può la conversazione cosmopolita contribuire a questo sviluppo?*

Ogni paese ha le sue tradizioni sul ruolo che lo Stato dovrebbe svolgere nella formazione di un curriculum nazionale. Negli Stati Uniti, l'istruzione non compete al governo federale e gli Stati godono di ampia autonomia. In Francia, all'estremo opposto, il curriculum è stabilito dal ministero di Parigi. Ma, in entrambi i sistemi, è importante fare tre cose che interessano il cosmopolita radicato (si dovrebbe anche insegnare a tutti qualcosa su quanto c'è di meglio nella scienza del nostro tempo, ma qui mi sto concentrando sugli elementi dell'istruzione che si collegano al cosmopolitismo).

In primo luogo, è necessario assicurarsi che ogni bambino o bambina venga formato/a con una comprensione del sistema politico in cui si accinge a entrare e con una lingua con cui vi può partecipare. Ci può essere un'unica lingua come negli Stati Uniti e nel Regno Unito, due come in Canada, quattro come in Svizzera o undici come in Sudafrica. Ma se queste sono le lingue dello Stato, bisogna conoscerne almeno una per esercitare le proprie responsabilità e rivendicare i propri diritti. E per fare bene entrambe le cose bisogna capire l'ordine costituzionale. Questo richiede, in generale, un minimo di conoscenza della sua storia e anche della storia della comunità stessa. Se si vive a Trieste, è utile capire come e perché la città è diventata parte dell'Italia, poco più di un secolo fa. Al di là di questo, penso che sia una questione di decisione democratica chiedere che tutti debbano conoscere, oltre a ciò, anche Molière e Racine.

Ma questo è solo uno dei tre elementi necessari. Il secondo è il pieno apprezzamento della gamma di identità culturali presenti nella propria società. I napoletani devono sapere qualcosa della Sicilia e del Nord, dei cattolici, dei protestanti, degli ebrei, dei musulmani e degli atei che vivono tra loro. Devono anche sapere che non tutti sono cisgender o eterosessuali; che stanno entrando in una società che è diversa sotto molteplici aspetti.

E infine, naturalmente, le persone devono essere in grado di collocare il proprio Paese nel mondo. Questo significa avere un minimo di conoscenza delle diverse forme in cui si è dispiegata la storia umana e non solo della propria patria, che in ogni caso coinvolgerà inevitabilmente la storia di altri luoghi - ad esempio i luoghi che avete colonizzato o che vi hanno colonizzato. Questo significherà delineare, a livello globale, ma in modo meno dettagliato che a livello nazionale, un primo abbozzo sulla gamma di differenze umane che fa funzionare la coabitazione. Una persona moderna, di qualsiasi religione o di nessuna, deve sapere che ci sono più di un miliardo di cattolici e di induisti, più di un miliardo e mezzo di musulmani e quasi mezzo miliardo di buddisti; che ci sono decine di migliaia di confessioni protestanti, e migliaia di religioni tradizionali

in Africa, in Asia e nelle Americhe. Bisognerebbe avere un'idea di quali siano le idee distintive di queste tradizioni. E, sebbene non si possa essere esposti a tutte le letterature e le arti del mondo, di certo bisognerebbe conoscerne almeno alcune. Mostrando rispetto per le arti di altri Paesi, si dimostra e si comunica rispetto per le persone che le producono. E questo rispetto fondamentale per ciò che c'è di meglio in ogni paese è il nucleo non solo del cosmopolitismo, ma della moralità stessa.

È chiedere molto? Beh, abbiamo a disposizione tredici anni di scuola, dall'asilo alla fine del liceo: mi pare che ciò possa essere insegnato alla maggior parte dei bambini e delle bambine.

*7. Come ha appena affermato, vi è un rapporto stretto tra il cosmopolitismo, le scienze umane e le arti. Qual è la sua posizione rispetto alla cosiddetta "cancel culture"?*

Espressioni come "cancel culture" possono confonderci, assimilando cose a cui dovremmo opporci a cose che dovremmo accettare. Non sto obiettando alla sua domanda, sto solo evidenziando una difficoltà nel modo in cui funziona il nostro discorso oggi. Non c'è niente di male nel criticare le persone che si esprimono in un modo irrispettoso, disonesto o offensivo. E se la paura delle critiche fa tacere qualcuno, questo è un suo problema. Non è stato "cancellato". Cercare di far tacere le persone con cui non siamo d'accordo, per quanto falsi siano i loro argomenti e per quanto doloroso sia per alcuni di noi ascoltarne il contenuto, danneggia quel tipo di discorso libero che ci permette di dialogare a partire dalle nostre diverse posizioni, dalle nostre diverse esperienze e con i nostri diversi presupposti. Ma non condivido la posizione estrema secondo cui libertà di parola significa accettare qualsiasi discorso. Quindi penso che in un contesto particolare, come un'aula scolastica, si possa vietare l'espressione di opinioni irrilevanti o che non fanno progredire quel tipo di conversazione accurata adatta a un contesto educativo. Né penso che sia sbagliato imporre requisiti di cortesia in certe occasioni. Il mio preside può legittimamente dirmi che non posso insultare i miei studenti e io posso esigere che non si insultino a vicenda. Quello che il preside non dovrebbe fare è impedire a me – e a me di impedire ai miei studenti – di dire cose che sono rilevanti, ma che possono irritare alcuni allievi o allieve della classe. Se ci sono argomenti che uno psichiatra ha confermato essere psicologicamente dannosi – che sono "scatenanti" nel senso tecnico-medico – se ne dovrebbe informare l'insegnante, lui o lei dovrebbe avvertire gli studenti e le studentesse che tali argomenti verranno discussi e loro dovrebbero poter decidere se partecipare alla lezione o meno. Gli studenti e le studentesse a livello universitario sono o stanno diventando adulti. Non saranno

preparati/e ad affrontare il mondo se non avranno mai provato a rispondere in modo riflessivo a un pensiero che le turba.

D'altra parte, nessuna università è tenuta a concedere uno spazio a chiunque si presenti e chieda di disporre di aule per parlare. Ma penso che i membri della comunità accademica dovrebbero avere la possibilità di invitare le persone che vogliono ascoltare, indipendentemente dal fatto che altre persone, all'interno o all'esterno del campus, le vogliano o meno. Tuttavia, una volta che si abbia a disposizione uno spazio accademico, si devono accettare domande e critiche. Naturalmente, tutti questi requisiti devono essere interpretati in modo ragionevole. A volte non è possibile garantire la sicurezza di un oratore o di una oratrice, o la sorveglianza potrebbe implicare costi eccessivi, e così via. Ma il principio di base dovrebbe essere il seguente: ogni membro della comunità accademica deve avere la facoltà di invitare delle persone a parlare, purché sia possibile garantire uno spazio sicuro e a un costo ragionevole; d'altra parte, chiunque venga a parlare deve accettare domande, critiche, dissenso.

Quando si parla di internet e di Twitter *mobs* che perseguitano chi fa affermazioni con cui non si è d'accordo e cercano di farle licenziare, penso si debba distinguere tra ciò che le persone dovrebbero essere autorizzate a fare e ciò che è opportuno, utile, interessante, premuroso, o gentile fare. Molte di queste critiche travisano ciò che attaccano, reagiscono in modo eccessivo a ciò che viene detto, e rendono il costo emotivo degli errori assurdamente alto, in modi che una persona dal cuore generoso non farebbe. Questo non va bene. Quelli di noi che credono nelle conversazioni attraverso le differenze, anche quando sono difficili, considereranno queste risposte controproducenti. E se alcuni forum privati online vogliono dichiarare che non tollereranno attacchi personali di questo tipo – o che non tollereranno certe assurdità, sui vaccini per esempio, o su ciò che è realmente accaduto in un'elezione – per me va bene. Abbiamo bisogno di forum di tipologie diverse. Se volete partecipare a un forum di bugiardi, sta a voi decidere. E se non vi piace il tono o il contenuto di un forum, non siete obbligati a parteciparvi. Sarei molto riluttante, però, a chiedere un intervento dello Stato in questi casi, perché ho visitato Paesi in cui il governo controlla ciò che viene detto nei media in nome della pace sociale e ciò significa, in pratica, censurare le critiche al governo o mettere a tacere gli emarginati. In Brasile si rischiano problemi seri se si critica un razzista per essere tale. In Ghana, gli attivisti gay vengono arrestati per disturbo della quiete pubblica.

Tuttavia, ci sono molte forme di discorso che sono legittimamente sanzionate dallo Stato: diffamazione, divulgazione di giustificati segreti di Stato, urla nelle aule di tribunale, violazioni dei requisiti legali di riser-

vatezza, oscenità in luogo pubblico, e così via. E possono esservi buone ragioni, in contesti particolari, per limitare discorsi che mirano a provocare danni agli altri, come l'incitamento alla violenza.

Il punto fondamentale è questo: condivido la preoccupazione di alcune persone che al giorno d'oggi vorrebbero essere protette dall'ascoltare idee che non gradiscono, idee che potrebbero non piacere nemmeno a me. La vita politica di una democrazia consiste nell'ascoltare tutti, anche gli idioti – anche quando quello che dicono è profondamente ripugnante dal punto di vista morale – e nel capire come vivere insieme con le persone con cui non siamo d'accordo al livello più profondo. Non è possibile farlo se non si sa cosa pensano e non è possibile contestarlo se non viene concesso loro di esprimersi in pubblico. Alcune persone abuseranno di questo diritto alla libertà di espressione, mentendo. Se le bugie fossero diffamatorie, dovrebbero essere sanzionate. Ma la pena principale per la menzogna dovrebbe consistere nel disprezzo che si riceve quando viene dimostrato che si stanno deliberatamente diffondendo delle falsità.

Forse, però, con “cancel culture” – questo è il problema, come dicevo, con certe espressioni che alludono a cose diverse tra loro – intendeva la rimozione delle statue di coloro che sono stati onorati in passato, responsabili di azioni che oggi riconosciamo essere moralmente ripugnanti, o la ridenominazione di certi edifici, e così via. Se una statua è stata collocata in un luogo pubblico per onorare qualcuno pubblicamente e non vogliamo più onorarlo, non vedo perché in una democrazia non si possa decidere, in modo democratico, di rimuoverla. Questo non significa cancellare il passato, ma reagire a esso. Togliere una statua di Colombo o di Cecil Rhodes o di un generale confederato non significa che dobbiamo dimenticarci di lui o smettere di insegnare la sua storia. Sarei propenso a collocare la statua in un museo, dove può essere contestualizzata e dove può essere spiegato perché i nostri antenati hanno onorato quella persona e perché noi non dovremmo farlo, anziché distruggerla.

*8. Cosa rivela secondo lei l'attuale crisi sanitaria globale in una prospettiva cosmopolita?*

Il virus ha viaggiato in tutto il mondo perché le persone viaggiano; ma la conoscenza e la volontà di sconfiggere il virus hanno viaggiato perché la scienza è una delle imprese più cosmopolite, che apprende da ciò che viene fatto e scoperto ovunque. Una malattia scoppia a Wuhan; in pochi giorni le sequenze di acido nucleico del virus vengono identificate e condivise, attraverso l'OMS, con chiunque ne abbia bisogno. Immediatamente gli scienziati di ogni continente sviluppano idee per la cura e il

vaccino. In un vasto sforzo transnazionale, sostenuto dalle risorse di molti governi e dagli scambi tra scienziati e funzionari della sanità pubblica di molte nazioni, viene individuato un certo numero di vaccini che funzionano e anche bene. Le persone di un Paese adottano politiche basate sull'analisi di ciò che è accaduto in altri Paesi: poiché i coreani hanno effettuato un'intensa attività di tipizzazione dei virus, sono stati in grado di insegnare al mondo alcune conoscenze sul mondo in cui si sviluppano e si diffondono. Una volta diventato chiaro che la diffusione virale avveniva attraverso gli aerosol trasportati dall'aria, che possono rimanere e viaggiare nell'aria più a lungo, è stato necessario adottare un diverso approccio alla gestione della salute pubblica. Ma per capirlo occorre dati provenienti da molti Paesi. Quindi, il succo è che la collaborazione transnazionale, che è la chiave per gestire le pandemie, dipende dalla collaborazione e dall'apertura dei confini intellettuali: potremmo avere la necessità di limitare la circolazione delle persone per un certo periodo, ma dobbiamo mantenere aperto il flusso di idee.

La pandemia, inoltre, ci ha ricordato ancora più profondamente la nostra interdipendenza in modi che vanno ben oltre la gestione della malattia stessa. Se si impediscono raduni pubblici, come i matrimoni e i funerali, si distrugge la domanda di fiori: così il distanziamento sociale in Inghilterra implica che i coltivatori di rose del Kenya, che servono il mercato britannico, entrano in crisi economica. La pandemia ha ridotto la domanda di cioccolato, che viene spesso comprato d'impulso, e se le persone limitano i loro acquisti e i loro viaggi, ne mangeranno di meno. Questo è negativo per i coltivatori di cacao in Ghana, Costa d'Avorio e Brasile. Il blocco dell'economia nei paesi più ricchi ha fatto ricadere in povertà milioni di persone. Se vogliamo mantenere in piedi il sistema che fa giungere in Europa quelle rose belle ed economiche, dobbiamo trovare il modo di rispondere non solo alla crisi sanitaria, ma anche alle crisi economiche che genera. Così, il fondamentale riconoscimento cosmopolita – che credo sia il cuore della moralità – che tutti contano e che tutti hanno un ruolo nel garantire il benessere dell'intera comunità umana si è rivelato essere anche un consiglio di prudenza. Prima ho detto che la liberalizzazione del commercio ha ridotto la povertà globale, ma la pandemia ha riportato centinaia di milioni di persone sotto la soglia di povertà. Dobbiamo agire il più rapidamente possibile per contrastare queste conseguenze.

9. *Il cosmopolitismo è un progetto, piuttosto che un destino. Come si possono coinvolgere le nuove generazioni nella realizzazione di questo progetto attraverso la prassi, e non solo attraverso l'educazione?*

In psicologia sociale si deve a Gordon Allport quella che lui definiva “ipotesi del contatto”<sup>6</sup>, secondo cui, per semplificare, si può evitare un aumento dell'intolleranza se persone di tipi diversi si incontrano tra loro, in condizioni di relativa uguaglianza, in attività produttive in cui dipendano le une dalle altre. Questo è ciò che accade nei migliori sport internazionali oppure nelle forze armate delle società democratiche quando persone di tutte le classi, “razze” e religioni imparano a difendere la propria nazione fianco a fianco; oppure, ancora, quando le persone lavorano insieme, in paesi stranieri. Tutte le condizioni della sua ipotesi sono importanti. Bisogna incontrarsi in condizioni di uguaglianza, fare cose alle quali si attribuisce la stessa importanza, e fare affidamento gli uni sugli altri. Le persone di una identità sociale che hanno avuto questo tipo di esperienza con persone di un'altra identità sociale difficilmente saranno trascinate a odiare o disprezzare quelle con cui hanno lavorato, come pure le altre appartenenti alla stessa identità.

Purtroppo, agiscono forze contrarie. Quando le società stanno precipitando verso il collasso economico, come la Jugoslavia alla fine della Guerra Fredda, anche le persone che hanno avuto contatti tra i vari gruppi possono essere allontanate, nella disperata competizione dovuta alla scarsità delle risorse. Dobbiamo, di conseguenza, costruire un mondo in cui questo non accada a nessuno; in cui le crisi economiche producano una risposta non solo locale, ma anche globale che contribuisca a prevenire la catastrofe. A questo mi riferivo parlando delle rose e del cacao.

Ma se l'“ipotesi del contatto” è giusta, allora la collaborazione transnazionale è fondamentale per costruire un mondo cosmopolita. Alcuni passi in questa direzione si possono fare più facilmente oggi, grazie a internet<sup>7</sup>. Ma in fondo non c'è niente di meglio che incontrare le persone, lavorarci insieme, dal vivo, in spazi reali. Le università possono costituire proprio questi spazi. Sono felice di insegnare in un'università globale con sedi in ogni continente, che ha campus ad Abu Dhabi e Shanghai, oltre che a New York. Questo è uno dei motivi per cui lavoro qui alla New York University.

<sup>6</sup> Gordon Allport (1897-1967) è uno dei più noti psicologi statunitensi. Appartenente al movimento della psicologia sociale detto “psicologia dei tratti”, descrive l'ipotesi del contatto in *La natura del pregiudizio* del 1954.

<sup>7</sup> Nejatbakhsh, *Globalizzazione, cosmopolitismo e nuove generazioni*, 509.

10. *La nostra rivista si chiama “Rivista Italiana di Filosofia Politica”. Vorremmo fosse una sorta di ponte tra la tradizione della filosofia politica italiana e una più ampia comunità internazionale di filosofi politici. Quasi tutti i suoi libri sono stati tradotti in italiano e hanno suscitato un grande interesse, non solo tra gli studiosi. Possiamo chiederle qual è il suo rapporto con la cultura italiana? Quali aspetti di essa considera rilevanti per il suo lavoro e per un pubblico internazionale più ampio?*

Come molte persone che si sono formate in Inghilterra, sono stato educato ad apprezzare l'Italia per tre motivi: storico, in quanto luogo in cui hanno vissuto i filosofi e i poeti romani che ammiro; gastronomico, in quanto patria di una delle grandi cucine del mondo; estetico, in quanto culla della grande letteratura rinascimentale e della grande arte e architettura medievale e moderna. Sono stato per la prima volta in Italia, da giovane, per recarmi a vedere la Madonna del Parto a Monterchi, perché mia madre era una pittrice e ammirava profondamente Piero della Francesca. Da allora ho trascorso di tanto in tanto qualche giorno a Roma, Firenze, Milano, Capri, Venezia, Napoli e a Bellagio sul lago di Como, tutti luoghi che vivono nella mia memoria. Come molti, sono un estimatore di alcuni scrittori italiani moderni: soprattutto Italo Svevo, su cui ho scritto, e Giuseppe Tomasi di Lampedusa. E il mio pensiero sul nazionalismo è stato plasmato dalla lettura di Giuseppe Mazzini, di cui apprezzo e condivido il patriottismo cosmopolita e il suo impegno per i diritti dei lavoratori. Mazzini argomenta con molta eleganza, rivolgendosi agli operai nel suo saggio *I doveri dell'uomo*, la tesi secondo cui il nazionalismo sarebbe il modo in cui adempiamo ai nostri doveri verso l'umanità. Insomma, benché non conosca molto l'Italia, ho molto apprezzato tutto ciò che di essa ho conosciuto.

### Riferimenti bibliografici

- Allport, Gordon. *La natura del pregiudizio*. 1954. Firenze: la Nuova Italia, 1973.
- Mill, John S., *Saggio sulla libertà*. 1859. Milano: Bompiani, 2000.
- Appiah, A. Kwame. “Cosmopolitan Patriots.” *Critical Inquiry*, 23, 3 (1997): 617-639.
- Appiah, A. Kwame. *Cosmopolitismo. Ètica in un mondo di estranei*. 2006. Roma-Bari: Laterza, 2007.
- Appiah, A. Kwame. *Il codice d'onore. Come cambia la morale*. 2010. Milano: Cortina Raffaello, 2011.
- Appiah, A. Kwame. *La menzogna dell'identità*. 2018. Milano: Feltrinelli, 2019.

- Brock, Gillian. "Immigration and Global Justice: What kinds of policies should a Cosmopolitan support?" *Etica&Politica/Ethics&Politics*, 1, 12 (2010): 362-376.
- Inglehart, Ronald F. et al. (eds), *World Values Survey: Round Six – Country-Pooled Datafile Version*, JD Systems Institute, 2014, in <http://bit.ly/3GSfFNR>.
- Madison, James. *Il Federalista*. A cura di Gigliola Sacerdoti Mariani. 1788. Torino: Giappichelli, 1997.
- Mazzini, Giuseppe. *I doveri dell'uomo*. 1860. Milano: Rizzoli: 2010.
- Nejatbakhsh, Mehdi. *Globalizzazione, cosmopolitismo e nuove generazioni: Growing Up with Global Ties*. Theses and Dissertations, 2014 (<https://dc.uwm.edu/etd/509>).





Uno sguardo sui classici: Simone Weil

# Sentiment civique et anticivisme chez Simone Weil

## Civic Sentiment and Anticivism in Simone Weil

ROBERT CHENAVIER

*Président de l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil*  
robert.chenavier@wanadoo.fr

*“Quand on sait faire une chose, disait Chesterton, on la fait. Quand on ne sait pas la faire on l’enseigne”. C’est pourquoi aujourd’hui on enseigne le civisme à tour de bras. À grand renfort de cours d’instruction civique, on inculque aux citoyens de demain les devoirs fondamentaux et les règles élémentaires du savoir-vivre-ensemble. Comme on manque un peu d’exemples vivants, on puise dans les exemples d’hier (Cicéron, Gambetta, Poincaré). [...]. Heureusement, il ya un civisme du *xx<sup>e</sup>* siècle : trier les ordures ménagères, voter (c’est un peu la même chose), respecter les limitations de vitesse même en l’absence de contrôle-radar, consommer des médicaments génériques, etc.*

Paul Clavier, *La Cote argus des valeurs morales* (Paris : Presses de la Renaissance, 2007), 83.

**Abstract.** In our world, removed from all transcendence, the “freedom of the modern” triumphs. The criticism of a certain modernity in Simone Weil’s work does not imply the return to a praise of the value of citizenship as a virtue of the citizen who has the sense of his “duties towards society”. True, she never advocated “incivism”, which is an expression of individualism. However, she professed a form of “anticivism”, which implies a very different axiology from that of civism defined by society, which belongs to the “middle region of values”. That is why Antigone is the Weilian model of “anticivism”.

**Keywords:** public action, “anticivism”, civism, obligation, transcendence.

**Résumé.** Dans notre monde, soustrait à toute transcendance, triomphe la « liberté des modernes ». La critique d’une certaine modernité chez Simone Weil n’implique pas le retour à un éloge de la valeur du civisme comme vertu du citoyen qui a le sens de ses « devoirs envers la société ». Certes, elle n’a jamais préconisé l’incivisme, qui est une expression de l’individualisme. Toutefois, elle a professé une forme d’anticivisme, qui implique une axiologie bien différente de celle du civisme défini par la société, qui appartient à la « région moyenne des valeurs ». C’est pourquoi Antigone est le modèle weilien de l’anticivisme.

**Mots-clés:** Action publique, anticivisme, civisme, obligation, transcendence.

Dans l’« Étude pour une déclaration des obligations envers l’être humain » (1943), Simone Weil dénonce le fait que l’État se soit constitué comme unique objet de fidélité, après avoir éliminé ou remplacé les communautés capables de réaliser l’enracinement des hommes dans un milieu vital – milieu défini par la langue, par un passé historique commun, la profession, la localité. Évoquant, dans *L’Enracinement*, ce qu’est devenu l’État en France, sous la III<sup>e</sup> République, elle constate qu’il est l’« objet des rancunes, des haines, de la répulsion, excitées jadis par une royauté tournée en tyrannie » :

Nous avons vécu ce paradoxe d’une [...] démocratie où toutes les institutions publiques, [...] étaient ouvertement haïes et méprisées. [...] On chercherait vainement un aspect de la vie publique qui ait excité chez les Français le plus léger sentiment de loyauté, de gratitude ou d’affection. [...] Aucun autre intérêt ne tenait lieu de celui qui manquait aux affaires publiques (OC 5 2, 211).

Dans ces conditions, parler aujourd’hui de la « vie civique » chez la philosophe nous conduit à examiner des exigences qui nous sont devenues étrangères. De plus, il y a chez elle un paradoxe embarrassant. Elle a une vocation personnelle d’anticivisme, dirigée contre la « chose sociale », contre le « nous » et contre les « patries terrestres », qu’elles soient Églises ou États. Elle admet par ailleurs qu’« on doit du respect à une collectivité » (*ibid.*, 115) en tant que milieu nourricier indispensable à la satisfaction des « besoins de l’âme ». Comment composer cette revendication d’une vocation qui lui est propre avec une philosophie politique qui reconnaît la nécessaire appartenance à une communauté<sup>1</sup> ?

<sup>1</sup> Notre article développe un argument exposé lors d’un Séminaire de philosophie politique (organisé par Antoine Garapon), à l’École nationale de la magistrature (Paris, 27 janvier 2015). Sigles utilisés pour les œuvres de Simone Weil : OC (suivi du tome et du volume) : *Œuvres*

## 1. Simone Weil anticivique

### 1.1. Antigone et Socrate

On entend par civisme la vertu du citoyen qui a le sens de ses devoirs sociaux et politiques envers la patrie, et qui les accomplit sans y être contraint. On ne rencontre pas chez Simone Weil l'expression « vie civique ». En revanche, elle utilise celle de « sentiment civique » (« L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique », *OC* 4 2, 409) et, plus souvent, l'expression « vie publique ». Dans sa jeunesse, elle n'a pas particulièrement brillé par sa défense de l'esprit civique tel que le concevait la III<sup>e</sup> République.<sup>2</sup> Toutefois, elle n'a jamais pratiqué ni préconisé l'incivisme, au sens où celui-ci désigne une conduite qui laisse libre cours aux intérêts ou à l'individualisme. L'incivisme n'implique pas une axiologie contraire à celle du civisme, elle résulte seulement d'une volonté mauvaise ou d'une absence de volonté. Simone Weil a professé l'*anticivisme*, qui implique une axiologie, mais une axiologie opposée à celle du civisme défini par la société. C'est ainsi qu'Antigone est anticivique, en invoquant des lois non écrites qu'elle oppose à celles de la Cité.

La philosophe aimait s'approprier le nom et la vocation d'Antigone.<sup>3</sup> Dans un résumé coupé de citations de la tragédie de Sophocle,<sup>4</sup> en 1936, elle met l'accent sur le sujet de la tragédie, « l'histoire d'un être humain qui, tout seul, sans appui, se met en opposition » avec le pouvoir et les lois de son pays. Antigone est *celle qui dit non*, qui fait retentir une sorte de cogito moral : « Je ne peux pas vouloir cela. » Alors que Créon « juge tout du point de vue de l'État, [Antigone] se place toujours à un autre point de vue, qui lui paraît supérieur » (« Antigone », *OC* 2 2, 335). Habituellement, depuis Aristote, on interprète ce point de vue comme celui de la loi naturelle supérieure au droit. Simone Weil interprète progressivement d'une autre façon, en rela-

---

*complètes* ; K1, K2, etc. : *Cahiers* I, II, etc. ; AD : *Attente de Dieu* ; EHP : *Écrits historiques et politiques* ; EL : *Écrits de Londres et dernières lettres* ; LP : *Leçons de philosophie*. Autres abréviations : CSW : *Cahiers Simone Weil* ; SP : *Pêtlement, La Vie de Simone Weil*.

<sup>2</sup> Voir à ce sujet les textes de 1927-1930 réunis dans *OC* 2 1, 47-55 et l'article « Après la mort de Briand », 90-1.

<sup>3</sup> Elle écrit à ses parents, en décembre 1942, à propos de son arrivée en Angleterre : « J'ai été mise dans un centre de triage avec interdiction absolue de téléphoner, écrire ou télégraphier. [...] On y passe en général de 6 à 10 jours. Moi, je n'ai pas eu de chance (toujours Antigone !), j'y ai passé 18 jours ½ » (*OC* 7 1, 252). Au sujet de son hospitalisation, à Londres, elle confie à ses parents, en juin 1943 : « Antigone a passé quelques sales moments, c'est vrai. Mais ça n'a pas duré » (*ibid.*, 288).

<sup>4</sup> Article écrit pour la revue d'entreprise *Entre nous* (fondée par le directeur technique des usines Rosières), publié en mai 1936.

tion avec sa progression spirituelle. Le cœur de son commentaire est alors qu'Antigone est celle qui est née pour aimer et non pour haïr. Dès 1937, elle évoque le « beau vers de Sophocle, prononcé par Antigone : “Je suis née pour partager l'amour et non la haine”. » Elle oppose « parmi les hommes d'un côté ceux qui pensent et aiment [...], de l'autre ceux qui inclinent leur pensée et leur cœur devant la puissance déguisée en idées » (« Lettres à Jean Posternak », CSW, juin 1987, 123). Elle développe cette interprétation dans « Descente de Dieu » en 1941-1942 (OC 4 2, 158-160). Elle perçoit chez Sophocle une intuition chrétienne. La tragédie d'Antigone pourrait être une illustration de cette parole : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes », au vrai Dieu, le Dieu d'amour. Simone Weil oriente son commentaire vers une signification surnaturelle. Dans « La personne et le sacré », elle rappelle la réponse d'Antigone à l'accusation de Créon qui lui reproche d'avoir « accordé le même honneur à [son frère] qui est mort en essayant de détruire sa propre patrie et à celui qui est mort pour la défendre ». Or, dit-il, « il n'y a pas de partage égal pour le brave et le traître ». Pour répliquer à Créon, Antigone ne trouve que cette réponse : « “Qui sait si dans l'autre monde cela est légitime ?” », car l'« autre monde demande des lois égales. »<sup>5</sup> Réponse jugée « absurde » en ce sens que Créon incarne le « bon sens » ; il est jugé « de plus en plus raisonnable »<sup>6</sup> au fur et à mesure du conflit qui l'oppose à Antigone ; il traite Antigone de « folle » et Ismène lui dit qu'elle agit en « insensée ». Aussi, commente Simone Weil, c'est par une « singulière confusion qu'on a pu assimiler la loi non écrite d'Antigone au droit naturel. Aux yeux de Créon, il n'y avait dans ce que faisait Antigone absolument rien de naturel. Il la jugeait folle. Ce n'est pas nous qui pourrions lui donner tort, nous qui, en ce moment, pensons, parlons et agissons exactement comme lui » (« La personne et le sacré », OC 5 1, 223). L'opposition entre les lois établies par les hommes et la Justice,<sup>7</sup> l'opposition du droit et de l'obligation, du raisonnable et de la folie, combien de fois ne la trouve-t-on pas chez Simone Weil ? Par exemple :

Il n'est pas facile de combattre pour la justice. Il ne suffit pas de discerner quel camp est celui de la moindre injustice, et de prendre les armes et de s'exposer aux armes ennemies. [...] Il faut en plus être habité par l'esprit de justice. L'esprit de justice n'est pas autre chose que la fleur suprême et parfaite de la folie d'amour (*ibid.*, 248).

En 1943, les notes sur « La personne et le sacré » poussent encore l'interprétation vers quelque chose qui ressemble de plus en plus à la philo-

<sup>5</sup> Sophocle, *Antigone*, vers 519-521.

<sup>6</sup> *Ibid.*, vers 524-525.

<sup>7</sup> Voir à ce sujet l'excellent ouvrage de Greco, *Bilancia e Croce*.

sophe elle-même.<sup>8</sup> Elle dépouille complètement la tragédie de Sophocle de toute interprétation juridique, politique ou laïque : « La loi non-écrite à laquelle obéissait [Antigone], bien loin d'avoir quelque chose de commun avec aucun droit ni avec rien de naturel, n'était pas autre chose que l'amour extrême, absurde, qui a poussé le Christ sur la Croix » (*ibid.*, 223). Le geste d'Antigone a une signification mystique. Au sujet des paroles lancées par Créon à celle qui invoque les lois de l'« autre monde » – « Va donc dans l'autre monde, et puisqu'il faut que tu aimes, aime ceux qui demeurent là-bas »<sup>9</sup> –, on lit : « En effet, c'était bien là sa vraie place. [...] La Justice, compagne des divinités de l'autre monde, prescrit cet excès d'amour. Aucun droit ne le prescrirait. Le droit n'a pas de lien direct avec l'amour » (ébauche, *ibid.*, p. 581). Antigone « périt pour avoir été insensée par amour » (« Descente de Dieu », *OC* 4 2, 159). Eschyle ne dit-il pas à propos de Prométhée, qu'« il est bien d'aimer au point de paraître fou » ? (« Luttons-nous pour la justice ? », *OC* 5 1, 243). Seul un tel amour « transforme complètement les modalités de l'action et de la pensée » (*ibid.*).<sup>10</sup>

Le personnage de Socrate fascine Simone Weil pour la même raison, celle de son anticivisme. Dans un de ses *Cahiers* elle cite ce passage de l'*Apologie de Socrate* (31 e-32 a) :

Il n'est aucun homme qui puisse éviter de périr, pour peu qu'il s'oppose généreusement soit à vous, soit à toute autre assemblée populaire, et qu'il s'attache à empêcher dans sa cité les injustices et les illégalités. Oui, si quelqu'un entend combattre vraiment pour la justice, et si l'on veut néanmoins qu'il conserve la vie un peu de temps, il est nécessaire qu'il reste simple particulier, qu'il ne soit pas homme public (*K5, OC* 5 2, 263).

Elle rappelle ce que dit Socrate immédiatement avant (31 d) : « Si je m'étais adonné, il y a longtemps, à la politique, je serais mort depuis longtemps ». Elle écrit encore : « La conduite de Socrate devant les tribunaux ? [Règle de Socrate dans sa vie : non pas défendre la justice, la vérité, mais

<sup>8</sup> On pourrait voir une allusion claire à Antigone dans une des dernières lettres de S. Weil à ses parents. Elle y parle des fous dans Shakespeare, chez Velasquez, et elle demande à sa mère : « Sens-tu l'affinité, l'analogie essentielle entre ces fous et moi – malgré l'éloge de mon "intelligence" ? On sait bien qu'une grande intelligence est souvent paradoxale, et parfois extravague un peu » (*OC* 5 7, 303).

<sup>9</sup> Sophocle, *Antigone*, vers 524-525.

<sup>10</sup> Dans l'emploi de l'expression « folie d'amour », la référence à saint Paul est sous-jacente (I Co 1, 25). L'expression est chez Jacopone da Todi (*Laudi*, 90), tertiaire franciscain (1230-1306) connu de S. Weil (*K13, OC* 6 4, 113 et 157). Dans le corpus mystique, on pourrait citer des textes de Jean-Joseph Surin (1600-1665), mais S. Weil ne le mentionne pas. Si l'expression « folie d'amour » n'est pas repérable chez Jean de la Croix, le thème est présent. Enfin, François d'Assise revendique explicitement la folie devant ses frères. Nous remercions François Marxer, à qui nous devons ces informations.

ne pas faire d'injustice, ne pas trahir la vérité. Ne pas cesser non plus, il est vrai, de poursuivre sa vocation] » (*K3, OC 6 1, 303*).<sup>11</sup>

## 1.2. « *Ma vocation particulière* »

Cela définit bien la position propre de Simone Weil, qu'on percevra mieux en rappelant son attitude face à l'Église, exprimée dans une lettre au père Perrin :

J'ai peur de ce patriotisme de l'Église qui existe dans les milieux catholiques. J'entends patriotisme au sens du sentiment qu'on accorde à une patrie terrestre. [...]. Non pas que l'Église me paraisse indigne d'inspirer un tel sentiment. Mais parce que [...] je sens avec certitude que tout sentiment de ce genre, quel qu'en soit l'objet, est funeste pour moi.

Des saints ont approuvé les Croisades, l'Inquisition. Je ne peux pas ne pas penser qu'ils ont eu tort. Je ne peux pas récuser la lumière de la conscience. Si je pense que sur un point je vois plus clair qu'eux, je dois admettre que sur ce point ils ont été aveuglés par quelque chose de très puissant. Ce quelque chose, c'est l'Église en tant que chose sociale (*AD, 37-38*).

Il faut attacher la plus grande importance à la formule : « Je ne peux pas récuser la lumière de la conscience. » Simone Weil avait des raisons, liées à ce qu'elle appelle une « vocation » personnelle, de se tenir à l'intersection de ce qui est chrétien et de ce qui ne l'est pas. La force de cette vocation est extrême puisqu'elle écrit à Maurice Schumann, à propos de la signification du sacrement – ce « contact avec Dieu à travers un signe sensible, employé par l'Église, et dont la signification procède d'un enseignement du Christ » :

On peut ajouter qu'il doit avoir été promulgué officiellement par l'Église. Mais je pense que cette dernière condition n'a pas une nécessité absolue ; qu'il y a des exceptions pour ceux qui sont contraints par des motifs légitimes de demeurer hors de l'Église. Il va de soi qu'à mon avis c'est mon cas [...]. Par légitimes, j'entends légitimes relativement à moi et à ma vocation particulière » (« Lettres à Maurice Schumann », *EL, 205*).

Elle écrit au père Perrin :

Je ne veux pas être adoptée dans un milieu, habiter dans un milieu où on dit "nous" et être une partie de ce "nous", me trouver chez moi dans n'importe

---

<sup>11</sup> Passage à confronter à ce qu'écrit S. Weil à propos de l'« esprit civique conforme à [l'] idéal grec dont Socrate fut un martyr », esprit d'inspiration « parfaitement pure » (« En quoi consiste l'inspiration occitanienne, » *OC 4 2, 422*).

quel milieu humain quel qu'il soit. [...] Je sens qu'il m'est nécessaire, qu'il m'est prescrit de me trouver seule, étrangère et en exil par rapport à n'importe quel milieu humain sans exception (AD, 38-39).

L'expression « folie d'amour » peut paraître abstraite, et l'est pour la plupart d'entre nous puisque qu'elle demanderait, pour être pratiquée, un discernement spirituel tenu pour fort rare.<sup>12</sup> Cependant, il y a au moins deux cas dans lesquels la notion pourrait imprégner un comportement politique. Le premier est celui de la question coloniale.<sup>13</sup> L'autre est le « Projet d'une formation d'infirmières de première ligne », qui fit s'exclamer le général de Gaulle ainsi, au sujet de son auteur : « Mais elle est folle » (SP, 667). En un sens, qu'il ne soupçonnait pas, il avait raison. Dans les deux cas il y a plus que du civisme au sens courant. Ce n'est pas la seule défense de la patrie qui est en cause. La défense de la démocratie elle-même n'est pas suffisante si la démocratie n'est pas juste envers les colonies ; pour lutter contre le nazisme les principes ordinaires de la défense de la patrie et du droit ne suffisent pas, il faut un principe spirituel. Ainsi, les héros de Simone Weil ne sont pas des héros « civiques ». C'est Antigone, c'est Lawrence d'Arabie,<sup>14</sup> ce sont les « esprits de premier ordre qui n'ont été ni les serviteurs ni les adorateurs de la force », ce sont ceux qui sont « sans fraude et sans lâcheté », comme le fut le poète Théophile de Viau.<sup>15</sup>

## 2. Le civisme comme enracinement

### 2.1. Le « sentiment civique »

Si la notion de collectif est récusée, il ne s'agit pas de refuser toute forme de milieu humain, mais seulement un milieu où « on dit nous ». Ce que refuse Simone Weil, dans ce qu'elle appelle le « nous », c'est le « social ». Elle précise : « Par social je n'entends pas du tout ce qui se rapporte à une cité, mais seulement les sentiments collectifs » (AD, 38). *L'Enracinement* fait la distinction : « Une Cité, cela n'est pas du social, c'est un milieu humain dont on n'a pas plus conscience que de l'air qu'on respire.

<sup>12</sup> Voir la lettre 6 au père Perrin, AD, 81.

<sup>13</sup> Voir « Luttons nous pour la justice ? » OC 5 1, 248-249.

<sup>14</sup> S. Weil tenait les principes qui sont ceux de Lawrence, et qui sont les siens propres, pour « contraires aux règles concrètes de l'action parmi les hommes » (Lettre à David Garnett [1938], traduction italienne : Maroger, dans *Morale e letteratura*, 90-95). Un exemple de ces principes est donné dans les *Cahiers* : « Changer l'âme de l'ennemi est le but [...]. Tuer le moins possible (Lawrence) » (K3, OC 6 1, 305. Souligné dans le texte).

<sup>15</sup> Voir « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme, » OC 2 3, 213, et une ébauche de lettre à Edoardo Volterra (de 1938 ou 1939), EHP, 111.



Un contact avec la nature, le passé, la tradition ; un intermédiaire » (*OC* 5 2, 419). Qu'est-ce que *L'Enracinement*, sinon l'expression développée de cette exigence ? Car l'« enracinement est autre chose que le social » (*ibid.*) ; c'est l'enracinement qui permet le « sentiment civique », celui dont firent preuve les citoyens de Marseille, de Toulouse, d'Avignon, qui s'unirent dans un mouvement patriotique spontané contre Simon de Montfort (« L'agonie d'une civilisation... », *OC* 4 2, 409). C'est ce qui est écrit au sujet de la « civilisation de la cité » en pays d'Oc, au XII<sup>e</sup> siècle, qui définit le mieux le « sentiment civique » : « Un attachement également intense à la liberté et aux seigneurs légitimes » (*ibid.*). Elle appelle aussi ce sentiment, dans ce contexte, le « sentiment de la patrie » (*ibid.*), qui est « amour de l'homme pour l'harmonie qui unit la cité, et non participation à l'amour du gros animal pour lui-même » (*KII, OC* 6 3, 347).

Concluons que ce qui serait peut-être le plus proche de l'idéal du « civisme » ainsi entendu, ce serait une organisation de la vie sociale fondée sur l'*obligation*, organisation définissant une Cité. La vie sociale n'est pas un ajustement d'aspirations relatives, personnelles ou collectives, liées à des droits ; c'est une harmonisation d'aspirations absolues, impersonnelles, liées à des obligations. Simone Weil substitue l'idée d'obligation, qui affirme le primat du bien, à la notion de droit, qui affirme la primauté de la personne, du sujet.

## 2.2. *Primat de l'obligation*

L'« obligation prime le droit » est la première phrase de *L'Enracinement*. Un droit n'est pas réel ou « efficace par lui-même, mais seulement par l'obligation à laquelle il correspond » ; c'est-à-dire que l'« accomplissement effectif d'un droit provient non pas de celui qui le possède, mais des autres hommes qui se reconnaissent obligés à quelque chose envers lui » (*OC* 5 2, 111). À tous les niveaux de la société, il s'agit de reconnaître l'« unique et perpétuelle obligation de remédier dans l'ordre de ses responsabilités et dans la mesure de son pouvoir, à toutes les privations de l'âme et du corps susceptibles de détruire ou de mutiler la vie terrestre d'un être humain quel qu'il soit » (*ibid.*, 99). C'est ce que Simone Weil appelle l'*ordre*, qu'elle considère comme le « premier besoin de l'âme », et qu'elle définit ainsi : « Un tissu de relations sociales tel que nul ne soit contraint de violer des obligations rigoureuses pour exécuter d'autres obligations. [...], [sous peine] sans qu'il puisse s'en défendre, [d'être] blessé dans son amour du bien » (*ibid.*, 117). D'ailleurs, observe-t-elle, l'« imperfection d'un ordre social se mesure à la quantité de situations » dans lesquelles deux obligations étant incompatibles, un individu est « contraint d'aban-

donner l'une d'elles » (*ibid.*, 112) afin d'en accomplir une autre. Or, « aujourd'hui, il y a un degré très élevé de désordre et d'incompatibilité entre les obligations » (*ibid.*), désordre à son comble dans le totalitarisme. Le totalitarisme rend tout esprit civique impossible dans la mesure où, par exemple, dans ce système, on ne peut pas obéir sans violer la liberté ; on ne peut pas non plus établir une hiérarchie sans nier l'égalité.

Il se trouve enfin qu'« aucune situation de fait [n'étant] en mesure de susciter une obligation », cette obligation ne repose « ni sur les jurisprudences, ni sur les coutumes, ni sur la structure sociale, ni sur les rapports de force, ni sur l'héritage du passé, ni sur l'orientation supposée de l'histoire. [Elle] ne repose sur aucune convention » (*ibid.*, 113). Autrement dit une telle obligation est « éternelle et inconditionnée » et si elle est « fondée sur quelque chose, ce quelque chose n'appartient pas à notre monde » (*ibid.*). Ce passage est clair : ce qui peut fonder une forme de dévouement à la Cité, c'est quelque chose qui transcende la Cité et qui lui donne sa légitimité ; sinon l'anticivisme est de mise.

On peut définir ainsi la façon dont la philosophe comprend le paradoxe de la vie sociale : si les institutions humaines sont imparfaites et périssables, elles ne constituent pas moins les seuls moyens dont nous disposons pour accomplir notre plus haute destinée. La spiritualité liée ainsi à la politique fait toute la difficulté de pratiquer un *art* politique. Simone Weil paraît, curieusement, accorder à Richelieu qu'il faut « se garder d'appliquer les mêmes règles au salut de l'État [et à] celui des âmes », le salut de ces dernières s'opérant dans l'autre monde, et celui des États dans celui-ci (*ibid.*, 205). Pourtant, c'est le précepte même de Richelieu qu'elle met en cause dans sa propre conception, en donnant pour fonction à l'art politique – bien différent, il est vrai, des techniques appuyées sur la seule Raison d'État – d'inventer les conditions ici-bas de l'accomplissement de la destinée éternelle de l'homme. Séparées, spiritualité et politique conduisent à la justification de tous les moyens utiles à la seule conservation de l'État, devenu unique objet de fidélité – autant dire d'idolâtrie –, au prix du déracinement de toutes les autres communautés nourricières, jusqu'à l'installation du totalitarisme. C'est ce qui justifierait une forme de civisme prise entre deux exigences. D'un côté, il faut accepter d'être soumis à des « obligations absolues envers des choses relatives, limitées et imparfaites » (*ibid.*, 241) comme le sont les communautés humaines. Aussi, disait le professeur à ses élèves, en 1933, vis-à-vis des « fonctions de l'État [qui] servent l'intérêt de chacun, on a le devoir [...] d'accepter de bon gré ce qu'impose l'État » (*LP*, 167). En revanche, « pour le reste, il faut subir l'État comme une nécessité, mais ne pas l'accepter à l'intérieur de soi » (*ibid.*). Simone Weil allait plus loin, cependant : « On a aussi le devoir de prendre contre la loi les libertés que l'État ne nous laisse pas, dans la mesure où cela en vaut la peine » (*ibid.* et voir 158). Lors-

qu'il s'agit de déterminer comment se manifestent envers nous les exigences d'un devoir envers les « choses relatives », il faut « voir clairement en quoi consiste leur relation avec le bien » (*OC* 5 2, 241) et avec un désir du bien absolu. Autrement dit, « on doit du respect à une collectivité » en tant que milieu nourricier des « besoins de l'âme » qui aspire à un bien absolu, ces besoins qu'il est aussi nécessaire de satisfaire que ceux du corps.

Comment définir l'action publique selon ces préceptes ? Simone Weil a conscience de vivre dans une société qui tend à abolir à peu près toute forme de transcendance, au point d'expulser progressivement toute forme de messianisme religieux et de dépassement historique révolutionnaire. Cette société est, de plus, incapable de donner naissance à de nouveaux idéaux. Tout y est interprété dans une optique instrumentale étrangère à l'axiologique, pour l'affirmation de la vie conçue exclusivement comme satisfaction maximale des goûts et des appétits – élémentaires et nécessaires, ou raffinés et étranges – dans un « bien-être » étranger à la « vie bonne ». Comment la notion d'une vertu civique pourrait-elle germer dans ces conditions ? Les individus sont livrés à des choix entièrement privés, personnels, et la religion elle-même n'échappe pas à cette conception de la « liberté des modernes ». <sup>16</sup> C'est tout cela qui pousse, dans les textes écrits à Londres, à recourir à la transcendance dans. <sup>17</sup>

### 2.3. *Le recours à la transcendance*

La justification du recours à la transcendance n'est pas de l'ordre du retour à une manière de vivre et de penser placée sous l'autorité de la Révélation. L'appel à la transcendance est l'appel à une réalité supérieure qui légitime la critique d'une société qui se comprend de façon immanente, à partir d'elle-même uniquement, et selon des règles trop formelles pour fonder une vie commune et lui donner des fins. <sup>18</sup> Au cœur de la cri-

<sup>16</sup> « La religion a été proclamée une affaire privée. [...] Cela ne veut pas dire qu'elle réside dans le secret de l'âme [...]. Cela veut dire qu'elle est affaire de choix, d'opinion, de goût, presque de fantaisie, quelque chose comme le choix d'un parti politique ou même comme le choix d'une cravate » (*L'Enracinement*, *OC* 5 2, 214).

<sup>17</sup> Voir Fulco, « "Seul ce qui est juste est légitime" », 307-320. Du même auteur : *Soggettività e potere*, 145-157.

<sup>18</sup> Cette position ne doit pas conduire à voir en S. Weil un penseur « antimoderne » ou « traditionaliste ». Nous ne partageons pas les convictions d'Augusto Del Noce et nous estimons que son catholicisme, trop « orthodoxe », freine sa compréhension de la pensée et de la spiritualité de S. Weil. Il faut reconnaître, toutefois, qu'il a bien thématiqué le caractère « altéromoderne » de la philosophe, ce qui l'arrache aux interprétations réactionnaires. Il saisit tout le paradoxe d'une pensée originale. La critique de la modernité entreprise par S. Weil doit en effet conduire à des positions nouvelles, mais au sens d'une « redécouverte des idées traditionnelles à partir d'une position initiale qui n'est pas une position de défense mais de révolte, donc dans

tique qu'elle fait, par exemple, de la démocratie réduite à des procédures de décision majoritaires, il y a l'idée que la vie en société n'est pas fondée sur la souveraineté des hommes rassemblés sous l'autorité de lois, car le légalisme ne confère pas la légitimité. Or « il ne peut y avoir de démocratie assurée que par la cristallisation dans la vie publique d'un bien supérieur » (« La personne et le sacré », *OC* 5 1, 236) ; mais le problème est le suivant : « La conformité au bien public n'est assurée par aucun mécanisme. Pas même celui de la démocratie » (« Remarques sur le nouveau projet de constitution », *ibid.*, 428). La démocratie parlementaire repose sur des procédures formelles (régularité de l'élection, règles du scrutin) « sans attention à une finalité autre qu'elle-même », comme l'écrit Patrice Rolland.<sup>19</sup> Il faut, par conséquent, répondre à deux difficultés. D'abord, comment faire de la démocratie le régime le plus propre à « amener au pouvoir des hommes soucieux du bien public » (*ibid.*). Ensuite, « à quelles conditions le vouloir du peuple a-t-il plus de chance qu'un autre vouloir d'être conforme à la justice » (« Note sur la suppression générale des partis politiques », *ibid.*, 401). Seuls de tels critères peuvent conduire à préférer la démocratie à un autre régime. Quels sont les moyens nécessaires à la conduite des hommes vers le bien dans l'action publique ?

### 3. Principes de l'action publique

#### 3.1. Une spiritualité plutôt qu'une « religion civile »

Simone Weil est plus proche de la « liberté des Anciens » que de celle des modernes. Elle a une conception extrêmement exigeante de la vie civique, puisque celle-ci a rapport à l'*obligation*, une obligation à laquelle personne ne peut se soustraire. Il s'agit de l'« unique et perpétuelle obligation de remédier dans l'ordre de ses responsabilités et dans la mesure de son pouvoir, à toutes les privations de l'âme et du corps susceptibles de détruire ou de mutiler la vie terrestre d'un être humain quel qu'il soit » (« Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain », *OC* 5 2, 99). La vie sociale n'est pas un ajustement des droits, c'est un *ordre* qui a pour centre l'obligation :

Aucun concours de circonstances ne soustrait jamais personne à cette obligation universelle. Les circonstances qui semblent en dispenser à l'égard d'un

---

la redécouverte de leur caractère authentique ». Or cette authenticité tient à ce qu'elles sont des vérités éternelles, et non des « vérités du passé » qui ne seraient que la vérité d'une époque. Voir Del Noce, « Simone Weil interprete del mondo d'oggi, » in *Lamore di Dio*. [= p. 225 de l'éd française, dans : Del Noce, *L'époque de la sécularisation*.

<sup>19</sup> Rolland, « Simone Weil et le droit, » 234, et « *L'Enracinement* et la société démocratique, » 263.

homme ou d'une catégorie d'hommes ne l'imposent que plus impérieusement. La pensée de cette obligation circule parmi tous les hommes sous des formes très différentes et avec des degrés de clarté très inégaux. Les hommes inclinent plus ou moins fortement soit à consentir, soit à refuser de l'adopter comme règle de leur conduite (*ibid.*).

S'il y a des normes supérieures à la loi, il faut passer d'une souveraineté des hommes à une souveraineté des principes du vrai et de la justice. C'est donc une autre notion, centrale chez Rousseau, que l'on retrouve ici, celle de la légitimité du pouvoir. Cette légitimité se mesure par le degré de satisfaction qu'apporte ce pouvoir aux « besoins terrestres de l'âme et du corps des êtres humains quels qu'ils soient » (*ibid.*). Il s'agit des besoins terrestres car l'« homme ne peut satisfaire que ceux-là » (*ibid.*, 102), et tel est l'objet de la vie publique.

Il s'agit d'affronter la difficulté principale de la politique, telle que Rousseau l'a rencontrée : « Comment conforter dans le cœur de chacun des membres du corps politique le sentiment d'obligation sans lequel il ne saurait y avoir de lien social » ?<sup>20</sup> Rousseau confie ce soin à la « religion civile », qui fait l'objet du chapitre qui achève *Du Contrat social*. Simone Weil ne reprend pas cette expression, on le comprend,<sup>21</sup> mais c'est bien dans une perspective religieuse qu'elle cherche à inspirer aux individus un sentiment que l'appel à la raison ne suffirait pas à éveiller. Pourquoi, sinon, intitulerait-elle « Profession de foi » la première subdivision de l'« Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain », alors qu'elle employait le terme « préambule » dans les ébauches (voir *ibid.*, 96 et 369) ? N'oublions pas qu'elle recommande fermement la lecture de Rousseau à cette époque ?<sup>22</sup>

Il y a donc une « profession de foi », chez Simone Weil, mais elle n'a rien de « purement civile », puisque la légitimité est quelque chose de « surnaturel dans la société ». On peut lire, dans un « texte condensé » prévu pour « constituer le préambule d'une déclaration officielle » : « Il est une réalité située hors du monde et qui échappe à toutes les facultés humaines excepté l'attention et l'amour. [...] C'est d'elle que descend tout le bien qui peut exister dans ce monde, [...] toute justice, toute légitimité, [...] toute subordination de la conduite humaine à des obligations » (*OC* 5 2, 95). Comment replacer la transcendance au sommet de la hiérarchie des valeurs

<sup>20</sup> Bernardi, « Introduction » au *Contrat social*, 34. Notons cette dimension de l'obligation chez Rousseau, présente chez S. Weil : celle du « sentiment » (voir *OC* 5 2, 277).

<sup>21</sup> S. Weil écarte de son vocabulaire ce qui pourrait rapprocher la religion d'une « chose sociale », constituée par les « sentiments collectifs » (lettre au père Perrin, *AD*, 38).

<sup>22</sup> Voir la « Note sur la suppression générale des partis politiques » (*OC* 5 1, 400), et *L'Enracinement*, *OC* 5 2, 132.

sans lui conférer une puissance dominatrice ? N'oublions pas cette mise en garde, dans les *Cahiers*, au sujet du problème social : « Restreindre au minimum la part du surnaturel indispensable pour rendre la vie sociale respirable. Tout ce qui tend à l'accroître est mauvais » ; il ne faut surtout pas instaurer un pouvoir spirituel sur les individus à travers une « société à prétention divine, comme l'Église », qui est « plus dangereuse encore par l'ersatz de bien qu'elle contient que par le mal qui la souille » (OC 6 2, 418-419).

Ce qui renvoie à une « réalité étrangère à ce monde » fait l'objet de la première partie de *L'Enracinement*. Il s'agit de l'*obligation*, ce niveau supérieur dans lequel les valeurs du droit, de la démocratie, de la liberté, pourront être enracinées. Le droit ne suffit pas à exprimer le respect de ce « quelque chose » en tout homme qui « s'attend invinciblement à ce qu'on lui fasse du bien et non du mal » (« La personne et le sacré », OC 5 1, 213). En effet, le « soulèvement de l'être tout entier » (*ibid.*, 221) contre le mal qui lui est fait n'a rien à voir avec la revendication d'un droit qui a toujours quelque chose d'un marchandage ; ce soulèvement exprime quelque chose en chacun qui ne peut être ni échangé, ni payé, ni compensé – puisqu'il s'agit d'une exigence de bien absolu. Est-ce un signe évident de conservatisme ? Cela pourrait l'être. On ne trouve cependant aucune hostilité, sur un plan politique, au « véritable esprit de 1789 » (« Note sur la suppression générale... », *ibid.*, 401). *L'Enracinement* reprend, pour le corriger, ce que les hommes de 1789 ont échoué à concrétiser, à savoir l'existence préalable d'une garantie absolue de la source du droit par rapport à ses incarnations. Ils ont cru pouvoir simultanément commencer par le droit et poser des principes absolus. Pour sortir de cette contradiction, Simone Weil recourt à la réalité surnaturelle. Il se trouve d'ailleurs que chercher la garantie d'une extériorité de la source du droit répond aussi à une exigence réelle et permanente, « au centre du cœur de l'homme », en ce monde, et qui est le besoin qu'on lui fasse du bien et non du mal, exigence qui, néanmoins, « ne trouve jamais aucun objet en ce monde » (OC 5 2, 96).

### 3.2. *Instituer le bien ?*

Observons que le bien dont il faut imprégner la vie sociale n'est pas celui dont décide le pouvoir ; il ne s'agit pas de faire descendre par les canaux du pouvoir un bien dont les hommes qui gouvernent auraient une connaissance par voie spéciale. L'action publique légitime ne peut trouver son inspiration que dans le besoin universel de bien absolu, logé au centre du cœur de chacun, mais qui reste sourd, inexprimé, et pour lequel il s'agit de prévoir un « organisme récepteur » (*ibid.*, 270). Ce sont les moyens de cette réception, de l'expression et de l'action qui

suit, qu'il s'agit d'inventer, ainsi que les institutions qui correspondent. À cette condition d'invention, le bien descendra et le lien qui rattache l'homme à l'absolu en ce monde-ci sera établi concrètement. Un des « problèmes pressants d'une véritable politique », quelles que soient les circonstances,<sup>23</sup> est que « beaucoup de vérités indispensables et qui sauveraient les hommes ne sont pas dites [...] ; ceux qui pourraient les dire ne peuvent pas les formuler, ceux qui pourraient les formuler ne peuvent pas les dire » (« La personne et le sacré », *OC* 5 1, 225). *L'Enracinement* précise que pour répondre « à des pensées sourdes et à des besoins sourds des êtres humains qui composent [un] peuple », il faut trouver l'« usage de paroles » justes, autres que des slogans ou des mots d'ordre, de paroles qui éveillent des échos qu'il est bon d'éveiller, en faisant taire les autres » (*OC* 5 2, 271).<sup>24</sup>

Le besoin universel du bien, au centre du cœur humain, témoin du lien de l'homme avec l'absolu, peut-il être institué, faire l'objet d'institutions ? Certainement, à condition de ne pas concevoir ces institutions comme des appareils politiques, et surtout pas comme des partis, ces machines à détruire l'attention vraie ou des appareils d'État. Là est toute la difficulté pour les juristes. Toujours est-il que Simone Weil écrit à ce sujet : « Un degré de réalité supérieur encore à l'action est constitué par l'organisation qui coordonne les actions ; quand une telle organisation n'a pas été fabriquée artificiellement, mais a poussé comme une plante au milieu des nécessités quotidiennes, et en même temps a été modelée par une vigilance patiente d'après la vue claire d'un bien » (*ibid.*, 282). Il y a un double mouvement donc : le « degré de réalité le plus haut possible » est atteint par l'art politique lorsqu'il est capable de composer *spontanéité* – subjectivité des pensées, besoins sourds – et *organisation*. Et cela parce que l'organisation n'est pas un artefact mais qu'elle a « mené » la croissance spontanée des idées et des besoins, comme le jardinier observe et « mène » la croissance d'un arbre. Dans les circonstances de la guerre et de l'occupation, par exemple, la dimension spontanée, subjective, est celle d'une « révolte jaillie du fond de quelques âmes. »<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Certes, l'intérêt de ces procédés apparaît dans des circonstances où, comme en 1943, le « drame public l'emporte [...] sur les situations particulières », si bien que beaucoup de pensées sourdes et de besoins sourds [...] se trouvent être les mêmes chez presque tous les êtres humains qui composent un peuple » (*L'Enracinement*, *OC* 5 2, 265). Ici surgit spontanément une sorte de « volonté générale » permise par le drame public qui rend besoins et pensées commensurables.

<sup>24</sup> « Parmi la liste des échos susceptibles d'être excités de Londres dans le cœur des Français, il faut d'abord choisir tout ce qui est purement et authentiquement bien, sans aucune considération d'opportunité [...] ; et il faut leur renvoyer tout cela [...] par l'intermédiaire de paroles aussi simples et nues que possible » (*ibid.*, 272).

<sup>25</sup> C'est ce qui permet à S. Weil de donner l'exemple d'une institution répondant à une telle

### 3.3. *L'éducation, l'action, « susciter des mobiles »*

Simone Weil, selon une perspective classique dans les réflexions sur le civisme, pense que l'éducation est habilitée à fournir le noyau d'une formation à l'amour du bien public, l'autre pilier – nous l'avons vu – étant une spiritualité plutôt qu'une « religion civile ». Il est question, dans *L'Enracinement*, de l'« action publique comme mode d'éducation du pays » (OC 5 2, 263).<sup>26</sup> Il faut souligner que la dimension de l'action est essentielle : « L'expression n'est qu'un commencement. L'action est un outil plus puissant de modelage des âmes » (*ibid.*, 273-274).<sup>27</sup> L'éducation, qu'elle concerne « des enfants ou des adultes, des individus ou un peuple, ou encore soi-même », doit « susciter des mobiles », s'occuper des « mobiles pour l'exécution effective » (*ibid.*, 263). En effet, indiquer seulement la direction – à savoir « ce qui est avantageux, ce qui est obligatoire, ce qui est bien » –, sans avoir vérifié la présence des mobiles correspondants, « c'est comme si l'on voulait, en appuyant sur l'accélérateur, faire avancer une auto vide d'essence » (*ibid.*).

Si l'esprit civique se réduit à une conduite qui respecte extérieurement des vertus, il sera fragile. La méthode pour améliorer les hommes, « en modifiant les conceptions de manière à faire jouer les mobiles les plus purs » (*ibid.*, 318), est appelée le « modelage des âmes » (*ibid.*, 273) ou une « direction de conscience à l'échelle d'un pays » (*ibid.*, 284). Cette direction de conscience correspond au « problème d'une méthode pour insuffler une inspiration à un peuple » (*ibid.*, 260). On est plus proche, là encore, du civisme des Anciens que de la « liberté des modernes ». La vie dans la Cité, nous l'avons vu, ne résulte pas d'un ajustement aveugle des conduites, exprimé par une forme de gouvernement ; elle est le produit d'une volonté dont la conception est très proche de la « volonté générale » chez Rousseau. Au cœur de la doctrine politique weilienne il y a l'idée que la liberté ne consiste pas à jouir de ses droits sous la protection de la loi, mais à ne pas rencontrer d'entraves dans la pratique de la vie civique.

Le problème est que, comme chez Rousseau, le terme « politique » ne désigne pas ici l'exercice gouvernemental du pouvoir, ses formes institu-

---

inspiration en proposant la création d'un « Conseil suprême de la révolte » (« Réflexions sur la révolte », OC 5 1, 262).

<sup>26</sup> « Il faut installer [cette notion] en permanence dans l'âme [...]. Il y faut un effort d'autant plus grand que parmi nous c'est une pensée entièrement nouvelle. Depuis la Renaissance, l'activité publique n'a jamais été conçue sous cet aspect, mais seulement comme moyen pour établir une forme de pouvoir regardée comme désirable à tel ou tel égard » (*L'Enracinement*, OC 5 2, 263).

<sup>27</sup> « Il ne suffit pas d'encourager [...] tels ou tels mobiles présents ou embryonnaires au cœur des Français [...]. Il faut [...] dans la plus grande mesure possible, [...] indiquer des actions » (*ibid.*, 273-274).



tionnelles, juridiques, un système de conditions procédurales. Il y a dans ce que Rousseau désigne comme l'« instant » du pacte le moment de la mobilisation, de l'intervention directe et subjective, c'est-à-dire consciente et délibérée – dans tous les sens du terme – d'un peuple, « concernant les principes et les conditions de son existence de peuple. »<sup>28</sup> Simone Weil se rapproche d'une telle conception. Dans *L'Enracinement* elle écrit que le mouvement français de Londres « n'ayant pas sur les Français d'autorité gouvernementale même nominale, même fictive, tirant tout du libre consentement, [...] a quelque chose d'un pouvoir spirituel » (OC 5 2, 269-270). Il est heureux, dès lors, que la France ne possède pas un gouvernement régulier comme celui des autres pays, et la notion de « pouvoir spirituel » évoque précisément tout autre chose qu'un gouvernement. Le pouvoir spirituel est ce que l'on peut appeler une « politique subjective », qui n'a pas besoin d'appareils du type d'un parti politique ou de l'État. C'est de son « irréalité » en tant qu'institution qu'il peut tirer une « bien plus grande plénitude de réalité » (*ibid.*, 267). La souveraineté est pensée en dehors d'une logique dominatrice. Quant à la démocratie, elle ne doit pas se réduire à du procédural, mais, rappelons-le, à l'étude des conditions auxquelles les décisions de la majorité ont plus de chance d'être justes que toute autre décision prise autrement.

### 3.4. Prendre acte de la condition contemporaine

Posons, pour conclure, la question suivante : si on prend acte de la situation actuelle, y a-t-il une possibilité d'espace et d'esprit civiques tels que les conçoit Simone Weil ? Difficilement, si l'on en juge par ceci : « Il faut qu'il y ait autour de chaque personne de l'espace, un degré de libre disposition du temps, des possibilités pour le passage à des degrés d'attention de plus en plus élevés, de la solitude, du silence » (« La personne et le sacré », OC 5 1, 220). Ce qui ne veut pas dire une *désolation* privée de la compagnie de ses semblables : « La personne ne doit pas se noyer dans le collectif, [mais il faut une] vie collective qui, tout en entourant chaque être humain de chaleur, laisse autour de lui de l'espace et du silence. La vie moderne est le contraire » (ébauche, OC 5 2, 396).

En un mot, il s'agit d'abord de préserver la liberté de pensée des individus, et de ce point de vue le « besoin de vérité implique celui de solitude » (*ibid.*, 375). La première condition, observe *L'Enracinement*, est une « protection contre la suggestion, la propagande, l'influence par obsession » auxquelles les techniques modernes fournissent tant d'instruments effi-

<sup>28</sup> Mouton, « *Contrat Social* à l'épreuve, » 11 et voir 17.

caces (OC 5 2, 130). Il n'est pas question de protéger la liberté d'expression des journaux et des revues *en tant que collectifs*, car les collectifs ne pensent pas : « La liberté est un besoin de l'intelligence, et [...] l'intelligence réside uniquement dans l'être humain considéré seul. Il n'y a pas d'exercice collectif de l'intelligence. Par suite nul groupement ne peut légitimement prétendre à la liberté d'expression, parce que nul groupement n'en a le moins du monde besoin » (*ibid.*, 131). La question posée par la liberté d'expression n'est pas une question de « droit à faire valoir des opinions ». La question est de savoir à quel besoin de l'âme répond la liberté d'expression. La réponse de Simone Weil est qu'elle est un besoin de l'intelligence et de ce à quoi aspire l'intelligence, à savoir la vérité.<sup>29</sup> Cependant, chez les individus eux-mêmes, encore faut-il qu'il y ait de la pensée, car s'il est vrai que sans liberté de pensée il n'y a pas de pensée, « il est plus vrai encore de dire que quand la pensée n'existe pas, elle n'est pas non plus libre. Il y avait eu beaucoup de liberté de pensée au cours des dernières années, mais il n'y avait pas de pensée » (*ibid.*, 136).

Pour conclure tout à fait, un certain nombre de points méritent d'être retenus. D'abord celui des rapports du droit et de l'obligation ; ensuite celui de notre rapport aux collectifs comme biens relatifs qui ne doivent pas être pris pour des absolus ; enfin, le fait que, dans une société, aucune des valeurs de la « région moyenne des valeurs » (pas même la liberté d'expression) n'est « non négociable ». Or, de nos jours, il y a dans ces domaines-là notamment, mais pas exclusivement, une « confusion de langage et d'idées qui est pour beaucoup dans la confusion politique et sociale actuelle » (*ibid.*, OC 5 2, 112). Peut-être Simone Weil est-elle en mesure de nous avertir que les réponses à donner à notre propre désarroi ne sont pas à chercher dans la « pensée d'actualité » dont les médias et les journalistes donnent l'image la plus médiocre : celle d'une pensée éphémère, située et datée, appelée au mieux à devenir fossile ; intéressante peut-être pour l'historien ou le « naturaliste » des idées, mais une pensée morte aussitôt émise. Nos journaux et nos médias sont pleins de pensées mortes.

Simone Weil observait, dans une lettre à ses parents, écrite de Londres, le 1<sup>er</sup> février 1943 – année de sa mort – : « Il faudrait écrire des choses éternelles, pour être sûr qu'elles seraient d'actualité » (OC 7 1, 267). La vie des idées n'est pas toujours où on croit. Elle est souvent chez ceux dont Jacques Bouveresse dit, dans un article sur « tradition et rupture », à

---

<sup>29</sup> Dans la « Note sur la suppression générale des partis politiques », S. Weil précise sa conception en évoquant des « milieux d'idées », autour de « revues d'idées » (plutôt que des partis ou des journaux) : « Comme il existerait des revues d'idées, il y aurait tout naturellement autour d'elles des milieux. Mais ces milieux devraient être maintenant à l'état de fluidité. C'est la fluidité qui distingue du parti un milieu d'affinité et l'empêche d'avoir une influence mauvaise » (OC 5 1, 412-413).

propos de Kraus et de Wittgenstein : « C'est parce qu'ils ont choisi délibérément d'être en retard sur leur époque (du moins selon ses critères à elle) qu'elle ne les a peut-être pas encore rattrapés aujourd'hui. »<sup>30</sup>

## Bibliographie

- Bernardi, Bruno. Introduction à Rousseau, *Du Contrat social*. Paris : Flammarion, 2001.
- Bouveresse, Jacques. « Tradition et rupture : Wittgenstein et Kraus ». In Jean-Pierre Chauviré, et al. *Wittgenstein et la critique du monde moderne*. Bruxelles : La Lettre volée, 1990.
- Del Noce, Augusto. « *Simone Weil interprete del mondo d'oggi* ». Préface à Simone Weil, *L'amore di Dio*. Turin: Borla, 1968.
- Del Noce, Augusto. *L'époque de la sécularisation*. Paris : Éd. des Syrtes, 2001.
- Fulco, Rita. « "Seul ce qui est juste est légitime". Limite du politique et obligation de justice ». In *Simone Weil, réception et transposition*. Dir. Robert Chenavier et Thomas Pavel. Paris : Classiques Garnier, 2019. DOI: 10.15122/isbn.978-2-406-08248-4.p.0307
- Fulco, Rita. *Soggettività e potere. Ontologica della vulnerabilità in Simone Weil*. Macerata: Quodlibet, 2020. <https://doi.org/10.2307/j.ctv13xpqvx>
- Greco, Tommaso. *La Bilancia e la Croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*. Ed. G. Giappichelli: Torino, 2006.
- Maroger, Nicole. « Lettre à David Garnett » (trad. italienne). Dans *Simone Weil. Morale e letteratura*. Pisa : ETS Editrice, 1990.
- Mouton, Yann. « Jean-Jacques Rousseau, le *Contrat Social* à l'épreuve de la religion civile. » *Cahiers philosophiques*. Paris : éd. du CNDP (octobre 2002).
- Pétrement, Simone. *La Vie de Simone Weil*. Paris : Fayard, 1997.
- Rolland, Patrice. « Simone Weil et le droit. » *Cahiers Simone Weil* 8, no. 3 (septembre 1990).
- Rolland, Patrice. « *L'Enracinement* et la société démocratique. » *Cahiers Simone Weil* 25, no. 3 (septembre 2003).
- Weil, Simone. *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris : Gallimard, 1957.
- Weil, Simone. *Écrits historiques et politiques*. Paris : Gallimard, 1960.
- Weil, Simone. *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, 1988-2013.
- Weil, Simone. *Leçons de philosophie*. Paris : Plon, 1989.
- Weil, Simone. *Attente de Dieu*. Paris : Albin Michel, 2016.

---

<sup>30</sup> Bouveresse, « Tradition et rupture », 105.

Uno sguardo sui classici: Simone Weil

## Simone Weil pensatrice del reale

### Simone Weil: Thinking the Real

CRISTINA BASILI

*Universidad Complutense de Madrid*

cbasili@ucm.es

ORCID: 0000-0001-5497-7966

**Abstract.** This article aims to show the consistency of Simone Weil's political thought. To this end, I will analyze some of her main writings in which a tension is displayed between an accentuated political realism and a critical longing for a politics free from the subjection to force and the legitimation of the *status quo*. From this point of view, Weil's thought can be understood as a form of political mysticism in which the images, notions, and symbols of mysticism serve the purpose to innervate a renewed political rationality.

**Keywords:** Weil, politics, mysticism, realism, power.

**Riassunto.** Scopo del contributo è quello di mostrare la sostanziale coerenza del pensiero politico di Simone Weil. A tal fine, verranno analizzati alcuni dei testi principali che, nell'arco della produzione dell'autrice, dimostrano la presenza di una tensione tra un accentuato realismo politico e l'anelito critico volto a liberare la politica dalla sua sottomissione alla forza e alla legittimazione dell'esistente. Il pensiero di Weil può essere così inteso come una forma di misticismo politico in cui le immagini, le nozioni e i simboli della mistica innervano una rinnovata razionalità politica.

**Parole chiave:** Weil, politica, mistica, realismo, potere.

## 1. Introduzione

La traiettoria intellettuale di Simone Weil si consuma in una breve parabola che attraversa la prima metà del Novecento.<sup>1</sup> A fare da sfondo alla sua riflessione, che matura sui banchi del Liceo Henri IV di Parigi, sotto il magistero di Alain, stanno gli eventi cruciali di quegli anni: l'ascesa dei fascismi e del nazionalsocialismo in Europa, lo stabilirsi del regime stalinista in Unione Sovietica, la guerra civile spagnola e, infine, lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale. A questi accadimenti fa seguito l'esperienza dell'esilio, che la porta a Marsiglia, Casablanca, New York e Londra, dove si arruola nella resistenza francese capeggiata dal Generale De Gaulle. Nella capitale inglese morirà precocemente, a soli 34 anni, affetta da tubercolosi. I suoi scritti, la maggior parte dei quali pubblicati postumi, nella seconda metà degli anni Quaranta, testimoniano di una riflessione ininterrotta sulla crisi del presente, in un orizzonte di disfacimento delle garanzie teoriche, politiche e istituzionali della modernità. Il carattere talvolta frammentario delle sue notazioni sostiene un pensiero *in fieri* che si misura con le contraddizioni del reale, al fine di rintracciare una diagnosi e una cura per i mali del presente.<sup>2</sup>

Al centro dell'opera weiliana sta la ricerca dei presupposti materiali e culturali di una civiltà libera ispirata a criteri di giustizia sociale. L'andamento del suo percorso teorico registra le variazioni che il suo pensiero subisce a contatto con ambienti intellettuali diversi: il sindacalismo rivoluzionario d'anteguerra durante gli anni trascorsi come studentessa presso l'École normale supérieure di Parigi e poi come professoressa di Filosofia nei licei femminili della provincia francese; i circoli cattolici che incontra a Marsiglia durante la guerra. Lo spostamento del baricentro delle sue riflessioni da un dialogo interno alla sinistra francese a un lavoro di scavo nella tradizione filosofica e religiosa ha creato l'illusione prospettica – alimentata dalla tormentata vicenda editoriale dell'opera e registrata dai primi interpreti – dell'avvicinarsi di almeno due fasi distinte del suo pensiero: la prima, allineata alla militanza politica, volta a decostruire i nes-

---

<sup>1</sup> Il presente articolo è il risultato di un più ampio lavoro di ricerca sul pensiero politico di Simone Weil svolto nell'ambito del progetto "La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault" (PID2020 - 113413RB-C31) dell'Università Complutense di Madrid. Una prima versione del testo è stata letta in occasione del ciclo di seminari "Il realismo politico e l'impossibile" del Centro di Studi Politici "Hannah Arendt" dell'Università di Verona il 21 aprile 2020. Ringrazio l'organizzatrice, Olivia Guaraldo, così come gli assistenti al seminario, per i commenti ricevuti. Ringrazio, inoltre, i valutatori anonimi per le loro osservazioni, che mi hanno permesso di migliorare l'argomentazione del saggio.

<sup>2</sup> Per la biografia di Simone Weil, si vedano Pétrement, *La vita di Simone Weil*; Fiori, *Simone Weil*. Sulla controversa questione delle cause della morte, cf. Chenavier, "Présentation générale," 43-5.

si problematici rintracciabili sul fronte dell'analisi marxista dei rapporti sociali; la seconda, determinata da un pessimistico ritirarsi dalla sfera politica, dedicata a speculazioni di carattere religioso. La pubblicazione dell'edizione critica della sua opera, presso la casa editrice Gallimard, a partire dalla fine degli anni Ottanta, ha determinato un progressivo abbandono di un paradigma interpretativo di stampo dualista, invitando gli studiosi a confrontarsi con i punti di fuga di un pensiero che, fin dai suoi esordi, manifesta una solida coerenza interna.<sup>3</sup>

Sebbene persista un certo studio settoriale del suo pensiero che isola, privilegiandoli, gli elementi religiosi da quelli propriamente politici, la tendenza generale è ora quella di occuparsi del significato attribuibile al loro nesso, che spesso assume la forma di una giustapposizione difficile da decostruire, pena una forzatura ermeneutica o una decontestualizzazione dei testi in analisi.<sup>4</sup> Se la maggior parte degli interpreti si è interrogata sulla svolta impressa alla riflessione a carattere sociale e politico dal sopraggiungere dell'interesse religioso, scopo del presente contributo è quello di mettere in luce il significato politico attribuibile alla ricerca attorno alla mistica. Questa prospettiva consente di ritrovare l'intenzionalità politica che lavora sottotraccia nel recupero di una dimensione spirituale – soprannaturale, nel lessico weiliano – finalizzata a innervare una rinnovata progettualità in grado di superare lo scacco storico del socialismo reale.<sup>5</sup>

Il pensiero weiliano può essere così interpretato come una forma di misticismo politico in cui le immagini, le nozioni e i simboli derivati dalla mistica sostengono la necessità di appropriarsi della sfera della trascendenza, della spiritualità e del valore come parte integrante di una riflessio-

<sup>3</sup> Per un'accurata ricostruzione della vicenda editoriale dell'opera weiliana, cf. Gaeta "I 'Cahiers'" Per una visione d'insieme sulla storia della ricezione, che sottolinea l'impatto del pensiero weiliano in Italia, si rimanda a Chenavier, "Los caminos de la recepción." Per la presenza di temi propri della riflessione matura di Weil già nei primi scritti, si veda: Revello, "La formazione di un lessico."

<sup>4</sup> Sul rapporto tra riflessione politica e religiosa, si vedano, tra gli altri, Narcy, "Simone Weil, mystique ou politique?"; Matz, "Mystique ou politique?"; Forni Rosa, *Simone Weil: politica e mistica*. È importante sottolineare il sostanziale contributo offerto agli studi weiliani dalla critica femminista, in accordo con la valorizzazione di una continuità all'interno del pensiero dell'autrice, cf. Tommasi, *Esperienza religiosa, esperienza femminile*; Putino, *Un'intima estraneità*; Tarantino, *aneu metròs/senza madre*.

<sup>5</sup> Si interrogano sul carattere politico del pensiero religioso, Esposito, *Categorie dell'impolitico*; Id. *L'origine della politica*; Gaeta, *Politica e religione*; Nuti, "Il 'grosso animale' totalitario." Sul pensiero politico di Simone Weil, si vedano, inoltre: Canciani, *Il coraggio di pensare*; Dujardin, *Simone Weil, idéologie et politique*; Kahn, "L'évolution politique de Simone Weil"; Tommasi, "Le possibilità della politica"; Id. "Il re nudo"; Dal Lago, "L'etica della debolezza"; Bea, *La memoria de los oprimidos*; Fernández Buey, *Poliética*, 197-250; Gaeta, *Leggere Simone Weil*; Fulco, *Soggettività e potere*.

ne critica sulla razionalità politica moderna. In tal modo è possibile comprendere come sia il problema teologico-politico, la complicità tra la sfera politica e quella religiosa, a costituire il raggio d'azione privilegiato della riflessione matura di Weil, volta a denunciare, oltre le derive della secolarizzazione, la permanenza di un elemento idolatrico nel seno della politica moderna che trova nei totalitarismi novecenteschi la sua sublimazione. È, così, la critica della teologia, sotto le spoglie del recupero della tradizione eterodossa della mistica – che evoca una trascendenza misteriosa, indefinibile e irrepresentabile – a farsi carico di tracciare una via d'uscita dalle istanze critiche del presente.<sup>6</sup>

Al fine di saggiare questa ipotesi interpretativa – che consente di restituire il pensiero di Weil, troppo spesso relegato nei margini dell'eccezionalità, al suo contesto intellettuale di appartenenza –<sup>7</sup> il presente saggio indagherà alcuni luoghi speculativi che, nell'arco della sua traiettoria, dimostrano la presenza di una tensione, risolta sul piano della penetrazione tra mistica e politica, tra un accentuato realismo politico, che riconosce il nucleo violento del politico, e l'anelito critico volto a liberare la politica dalla sua sottomissione alla forza e alla legittimazione dell'esistente.<sup>8</sup> L'evoluzione del pensiero di Weil può essere così intesa come la

---

<sup>6</sup> Per un'interpretazione in chiave mistico-politica del pensiero di Weil, cf. Tracy, "Simone Weil: The Impossible;" si vedano anche le brevi notazioni presenti in Critchley, *The Faith of the Faithless*, 103-54. Sul rapporto tra spiritualità e politica nell'ultima Weil, si vedano, inoltre, Chenavier, "Le fondement d'un pouvoir spirituel;" Fulco, "Simone Weil." Esposito, mettendo l'accento sul problema teologico-politico, ne offre un'interpretazione impolitica, cf. *Categorie dell'impolitico*, 199-244. Sulla critica della teologia politica, così come sul ricorso alla mistica in funzione antidolatrca, si veda Tommasi, "Il re nudo," 91-5. Da questo punto di vista, mi pare meno corretto parlare, come fa Courtine-Denamy, di teologia politica a proposito del pensiero weiliano, pena la perdita della significazione politica del ricorso alla mistica; cf. Courtine-Denamy, *La quête de racines célestes*, 139. Sulla teologia politica, cf. Galli, "Teologia politica. Struttura e critica". Sulla posizione eterodossa di Weil rispetto alla teologia, cf. Rozelle-Stone e Stone, *Simone Weil and Theology*.

<sup>7</sup> Sulla necessità di integrare appieno il pensiero di Weil nella filosofia del Novecento, cf. Marianelli, "Introduzione." Se il pensiero weiliano è stato affiancato spesso a quello di altre filosofe contemporanee, risulta altrettanto interessante rilevare le tematiche che legano la sua opera a quella di alcuni importanti pensatori novecenteschi. Per quanto riguarda il pensiero ebraico, offre indicazioni interessanti Dal Lago, "L'etica della debolezza;" sulle affinità e divergenze con il pensiero rispettivamente di Gustav Landauer e Walter Benjamin, mi permetto di rimandare a Basili, "We Have to Reject Ourselves," "La memoria de los vencidos;" per un raffronto con il pensiero di Voegelin, si veda: Courtine-Denamy, *La quête de racines célestes*; per un confronto tra il pensiero politico di Weil e quello di Landauer, Voegelin e Havel, si veda: Hoppen, *Liminality and the Philosophy of Presence*.

<sup>8</sup> Sul tema del realismo politico in Weil cf. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, 217-18; Tommasi, "La possibilità della politica;" Broc-Lapeyre, "Réalisme politique." Se Esposito indica l'accentuarsi del realismo weiliano a seguito del sopraggiungere della dimensione mistica, Tommasi comprende quest'ultima come esito dell'irrisolubilità delle contraddizioni rilevate sul piano dell'analisi politica. Secondo questa prospettiva, che sottolinea la presenza di elementi gnostici

ricerca di una concettualità adatta a esprimere la pulsione creativa e generativa di una politica che non si contenta con ciò che è dato, misurandosi, nella sua radicalità, con la necessità di far fronte alle derive totalitarie del Novecento.<sup>9</sup>

## 2. Meditazioni sul potere

La cornice interpretativa proposta, che accentua la necessità di comprendere il pensiero di Simone Weil a partire dalla sua coerenza interna, non pretende di ignorarne i luoghi problematici o aporetici, bensì esibirne l'intenzionalità politica, rintracciabile *nonostante* il materiale diverso e a volte incompiuto a disposizione degli interpreti. Questa volontà risponde non solamente a esigenze di chiarezza espositiva, ma alla possibilità di ricostruire il pensiero dell'autrice a partire dai suoi presupposti. Weil riconosce precocemente, fin dai suoi anni di formazione, l'adesione a una concezione dell'attività filosofica come presa critica nei confronti del reale, nella convinzione che la vera filosofia non debba cimentarsi con la costruzione di un sistema, ma attenersi a una conoscenza certa del mondo, al di là degli inganni prodotti dall'immaginazione.<sup>10</sup>

Questa propensione filosofica ad ancorarsi alla realtà, senza la pretesa di offrirne una legittimazione o una giustificazione, ma mirando piuttosto alla sua trasformazione, si rifletterà in vari aspetti del pensiero weiliano, non ultima l'importanza attribuita al tema del lavoro, inteso come possibilità di un contatto autentico con la necessità che governa il mondo. Tuttavia, questa rilevanza è comprensibile solamente a partire dal contesto nella quale è inserita, ovvero, quello di un interesse di natura politica nei confronti della questione sociale.<sup>11</sup> Il filosofare è per Weil un'attività militante, negli ultimi scritti descriverà la filosofia come "cosa esclusivamente in atto e pratica," e il pensiero non può essere scisso dall'obbligo di trac-

---

nel pensiero della filosofa, gli scritti politici degli ultimi anni non si situano sul piano della progettualità politica, ma esclusivamente su quello di un rivolgimento simbolico che testimonia del loro esito utopico. Broc-Lapeyre, affermando la necessità di tenere insieme i diversi aspetti del pensiero di Weil, offre una chiave di lettura basata sull'esperienza intellettuale e biografica della pensatrice, in cui l'attività politica è intesa come parte di una strategia spirituale volta a farsi carico della tragicità della condizione umana.

<sup>9</sup> Per questa cornice teorica, si rimanda a Guaraldo, "Postcritica: una genealogia."

<sup>10</sup> Sulla centralità della categoria del reale nel pensiero di Simone Weil, cf. Chenavier, *L'attenzione al reale*. Per un'analisi delle premesse filosofiche del rapporto tra immaginazione e percezione in Weil, si veda Tommasi, *Segni, idoli e simboli*, 15-37.

<sup>11</sup> Emblematica in tal senso la tesi redatta per il conseguimento del diploma di studi superiori; cf. Weil, "Science et perception dans Descartes," OC I, 159-221 [trad. it. "Scienza e percezione in Cartesio"].



ciare le condizioni culturali e materiali che permettano di corrispondere all'anelito di giustizia e libertà.<sup>12</sup>

La frequentazione dei circoli appartenenti all'alveo del sindacalismo rivoluzionario spiegano la tonalità delle prime pubblicazioni che vedono la luce per lo più in riviste che ruotano attorno all'ala eterodossa della sinistra francese, stabilendo le coordinate di un dialogo critico, in primo luogo, con il marxismo nella sua variante scienziata ed economicista.<sup>13</sup> Alla critica della vulgata del pensiero marxiano, così come al dibattito in corso sul crollo delle aspettative rivoluzionarie in Europa, sono dedicati i suoi primi articoli. L'analisi che ne deriva è emblematica dell'impostazione di Weil rispetto alla questione sociale: alla diagnosi dell'oppressione nelle società capitalistiche contemporanee fa seguito una disamina dei limiti dell'azione politica che assume il problema del potere come centro nevralgico di una critica delle prospettive di emancipazione delle classi lavoratrici.<sup>14</sup>

Fondamentali in tal senso sono le considerazioni presenti nel saggio *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, redatto nel 1934 e rimasto inedito, che la stessa filosofa continuerà tuttavia a ritenere valido nei suoi fondamenti ancora negli ultimi anni della sua vita.<sup>15</sup> In quest'opera, Weil condensa le sue precedenti speculazioni sul marxismo e sul tema dell'oppressione che, rispetto a quello dell'alienazione, diviene – significativamente – il punto di partenza da cui osservare i fenomeni sociali.<sup>16</sup> La forma propria dell'oppressione nelle società contemporanee viene riconosciuta come effetto della subordinazione tra coloro che comandano e coloro che eseguono nell'ambito di una crescente complessità dei rapporti economici e politici, a seguito della burocratizzazione dello Stato e dello sviluppo del sistema capitalista di produzione. La liberazione non può dipendere in questo contesto, secondo Weil, da un'espropriazione dei mezzi di produzione nella misura in cui le radici dell'oppressione si trovano nella struttura dello Stato e della fabbrica – che sancisce la degradante separazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale

<sup>12</sup> Weil, "Cahiers," OC VI 4, 392 [trad. it. *Quaderni*, vol. 4, 396]. Sull'aspetto "pratico" della filosofia weiliana, cf. anche Recchia Luciani, *Simone Weil*.

<sup>13</sup> Per una ricostruzione del contesto storico, dei circoli intellettuali e degli ambienti militanti in dialogo con i quali si sviluppa il pensiero di Weil, cf. Canciani, *Simone Weil prima di Simone Weil*.

<sup>14</sup> Si veda, in particolare, il saggio: "Perspectives," OC II 1, 260-81 [trad. it. "Prospettive"]. Per un'analisi della concezione weiliana del potere, cf. Gérard, "Les contradictions du pouvoir politique;" Tommasi, "Il re nudo."

<sup>15</sup> Cfr. Weil, "Réflexions," OC II 1, 27-110 [trad. it. "Riflessioni"]. Sulla valutazione positiva data del manoscritto dalla stessa Weil nel 1943 si vedano gli stralci di corrispondenza riportati in Pétremont, *La vita di Simone Weil*, 492-4.

<sup>16</sup> Sulla critica weiliana del marxismo, cf. Blum e Seidler, *A Truer Liberty*.

– e non nel regime di proprietà: “La forza che la borghesia possiede per sfruttare e opprimere gli operai risiede nei fondamenti stessi della nostra vita sociale, e non può essere annullata da alcuna trasformazione politica e giuridica.”<sup>17</sup>

Questa premessa – che radicalizza l’esigenza di una trasformazione non solo politica, ma dell’intero sistema sociale e produttivo – porta Weil a riconoscere la necessità di tenere in conto non solamente il problema dei mezzi di produzione, ma pure le modalità secondo le quali si articola la concentrazione e verticalizzazione del potere ai danni dell’individuo, che resta, nella sua prospettiva, il caposaldo dell’analisi sociale. Da questo punto di vista, l’oppressione sperimentata nelle società attuali è solamente una forma più raffinata di un fenomeno attinente a tutte le società umane, che è possibile comprendere come una necessità derivante dalla divisione del lavoro. Questa porta con sé, nei suoi stati più avanzati, un monopolio del potere il cui carattere oppressivo è determinato dallo scatenarsi inevitabile della lotta per la potenza, riconosciuta spinozianamente come un *conatus*, un movimento di espansione connaturato all’essere umano. Nelle società industriali, gli strumenti della produzione sono allo stesso tempo le principali armi nella corsa al potere – la produzione non rappresenta solamente un fattore decisivo, ma l’essenza dell’organizzazione sociale – eppure è alle dinamiche di questa lotta che bisogna ricorrere per poterne spiegare gli effetti disumanizzanti. È necessario, di conseguenza, secondo la filosofa, ripensare l’analisi marxista a partire dal problema del potere:

La concezione marxista, secondo la quale l’esistenza sociale è determinata dai rapporti tra l’uomo e la natura stabiliti dalla produzione, resta certo l’unica base solida per ogni studio storico; solo che questi rapporti devono essere considerati in primo luogo in funzione del problema del potere, mentre i mezzi di sussistenza costituiscono semplicemente un dato di questo problema. Quest’ordine sembra assurdo ma non fa che rispecchiare l’assurdità essenziale al cuore della vita sociale.<sup>18</sup>

Per Weil, è la natura inastabile del potere a determinare il carattere oppressivo di *ogni* società avanzata nella misura in cui esso per mantenersi ha bisogno di espandersi costantemente, aggravando la coercizione su coloro che vi sono sottoposti nella corsa contro i propri concorrenti. Il potere, estendendo fino ai propri limiti la forza di cui dispone, crea un cortocircuito che precipita ogni lotta per il potere nella vertigine dell’immaginario. Esso, infatti, non costituisce che un mezzo, ovvero, detenere

<sup>17</sup> Weil, “Réflexions,” 32 [trad. it., 16].

<sup>18</sup> *Ibid.*, 60 [trad. it., 57].

un potere significa possedere dei mezzi di azione che oltrepassano la forza di cui un individuo dispone, ma:

la ricerca del potere, per il fatto stesso che è essenzialmente impotente a raggiungere il proprio oggetto, esclude ogni considerazione di fine, e giunge, per un rovesciamento inevitabile, a prendere il posto di tutti i fini. È questo rovesciamento del rapporto tra il mezzo e il fine, la follia fondamentale che rende conto di tutto ciò che vi è d'insensato e di sanguinoso nel corso della storia. La storia dell'umanità viene a coincidere con la storia dell'asservimento che fa degli uomini, oppressi e oppressori, il puro zimbello degli strumenti di dominio che essi stessi hanno fabbricato, e riduce così l'umanità vivente a essere cosa fra le cose inerti.<sup>19</sup>

Il fattore decisivo risiede nel fatto che le dinamiche del potere non sono legate solamente dalle risorse disponibili, ma alla potenza immaginaria del prestigio che consente di amplificarne la forza al di là dei limiti imposti dalla materia. Tale è la contraddizione interna a ogni regime costituita dall'opposizione "tra il carattere necessariamente limitato delle basi materiali del potere e il carattere necessariamente illimitato della corsa al potere in quanto rapporto tra gli uomini."<sup>20</sup> L'esito di questa dinamica implica un rovesciamento che determina "il male essenziale dell'umanità, la sostituzione dei mezzi ai fini."<sup>21</sup> Come Weil scriverà qualche anno più tardi, nel testo intitolato *Non ricominciamo la guerra di Troia*, pubblicato a ridosso della guerra:

La contraddizione essenziale della società umana è che ogni situazione sociale si basa su un equilibrio di forze, un equilibrio di pressione analogo a quello dei fluidi; ma il prestigio non raggiunge l'equilibrio, il prestigio non ammette limiti, ogni soddisfazione di prestigio è un attentato al prestigio o alla dignità altrui. Ora, il prestigio è inseparabile dal potere. Sembra di trovarsi di fronte a un vicolo cieco da cui l'umanità potrebbe uscire solo per miracolo. Ma la vita umana è fatta di miracoli.<sup>22</sup>

Di conseguenza, la centratura moderna della politica attorno al potere, in seguito all'instaurarsi dello Stato-nazione e del sistema capitalista di produzione, non può che generare, alimentare e giustificare l'oppressione. Essa non può che cristallizzare quella "religione del potere" che "falsifica tutti i rapporti sociali permettendo ai potenti di ordinare

<sup>19</sup> *Ibid.*, 58 [trad. it., 54].

<sup>20</sup> *Ibid.*, 64 [trad. it., 64].

<sup>21</sup> *Ibid.*, 58 [trad. it., 54].

<sup>22</sup> Weil, "Ne recommençons pas la guerre de Troie," 65 [trad. it. "Non ricominciamo la guerra di Troia," 72].

al di là di ciò che possono imporre.”<sup>23</sup> La filosofa lega nelle sue riflessioni potere, forza e potenza analizzando l’elemento immaginario, il prestigio, che intesse i rapporti sociali e che determina quella “legge di gravità del potere” che inchioda quasi tutte le società esistenti, incluse quelle socialiste, alla perpetuazione di dinamiche oppressive.<sup>24</sup> È il riconoscimento di questo germe nichilista nelle relazioni di forza che porta Weil a rifiutare una lettura progressista e razionalista della storia, privilegiando invece l’irrazionalità del potere come chiave di volta delle sue analisi dei rapporti sociali.<sup>25</sup>

Su questa base, Weil rifiuta l’idea che le aspirazioni di giustizia possano compiersi in virtù di uno sviluppo storico che è necessario dominare: “se l’oppressione è una necessità della vita sociale, questa necessità non ha niente di provvidenziale.”<sup>26</sup> La concezione corrente negli ambienti della sinistra comunista della rivoluzione come sovversione repentina e violenta dei rapporti di forza le appare di conseguenza un’idea vuota che, non tenendo conto del carattere oppressivo della lotta per il potere, racchiude altresì la speranza messianica di “una vittoria della debolezza sulla forza.”<sup>27</sup> Tuttavia, queste conclusioni non inducono Weil a rinunciare al “miracolo” della giustizia che, lungi dal rappresentare l’esito escatologico di un processo storico, dovrà inverarsi a partire dal riconoscimento del primato della forza – dell’accettazione della necessità – come presupposto di un’azione politica che sappia scavare nel “qui ed ora” margini di libertà.<sup>28</sup>

### 3. Conoscere la forza

A partire dalla metà degli anni Trenta, la questione del potere appare, dunque, al centro delle speculazioni weiliane. Un tema che, nel suc-

<sup>23</sup> *Ibid.*, 62 [trad. it., 60].

<sup>24</sup> Sulla “legge di gravità del potere,” cf. Vitale, “Alla ricerca di una ‘legge di gravità del potere.’” Su questo tema nel pensiero weiliano, cf. Fulco, *Soggettività e potere*, 73-9.

<sup>25</sup> Sulla concezione irrazionalista della storia in Weil, cf. Azzalini, “La causalità morale del lavoro.”

<sup>26</sup> Weil, “Réflexions,” 59 [trad. it., 56].

<sup>27</sup> *Ibid.*, 66 [trad. it., 67].

<sup>28</sup> Sia la critica del marxismo sia l’impostazione teorica del discorso weiliano che pone al centro la critica al potere, alla burocrazia, alla logica strumentale moderna, valorizzando il tema della libertà e dell’individualità trova le sue radici nelle premesse libertarie del suo pensiero, in parte derivate dalla filosofia di Alain in parte dal confronto con la tradizione anarchica. Per un approfondimento su questo tema, cf. Zani, “Un pensiero inquieto.” Rimando, inoltre, alle analisi sviluppate in Basili, “*We Have to Reject Ourselves*,” sulla possibilità di approssimare il pensiero di Weil all’anarchismo mistico di Landauer.

cedersi dei suoi scritti, viene progressivamente inquadrato in una più generale riflessione sulla forza come legge dell'universo che determina una tensione verso il basso, un'ellissi gravitazionale nei rapporti tra gli uomini comparabile a quella che stabilisce la caduta dei gravi. Le meditazioni sul potere e sulla forza risultano emblematiche della prospettiva della pensatrice che si modula a partire dalla tradizione del cosiddetto "realismo politico" inteso come riconoscimento del dominio incontrastato della forza nella natura e nei rapporti tra gli esseri umani. Una tensione che è possibile spezzare, per Weil, solo se si è in grado lasciarsi rapire da un vortice ascendente, una dialettica verticale che interrompa il *continuum* del dominio per fare spazio a una realtà che pure il realismo non è in grado di pensare.<sup>29</sup>

La possibilità di avvicinare Weil alla traccia del realismo è sostanziata da quelli che sono i suoi referenti in materia politica – Tucidi-de e Machiavelli, oltre a Marx e Platone – e dalle coordinate attraverso le quali si articola il suo pensiero: una visione della storia determinata dalla necessità e dalla contingenza; un'antropologia conflittuale, in cui domina l'elemento desiderante, irrazionale e pulsionale che dona centralità alla questione del potere; il riconoscimento dell'originarietà della lotta che diviene il baricentro della concezione del politico; la critica disvelante delle ideologie che struttura la dialettica tra realtà e apparenza.<sup>30</sup> Tuttavia, proprio in quanto pensiero politico, il realismo weiliano è preludio di un'intenzionalità che rifiuta la legittimazione dell'esistente per dare vita a un ordine simbolico differente che sappia accogliere al suo interno il rovescio della forza – la forza dell'amore – come base di una rinnovata socialità.<sup>31</sup>

Alla forza come fattore strutturante della società Weil dedicherà diverse riflessioni a ridosso della Seconda guerra mondiale. Questa nozione diviene la categoria privilegiata di lettura della realtà, declinata in maniera tale da saldare, grazie a un materialismo destoricizzato, il mondo naturale al vivere sociale. La condizione fenomenica dell'essere umano è, infatti, intellegibile, per la filosofa, solamente a partire dal riconoscimento del dominio che la forza esercita nei rapporti sociali e politici, altro volto della necessità che governa il mondo materiale: "Quella forza che governa il mondo e fa obbedire ogni uomo, come un padrone armato d'una frusta

---

<sup>29</sup> Da questo punto di vista, la proposta weiliana può avvicinarsi a quella di un "realismo critico", a cui sono ascrivibili altri pensatori e pensatrici del Novecento che si collocano in una posizione eccentrica rispetto al canone filosofico-politico. Su questo tema, si veda: Guaraldo, "Il realismo critico." Sul "realismo critico," si vedano, inoltre: Galli, "Forme della critica;" D'Andrea, "Il realismo critico."

<sup>30</sup> Sulle coordinate del "realismo politico," cf. Portinaro, "Sul realismo politico," 16.

<sup>31</sup> Sul dispositivo simbolico in Weil, cf. Tommasi, *Segni, idoli e simboli*, 173-87.

fa obbedire infallibilmente uno schiavo, quella forza è la stessa cosa che lo spirito umano concepisce col nome di necessità.”<sup>32</sup>

La nozione che Weil, all’inizio del decennio, aveva chiamato in causa per spiegare il meccanismo dell’oppressione si trasforma ora nella lente di lettura privilegiata dei fenomeni sociali: “la nozione di forza, e non la nozione di bisogno, rappresenta la chiave per leggere i fenomeni sociali.”<sup>33</sup> Mettere al centro dell’analisi la nozione di forza implica riconoscere la necessità inesorabile che costringe l’azione politica entro limiti determinati:

L’ordine sociale, per quanto necessario è essenzialmente malvagio, quale esso sia. Non si può rimproverare a coloro che ne sono schiacciati di volerlo scardinare per quanto è in loro potere; il fatto che vi si rassegnino non è una virtù, al contrario rappresenta l’effetto di un’umiliazione che spegne in essi le virtù virili. Non possono neppure essere rimproverati di difenderlo coloro che l’organizzano, né essere rappresentati come gli autori di una congiura contro il bene collettivo. Le lotte tra cittadini non scaturiscono da mancanza di comprensione o di buona volontà; esse derivano dalla natura delle cose e non possono essere placate, ma soltanto essere soffocate mediante la repressione. Per chiunque ama la libertà, non è auspicabile che esse scompaiano, ma solo che restino al di qua di un certo limite di violenza.<sup>34</sup>

L’identificazione del sociale con il male – e il conseguente riconoscimento del politico come ambito di sublimazione della lotta – sgombera lo spazio della riflessione da elementi utopici e ideologici, portando Weil a optare per una politica del “male minore:” se non è possibile eliminare l’ingiustizia sociale, è tuttavia necessario equilibrare i conflitti in modo da trattenere il dispiegarsi della violenza. L’autore di riferimento diviene allora, a fianco a Marx, Machiavelli, dal quale derivare un’arte della politica in grado di farsi carico dell’uso strategico dell’elemento immaginario che intesse la vita sociale: “La materia propria dell’arte politica è la duplice prospettiva, sempre instabile, delle condizioni reali di equilibrio delle forze sociali e dei movimenti dell’immaginazione collettiva.”<sup>35</sup> Tali considerazioni spostano il baricentro della lotta politica dall’azione rivoluzionaria all’azione “lucida” volta ad alleviare il carico dell’oppressione che pesa sui settori sociali più svantaggiati, facendosi carico delle risorse materiali e

<sup>32</sup> Weil, “À propos de la doctrine pythagoricienne,” OC IV 2, 276 [trad. it. “A proposito della dottrina pitagorica,” 195].

<sup>33</sup> Weil, “Méditations,” OC II 2, 129, [trad. it. “Meditazioni,” 92].

<sup>34</sup> *Ibid.*, 133 [trad. it., 97-8].

<sup>35</sup> Weil, “Méditations sur un cadavre,” 76 [traduzione mia]. In questo testo, Weil cita Machiavelli come riferimento alternativo a Marx per ciò che riguarda la comprensione e l’uso del potere. Su Weil lettrice di Machiavelli, cf. Fulco, “Pensare l’evento;” Rius Gatell, “Simone Weil lectora de Maquiavelo;” Barbutto, “Simone Weil e Machiavelli.”

spirituali che determinano le potenzialità dell'azione, propiziando l'effettuarsi di riforme adeguate al momento opportuno. In tal modo, la politica viene sottratta alla logica strumentale che giustifica e legittima l'uso della violenza; un tratto che rimarrà caratteristico, come si vedrà, delle proposte presenti negli ultimi scritti.<sup>36</sup>

Weil si interrogherà, infatti, negli anni successivi in maniera sempre più insistente sulle condizioni di possibilità di una vita politica decentrata rispetto al culto della forza che innerva le società contemporanee. In questo senso è possibile interpretare il lavoro di scavo all'interno della tradizione filosofico-politica, di cui il saggio *L'Iliade o il poema della forza* rappresenta un momento esemplare.<sup>37</sup> La complessa e aspra fenomenologia della forza tracciata, della quale si reitera il suo effetto disumanizzante – “[l]a forza è ciò che rende chiunque le sia sottomesso una cosa”<sup>38</sup> – consente alla filosofa di approfondire una serie di considerazioni sulla comune vulnerabilità umana. Se già nelle *Riflessioni* aveva riconosciuto, facendo opportunamente riferimento all'*Iliade*, come oppressi e oppressori fossero entrambi vittime della violenza scatenata dalla lotta per il potere, nel testo in esame queste considerazioni assumono una radicalità ontologica che indica nell'universale esposizione al *vulnus* la matrice ultima da cui osservare alla realtà.<sup>39</sup> Il riconoscimento del *malheur* come esperienza costitutiva dell'umano non consente di dimenticare che quando la forza si dispiega c'è sempre qualcuno che la esercita e qualcuno che la subisce. L'illusorietà a livello ontologico di questa condizione, non ne smentisce la verità sul piano politico e sociale. Anzi, solo ponendosi dalla parte di chi subisce quella stessa illusorietà può essere smascherata.<sup>40</sup>

Il problema che si pone, allora, è quello di assumere il compito disvelante della critica senza rinunciare a una lotta politica che possa modificare le coordinate della realtà, piegandola tuttavia in direzione di una differente concezione del reale. La soluzione cui fa ricorso Weil è quella

---

<sup>36</sup> Sulla questione del “riformismo” weiliano, cf. Gaeta, “Nota,” 153. Weil rimane sempre profondamente critica delle posizioni socialdemocratiche. La politica del “male minore” in questo contesto si configura come un antidoto alle aspettative rivoluzionarie. Per Weil è necessario agire *ora*, sapendo cogliere il momento opportuno, propiziando tutti i cambiamenti che possano produrre un miglioramento effettivo delle condizioni di vita dei lavoratori.

<sup>37</sup> Weil, “*L'Iliade*,” OC II 3, 227-56 [trad. it. “*L'Iliade*”].

<sup>38</sup> *Ibid.*, 227 [trad. it., 19].

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, 235 [trad. it., 17]. Sull'ontologia weiliana della vulnerabilità, cf. Fulco, *Soggettività e potere*, 73-79.

<sup>40</sup> Guaraldo nota che la specificità della critica weiliana della violenza è riconducibile appunto alla capacità di riconoscere come questa abbia a che fare con le griglie d'intelleggibilità dell'umano all'interno delle quali sono selettivamente collocati certi soggetti, mentre altri ne vengono esclusi. La collocazione delle vittime al centro della scena consente di invertire la prospettiva d'osservazione dei fenomeni sociali e di delegittimare la giustificazione della forza come funzione ordinante della politica; cf. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, 170-82.

di pensare un uso moderato della forza che consenta di sfuggire al meccanismo cieco della vertigine collettiva; ma questa virtù è più che umana e rarissima.<sup>41</sup> Eppure, Weil riconosce qui una questione fondamentale: come indica facendo riferimento all'episodio tucidideo dei Melii, solo trattenendo la volontà di potenza – sospendendo la legge di natura – è possibile creare lo spazio affinché possa iscriversi nel cuore della realtà l'esercizio della giustizia.<sup>42</sup>

#### 4. L'arte della politica

Il saggio sull'*Iliade* consente di riconoscere il nucleo violento, polemico della politica, così come essa è stata concepita fin dall'origine della tradizione occidentale. Se questa origine determina, genealogicamente, un presente che non fa che esasperarne la volontà di potenza, è allo stesso tempo a essa che è necessario attingere per poter fuoriuscire dalla sua orbita.<sup>43</sup> Se la storia d'Occidente corrisponde al culto della forza, nel suo rovescio – che ne è la memoria – appare tra le righe un insegnamento diverso che ha il sapore di una promessa non mantenuta. Secondo la formulazione che Weil ne offre nel saggio dedicato alla cultura occitana:

Conoscere la forza significa riconoscerla come pressoché unica e sovrana di questo mondo e rifiutarla con disgusto e disprezzo. Tale disprezzo è l'altra faccia della compassione per tutto ciò che è esposto alle ferite della forza. Il rifiuto della forza trova la sua piena espressione nella concezione dell'amore.<sup>44</sup>

La lettura contropelo della storia che Weil effettua a partire dal recupero delle tracce frammentarie di una tradizione mistica che ha il suo fulcro nel mondo greco, nel cristianesimo, nella civiltà occitana, così come nelle filosofie orientali e nel folklore, ha come suo scopo quello di ritrovare la porta d'accesso a una concezione del reale permeata da un ordine simbolico incardinato sull'amore. In tal modo, il bisogno di giustizia – che Weil interpreta come limite esterno della forza – può essere appagato se ci si orienta verso una *non-forza*, una forza che non è forza,<sup>45</sup> che attinge

<sup>41</sup> Cf. Weil, "L'Iliade," 240 [trad. it., 21].

<sup>42</sup> Cf. Weil, "Formes de l'amour implicite de Dieu," 288 [trad. it., "Forme implicite dell'amore di Dio", 103]. Sulla lettura weiliana di Tucidide, cf. Carillo "In sleep a king," Piovan "The Unexpected Consequences of War."

<sup>43</sup> Cf. Esposito, *L'origine della politica*, 69-83.

<sup>44</sup> Weil, "En quoi consiste l'inspiration occitanienne?", OC IV 2, 419 [trad. it. "L'ispirazione occitana," 32].

<sup>45</sup> Cf. Esposito, *L'origine della politica*, 106. Per un approfondimento su questo aspetto, si veda anche: Fulco, *Soggettività e potere*, 79-84.



le sue risorse da una fonte trascendente non contaminata dalla volontà di potenza o dal desiderio di possesso:

Tutto in questo mondo è esposto al contatto della forza, senza eccezione alcuna, a parte l'amore. Non l'amore naturale che, come quello di Fedra e di Arnolfo, è schiavitù e tende alla costrizione. Ma l'amore soprannaturale, quello che nella sua verità, va direttamente a Dio, che direttamente ne ridiscende, unito all'amore che Dio ha per la sua creazione, che direttamente o indirettamente si rivolge sempre al divino.<sup>46</sup>

La mistica weiliana sviluppa così una concezione dell'amore inteso come rovescio della forza e adesione all'ordine del reale, potendo essere interpretata come la risorsa teorica che, recuperando il rapporto con la trascendenza, consente di oltrepassare lo schiacciamento della razionalità politica moderna sul potere e la sua logica.<sup>47</sup> Se la società è ciò che opprime l'individuo, questo può emanciparsene svincolandosi dalla propria individualità, tramite un processo estatico che lo libera dai propri attaccamenti.<sup>48</sup> Così, al dispositivo teologico-politico dell'Occidente, Weil oppone la necessità di contattare una risorsa interiore – sottratta alla forza – che si presenta nondimeno come un dato del problema politico, nella misura in cui fornisce una nuova lente attraverso la quale guardare alle potenzialità dell'azione: un appiglio che consente di resistere al corso violento della storia.<sup>49</sup>

Su questo punto si produce un cortocircuito del “paradigma machiavelliano”<sup>50</sup> che sembra dominare l'impostazione weiliana del problema sociale.<sup>51</sup> Il realismo è portato all'estremo: la forza, inesorabile come la gravità, determina le dinamiche politiche quanto quelle naturali, condannando il sociale come regime del male, un'acquisizione che Weil radicalizza ora sulla base del recupero di motivi gnostici.<sup>52</sup> Tuttavia, questa constatazione, lungi dal risolversi in un'accettazione di ciò che è dato, porta alla luce una contraddizione – rilevata nell'ultimo confronto con il pensiero di Marx – che pure bisogna sciogliere: “[l]a principale contradd-

<sup>46</sup> Weil, “En quoi consiste l'inspiration occitanienne?” 420 [trad. it. “L'ispirazione occitana,” 33].

<sup>47</sup> Su alcune delle fonti della mistica weiliana, cf. Robert, “A Mystic Impulse,” Carson, “Decreation.”

<sup>48</sup> Cf. Weil, “Dieu dans Platon,” OC IV 2, 86-93 [trad. it., “Dio in Platone,” 46-55].

<sup>49</sup> Sulla critica weiliana della teologia politica, mi permetto di rimandare a Basili, “Simone Weil.”

<sup>50</sup> Cf. Portinaro, “Sul realismo politico,” 20.

<sup>51</sup> Si tratta, nelle parole di Esposito, della relazione di identità e rovesciamento tra realismo politico e impolitico, cf. Esposito, *L'origine della politica*, 103.

<sup>52</sup> Cf. Weil, “En quoi consiste l'inspiration occitanienne?” 423-4 [trad. it. “L'ispirazione occitana,” 36-37] e, inoltre, “Dieu dans Platon” [trad. it. “Dio in Platone”] in cui è possibile rilevare, nella lettura di Platone, un intreccio tra la condanna del sociale e l'orientamento verso la trascendenza mediato dall'amore. Per un approfondimento su questo aspetto del pensiero weiliano, si rimanda a Cacciari, “Platonismo e gnosi.”

dizione nella vita umana è che l'uomo, essendo nella sua essenza tensione verso il bene, è al tempo stesso sottomesso, in tutto il suo essere, nei pensieri come nella carne, a una forza cieca, a una necessità assolutamente indifferente al bene.<sup>53</sup> È la contraddittorietà di questa condizione a decretare il suo carattere di realtà, giacché la contraddizione è, per Weil, la cifra del reale: “Le contraddizioni nelle quali lo spirito si imbatte, uniche realtà, criterio del reale. Non c'è contraddizione nell'immaginario. La contraddizione è la prova della necessità.”<sup>54</sup>

La contraddittorietà della realtà non può tuttavia risolversi sul piano di una dialettica immanente alla storia, ma reca con sé la necessità di uno sdoppiamento della prospettiva sul reale: “[q]uesto mondo materiale [...] è nel mondo intellegibile, il quale è infinitamente più vasto.”<sup>55</sup> Per questa ragione è necessario recuperare una teoresi che sappia platonicamente guardare “fuori dal cielo,”<sup>56</sup> laddove si trova “la sola realtà assolutamente reale.”<sup>57</sup> Se questo mondo è menzogna, preda dell'illusione e del sogno, pure l'impossibile è reale: è l'unica realtà. Diviene necessario, allora, pensare al modo in cui parte dell'amore sovranaturale – teorizzato come il negativo della forza – possa sostanziarsi come elemento fondante di una rinnovata progettualità politica, in grado di superare le derive immanentiste del pensiero moderno e contemporaneo che, identificando il bene con la conquista del potere, perdono la capacità di discernere la “distanza infinita” che separa la giustizia dalla forza.<sup>58</sup>

La concezione tragica dell'umano può essere redenta, secondo Weil, solamente se la dialettica è proiettata verso l'alto, in modo tale da interrompere il delirio idolatrico – la proiezione dell'assoluto nel mondo – di cui sono preda le società europee travolte dall'insorgere dei totalitarismi: “le tendenze idolatre del totalitarismo possono trovare un ostacolo sol-

<sup>53</sup> Weil, “Y a-t-il une doctrine marxiste?”, OC v 1, 309-10 [trad. it. “Esiste una dottrina marxista?” 159].

<sup>54</sup> Weil, *Cahiers*, OC vi 2, 452 [trad. it. *Quaderni*, vol. 2, 288-89].

<sup>55</sup> Weil, “Dieu dans Platon,” OC iv 296 [trad. it., 57].

<sup>56</sup> *Ibid.*, 109 [trad. it., 68].

<sup>57</sup> *Ibid.*, 88 [trad. it., 50].

<sup>58</sup> Weil, “Y a-t-il une doctrine marxiste?” 310 [trad. it. “Esiste una dottrina marxista?” 159]. Da queste formulazioni risulta evidente che per Weil la realtà non esaurisce il reale e che, dunque, è necessario operare una distinzione tra le due nozioni. Mentre la realtà è dalla parte dei linguaggi dominanti, l'esperienza del reale nelle forme dell'amore, della giustizia o della libertà ha un effetto di disvelamento rispetto alla prima. L'accesso al reale è, così, ciò che permette una riconfigurazione della realtà; consente di vedere oltre ciò che è dato, propiziando una prospettiva riguardo quanto appare impossibile rispetto all'ordine stabilito; per un approfondimento su questo tema, anche tramite l'accostamento tra il pensiero di Weil e la psicoanalisi lacaniana, cf. Putino, *Un'intima estraneità*. Sul platonismo di Weil, si veda Narcy, “Simone Weil's Platonism,” Castel-Bouchouchi, “Le platonisme achevé de Simone Weil.”

tanto in una vita spirituale autentica.”<sup>59</sup> Da questo punto di vista, diviene per Weil fondamentale combattere il totalitarismo in primo luogo con armi spirituali, tramite la ricerca di un’*ispirazione* in grado di opporsi alla “la religione del potere” che ha vertebrato la storia dell’Occidente.<sup>60</sup> L’ispirazione, nel suo non essere governata dalla logica ordinante della teologia politica, consente di fare appello alla forza ineffabile, eppure dirompente, dell’amore: “La parte che ha il soprannaturale quaggiù è il segreto, il silenzio, l’infinitamente piccolo. Ma l’azione di questo infinitamente piccolo è decisiva.”<sup>61</sup> La vera rivoluzione non è una promessa da attendere nel futuro – tempo vuoto che solo l’immaginazione può colmare –<sup>62</sup>, ma ha il carattere sovversivo di un gesto che interrompe l’ordine del dominio:

L’azione decisiva dell’infinitamente piccolo è un paradosso; l’intelligenza umana fatica a comprenderla; ma la natura, che è uno specchio delle verità divine, ne offre ovunque delle immagini. Così avviene per i catalizzatori, i batteri, i fermenti. In rapporto a un corpo solido, un punto è un infinitamente piccolo. Ma in ogni corpo vi è sempre un punto che prevale sull’intera massa, di modo che, se quel punto resta fisso, il corpo non cade. La chiave di volta sostiene dall’alto l’intero edificio. Archimede diceva: ‘Datemi un punto d’appoggio e solleverò il mondo’. La presenza muta del soprannaturale, quaggiù, è questo punto d’appoggio.<sup>63</sup>

La chiave che consente di pensare a una “vittoria della debolezza sulla forza” – idea che Weil rintraccia ora nella tradizione cristiana – non è, allora, l’evento sanguinoso della rivoluzione, ma un soffio, un orientamento che può attuarsi al momento opportuno grazie alla convergenza di istanze diverse.<sup>64</sup> Ciò implica un grado d’attenzione della stessa natura di quello che è richiesto dal lavoro creativo dell’arte e della scienza, ma perché, si domanda Weil, “la politica, che decide il destino dei popoli ed ha per suo oggetto la giustizia, dovrebbe esigere un’attenzione minore dell’arte e della scienza che hanno per oggetto il bello e il vero?”<sup>65</sup>

La spiritualità orientata verso un bene trascendente che fa da sfondo alle riflessioni degli ultimi anni consente a Weil di contrapporre alla razionalità strumentale della modernità il recupero di un’angolatura da cui guardare alla politica che non coincide con la legittimazione della sua

<sup>59</sup> Weil, *L’Enracinement*, 157 [trad. it., *La prima radice*, 89]. Sulla nozione di totalitarismo in Weil, cf. Forti, “Il totalitarismo,” 24-5; Nuti, “Il ‘grosso animale’ totalitario.”

<sup>60</sup> Cf. Courtine-Denamy, *La quête de racines célestes*.

<sup>61</sup> Weil, “Y a-t-il une doctrine marxiste?” 311 [trad. it., 160].

<sup>62</sup> Cf. Weil, “En quoi consiste l’inspiration occitanienne?” 415 [trad. it., 27].

<sup>63</sup> Weil, “Y a-t-il une doctrine marxiste?” 311-12 [trad. it., 161].

<sup>64</sup> Cf. *ibid.*, 329 [trad. it., 177].

<sup>65</sup> Weil, *L’Enracinement*, 271 [trad. it., 195].

logica. Ciò le permette di riattivare una concezione della politica inattuale, di ispirazione premoderna, centrata attorno a un'arte del governo intesa come composizione delle differenze – armonizzazione delle diverse parti della città – sensibile a un'idea di giustizia proiettata oltre l'orizzonte del potere. L'innesto dell'elemento mistico fornisce, così, materiale a un nuovo modo di pensare l'attività politica al di là del legame che essa intrattiene con la forza. Se su questa terra, argomenta Weil, non vi è altra forza che la forza, allo stesso tempo la giustizia, irrealizzabile in quanto tale nella sua perfezione sul piano della storia, ha non di meno la sua realtà: “Se la forza è assolutamente sovrana, la giustizia è assolutamente irrealistica. Ma non lo è. Lo sappiamo per via sperimentale. Essa è reale in fondo al cuore degli uomini. La struttura di un cuore umano è una realtà fra le realtà di questo universo, non diversamente dalla traiettoria di un astro.”<sup>66</sup> Bisogna quindi prevedere un tipo di azione che sia capace di trasportare “dalla terra al cielo una parte di quell'amore che risiede nel cuore di un uomo.”<sup>67</sup> Ciò implica, per Weil, essere in grado di concepire una forma di attività pubblica il cui fine – la giustizia – sia già iscritto nei mezzi utilizzati.

Si tratta, allora, per la filosofa di recuperare un “futuro alle spalle”,<sup>68</sup> di inventare istituzioni, di propiziare esperienze che permettano di dare sempre più spazio a forme di radicamento, cooperazione e decentralizzazione. Molteplici sono le proposte che si incontrano negli ultimi scritti volte a opporre al gelo dello Stato il calore di ciò che è comune.<sup>69</sup> Trasporre nel mondo una traccia di giustizia implica, dunque, essere in grado di accogliere come base di una rinnovata progettualità il principio sovversivo dell'amore – di forze che esulano dalla semantica del dominio – in linea con una concettualità politica non violenta, positiva e generativa. Si tratta, per Weil, di ripristinare, oltre il suo capovolgimento moderno, il primato di un fine che coincide con la capacità di ascoltare, prima di tutto e in ogni occasione, il grido degli oppressi.

## 5. Conclusioni

L'opera di Simone Weil intercetta il pensiero politico contemporaneo nella misura in cui esibisce una profonda venatura anti-utopica, a favore di una prospettiva d'analisi improntata a una visione realistica dell'uomo, della società, della politica e della storia. La sua proposta, che si alimenta di una

<sup>66</sup> *Ibid.*, 297 [trad. it. 171].

<sup>67</sup> *Ibid.*, 266 [trad. it. 191].

<sup>68</sup> Cf. Arendt, *Il futuro alle spalle*.

<sup>69</sup> Cf. Weil, *L'Enracinement*, 179 [trad. it., 108].

concezione della politica anti-ideologica e fattuale, connotata da un forte senso del limite, rappresenta nondimeno un invito a ripensare le forme e i modi dell'agire politico. La tensione aperta tra il fronte del realismo e la spinta propulsiva volta a un superamento dell'orizzonte categoriale della modernità dà vita a un pensiero politico che non rinuncia a provocare una profonda trasformazione delle coordinate del reale. Il compito che gli scritti weiliani lasciano in eredità alla filosofia politica è, dunque, quello di una risignificazione dell'attuale concettualità politica, centrata attorno al monopolio del potere. Se, da un lato, il suo pensiero si colloca all'altezza storica delle critiche del politico, dall'altro apre alla necessità di ampliare lo spettro semantico della politica, oltre le derive neutralizzanti e spolticizzanti del moderno, per fare spazio a un lessico creativo, generativo e propositivo in sintonia con le lotte che inquietano l'ordine globale. Queste richiedono, ieri come oggi, un ideale di giustizia in grado di farsi carico, dentro e fuori lo Stato, della necessità di vigilare i molteplici dispositivi di disumanizzazione dell'umano.

## Bibliografia

- Arendt, Hannah. *Il futuro alle spalle*. A cura di Lea Ritter. Bologna: il Mulino, 2011.
- Azzalini, Monia. "La causalità morale del lavoro e l'irrazionalità della storia." In *Primi scritti filosofici*. A cura di Monia Azzalini: 9-106. Genova: Marietti, 1999.
- Barbuto, Gennaro. "Simone Weil e Machiavelli." In *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*. A cura di Alessandro Campi e Stefano De Luca: 173-190. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2014.
- Basili, Cristina. "Simone Weil, l'ebraismo e la critica della teologia politica." In *Ebraismo al femminile. Percorsi diversi di intellettuali ebrae del Novecento*. A cura di Orietta Ombrosi: 203-16. Firenze: Giuntina Editore, 2017.
- Basili, Cristina. "La memoria de los vencidos: historia y justicia en el pensamiento de Simone Weil." *Revista de Filosofía* 42 (2017): 41-57. doi: 10.5209/RESF.55446
- Basili, Cristina. "We Have to Reject Ourselves. Gustav Landauer and Simone Weil's Politics of Asceticism." In *Skepsis and Antipolitics. The Alternative of Gustav Landauer*. A cura di Cedric Cohen-Skalli e Libera Pisano: 225-52. Leiden-Boston: Brill, 2022.
- Bea, Emilia. *Simone Weil: la memoria de los oprimidos*. Madrid: Encuentros, 1992.
- Blum, Laurence A. e Victor Seidler, *A Truer Liberty. Simone Weil and Marxism*. New York: Routledge, 1989.

- Broc-Lapeyre, Monique. "Réalisme politique et stratégie spirituelle." *Cahiers Simone Weil* 22 (1999): 389-407.
- Cacciari, Massimo. "Platonismo e gnosi. Frammento su Simone Weil." *Paradosso* 1 (1992): 125-32.
- Canciani, Domenico. *Simone Weil prima di Simone Weil. Gli anni di formazione di un intellettuale degli anni Trenta*. Padova: Cleup, 1983.
- Canciani, Domenico. *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*. Roma: Edizioni Lavoro, 1996.
- Carrillo, Gennaro. "In sleep a king. Sul potere che finisce." In *Pensiero e giustizia in Simone Weil*. A cura di Stefania Tarantino: 91-109. Roma: Aracne, 2009.
- Carson, Anne. "Decreation: How Women Like Sappho, Marguerite Porete, and Simone Weil Tell God." *Common Knowledge* 8 (2002): 188-203. <https://doi.org/10.1215/0961754X-7299306>
- Castel-Bouchouchi, Annissa. "Le platonisme achevé de Simone Weil." *Les Études philosophiques* 82 (2007): 169-82. doi 10.3917/leph.073.0169.
- Chenavier, Robert. "Le fondement d'un 'pouvoir spirituel'." In *Œuvres Complètes*. T. v, Vol. 2, *Écrits de New York et de Londres (1943). L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Textes établis, présentés et annotés par Robert Chenavier et Patrice Rolland avec la collaboration de Marie-Noëlle Chenavier-Jullien: 46-86. Paris: Gallimard, 2013.
- Chenavier, Robert. *Simone Weil. L'attenzione al reale*. A cura di Federica Negri. Trieste: Asterios, 2016.
- Chenavier, Robert. "Los caminos de la recepción de la obra de Simone Weil. Algunos hitos." *Ápeiron. Estudios de filosofía* 5 (2016): 11-21.
- Chenavier, Robert. "Présentation générale." In *Œuvres Complètes*. T. v, Vol. 1, *Écrits de New York et de Londres (1942-1943). Questions politiques et religieuses*. Textes établis, présentés et annotés par Robert Chenavier, Jean Riaud, Patrice Rolland avec la collaboration de Marie-Noëlle Chenavier-Jullien et Françoise Durand-Échard: 13-53. Paris: Gallimard, 2019.
- Courtine-Denamy, Sylvie. *Simone Weil. La quête de racines célestes*. Paris: Cerf, 2009.
- Critchley, Simon. *The Faith of the faithless. Experiments in Political Theology*. New York: Verso, 2012.
- Dal Lago, Alessandro. "L'etica della debolezza. Simone Weil e il nichilismo." In *Il pensiero debole*. A cura di Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti: 91-119. Milano: Feltrinelli, 1998.
- D'Andrea, Dimitri. "Il realismo critico come immagine del mondo e postura critica." *Politica & società* 10 (2021): 325-354. doi: 10.4476/103005.
- Dujardin, Philippe. *Simone Weil: idéologie et politique*. Grenoble: Press Universitaires de Grenoble, 1975.

- Esposito, Roberto. *Categorie dell'impolitico*. Bologna: il Mulino, 1988.
- Esposito, Roberto. *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?* Roma: Donzelli, 2014.
- Fernández Buey, Francisco. *Poliética*. Madrid: Losada, 2003.
- Fiori, Gabriella. *Simone Weil: biografia di un pensiero*. Milano: Garzanti, 1990.
- Forni Rosa, Guglielmo. *Simone Weil: politica e mistica*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1996.
- Forti, Simona. *Il totalitarismo*. Roma: Laterza, 2001.
- Fulco, Rita. "Simone Weil: la politica e il suo oltre." In *Teologie e politica. Genealogie e attualità*. A cura di Elettra Stimilli: 335-49. Macerata: Quodlibet, 2019.
- Fulco, Rita. *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*. Macerata: Quodlibet, 2020.
- Fulco, Rita. "Pensare l'evento nella congiuntura: Simone Weil e Machiavelli." In *Almanacco di Filosofia e Politica*. Vol. 4, *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*. A cura di Rita Fulco e Andrea Moresco: 313-22. Macerata: Quodlibet, 2022.
- Gaeta, Giancarlo. "I 'Cahiers'. Storia di un'opera postuma." In *Quaderni. Volume I*. A cura di Giancarlo Gaeta: 18-24. Milano: Adelphi, 1982.
- Gaeta, Giancarlo. "Nota." In *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*. A cura di Giancarlo Gaeta, 139-58. Milano: Adelphi, 1983.
- Gaeta, Giancarlo. "Politica e religione nel pensiero di Simone Weil." In *Vite attive. Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*. A cura di Carla Bettinelli, Alessandro Dal Lago, Giancarlo Gaeta: 15-35. Roma: Edizioni Lavoro, 1996.
- Gaeta, Giancarlo. *Leggere Simone Weil*. Macerata: Quodlibet, 2018.
- Galli, Carlo. "Teologia politica. Struttura e critica." In *Teologie e politica. Genealogie e attualità*. A cura di Elettra Stimilli: 29-51. Macerata: Quodlibet, 2019.
- Galli, Carlo. *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*. Bologna: il Mulino, 2020.
- Gérard, Valerie. "Les contradictions du pouvoir politique." In *Simone Weil, lectures politiques*. A cura di Valerie Gérard, 115-39. Parigi: ULM, 2011.
- Guaraldo, Olivia. *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*. Pisa: ETS, 2012.
- Guaraldo, Olivia. "Postcritica: una genealogia." *Politica & Società* 7 (2018): 163-90. doi: 10.4476/91194
- Guaraldo, Olivia. "Il realismo critico alla prova di una critica della violenza." *Politica & società*, 10 (2021): 375-96. doi: 10.4476/103007.
- Hoppen, Franziska. *Liminality and the Philosophy of Presence. A New Direction in Political Theory*. Abingdon: Routledge, 2021.

- Kahn, Gilbert. "L'évolution politique de Simone Weil." *Cahiers Simone Weil* 7 (1984): 6-21.
- Marianelli, Massimiliano. "Introduzione." In *Studium*. Vol. 3, *Simone Weil protagonista della filosofia del Novecento. Ritrovare l'umano*. A cura di Massimiliano Marianelli: 330-40. Roma: Studium Edizioni, 2020.
- Matz, Wolfgang. "Mystique ou politique? Une mise au point." *Cahiers Simone Weil* 24 (2001): 137-40.
- Narcy, Michel. "Simone Weil, mystique ou politique?" *Cahiers Simone Weil* 7, (1984): 105-19.
- Narcy, Michel. "The Limits and Significance of Simone Weil's Platonism." In *The Christian Platonism of Simone Weil*. A cura di E. Jane Doring ed Eric O. Springsted: 23-42. Notre Dame: Notre Dame University Press, 2004.
- Nuti, Alasia. "Il 'grosso animale' totalitario. La critica del politico di Simone Weil." *Filosofia politica* 25 (2011): 121-135.
- Pétrement, Simone. *La vita di Simone Weil*. Milano: Adelphi, 1973.
- Piovan, Dino. "The Unexpected Consequences of War. Thucydides on the Relationship between War, Civil War and the Degradation of Language." *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 37 (2017): 181-197. doi: 10.12795/araucaria.2017.i37.09
- Portinaro, Pier Paolo. "Sul realismo politico: una sinossi." In *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*. A cura di Alessandro Campi e Stefano De Luca: 15-34. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2014.
- Putino, Angela. *Simone Weil. Un'intima estraneità*. Troina: Città aperta, 2006.
- Recchia Luciani, Francesca R., *Simone Weil. Tra filosofia ed esistenza*. Lecce: Pensa Multimedia, 2012.
- Revello, Roberto. "La formazione di un lessico. I primi scritti di Simone Weil." *Rivista di filosofia neo-scolastica* 96 (2004): 600-738.
- Rius Gatell, Rosa. "Simone Weil lectora de Maquiavelo." In *Simone Weil*. A cura di Carmen Revilla ed Emilia Bea: 77-98. Buenos Aires: Katz, 2018.
- Robert, William. "A Mystic Impulse: From Apophatics to Decreation in Pseudo-Dionysius, Meister Eckhart, and Simone Weil." *Medieval Mystical Theology* 21 (2012): 113-32.
- Rozelle-Stone, Rebecca A. e Lucien Ston. *Simone Weil and Theology*. London-New York: Bloomsbury, 2013.
- Tarantino, Stefania. *áneu metrós/senza madre. L'anima perduta dell'Europa: Maria Zambrano e Simone Weil*. Napoli: La scuola di Pitagora, 2014.
- Tommasi, Wanda. *Simone Weil: segni, idoli e simboli*. Milano: FrancoAngeli, 1993.
- Tommasi, Wanda. "Le possibilità della politica. Realismo e utopia in Simone Weil." In *I limiti della politica*. A cura di Umberto Curi: 58-112. Milano: FrancoAngeli, 1991.



- Tommasi, Wanda. "Il re nudo. L'immaginario del potere in Simone Weil." *Iride* 10 (1997): 88-104.
- Tracy, David. "Simone Weil: The Impossible." In *The Christian Platonism of Simone Weil*. A cura di E. Jane Doring ed Eric O. Springsted: 229-41. Notre Dame: Notre Dame University Press, 2004.
- Vitale, Alessandro. "Alla ricerca di una 'legge di gravità del potere'". In *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*. A cura di Alessandro Campi e Stefano De Luca: 835-52. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2014.
- Weil, Simone. "Science et perception dans Descartes." In *Œuvres Complètes*. T. I, *Premiers écrits philosophiques*. Textes établis, présentés et annotés par Gilbert Kahn et Rolf Kühn: 159-221. Paris, Gallimard: 1988 [trad. it. "Scienza e percezione in Cartesio." In *Sulla scienza*. A cura di Marisa Cristadoro: 30-95. Roma: Edizioni Borla, 1998].
- Weil, Simone. "Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?" In *Œuvres Complètes*. T. II, Vol. 1, *Écrits historiques et politiques. L'engagement politique (1927- juillet 1934)*. Textes rassemblés, introduits et annotés par Géraldi Leroy: 260-81. Paris, Gallimard: 1988 [trad. it. "Prospettive. Andiamo verso una rivoluzione proletaria?" In *La Germania totalitaria*. A cura di Giancarlo Gaeta: 163-96. Milano: Adelphi, 1990].
- Weil, Simone. "Réflexions sur le causes de la liberté et de l'oppression social." In *Œuvres Complètes*. T. II, Vol. 2, *Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*. Textes rassemblés, introduits et annotés par Géraldi Leroy et Anne Roche: 27-110. Paris, Gallimard: 1991 [trad. it. *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*. A cura di Giancarlo Gaeta. Milano: Adelphi, 1983].
- Weil, Simone. "Méditation sur l'obéissance et la liberté." In *Œuvres Complètes*. T. II, Vol. 2, *Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*. Textes rassemblés, introduits et annotés par Géraldi Leroy et Anne Roche: 128-133. Paris, Gallimard: 1991 [trad. it. "Meditazioni sull'obbedienza e la libertà." In *Incontri libertari*. A cura di Maurizio Zani, 90-7. Edizione digitale. Milano: elèuthera, 2001].
- Weil, Simone. "Ne recommençons pas la guerre de Troie." In *Œuvres Complètes*. T. II, Vol. 3, *Vers la guerre (1937-1940)*. Textes établis, présentés et annotés par Simone Fraisse: 49-66. Paris, Gallimard: 1989 [trad. it. "Non ricominciamo la guerra di Troia." In *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*. A cura di Donatella Zazzi: 55-81. Milano: il Saggiatore, 2005].
- Weil, Simone. "Méditations sur un cadavre." In *Œuvres Complètes*. T. II, Vol. 3, *Vers la guerre (1937-1940)*. Textes établis, présentés et annotés par Simone Fraisse: 74-77. Paris, Gallimard: 1989.

- Weil, Simone. "L'Iliade ou le poème de la force." In *Œuvres Complètes*. T. II, Vol. 3, *Vers la guerre (1937-1940)*. Textes établis, présentés et annotés par Simone Fraisse: 227-256. Paris, Gallimard: 1989 [trad. it. "L'Iliade o il poema della forza." In *La Grecia e le intuizioni precristiane*. Trad. di Cristina Campo: 9-34. Roma: Edizioni Borla, 1999].
- Weil, Simone. "Formes de l'amour implicite de Dieu." In *Œuvres Complètes*. T. IV, Vol. 1. *Écrits de Marseille (1940-1942)*. Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales. Textes établis, présentés et annotés par Robert Chenavier avec la collaboration de Monique Broc-Lapeyre, Marie-Annette Fourneyron, Pierre Kaplan, Florence de Lussy et Jean Riaud: 285-336. Paris: Gallimard, 2008. [trad. it. "Forme implicite dell'amore di Dio." In *Attesa di Dio*. Trad. di Orsola Nemi, introd. di Benedetto P. D'Angelo: 102-67. Milano: Rusconi, 1972].
- Weil, Simone. "À propos de la doctrine pythagoricienne." In *Œuvres Complètes*. T. IV, Vol. 2. *Écrits de Marseille (1941-1942)*. Grèce - Inde - Occitanie. Sous la direction de Anissa Castel-Bouchouchi et Florence de Lussy avec la collaboration de Silvia D'Intino, Anne Brenon, Michel Narcy, Jean-Luc Périllié, Marwan Rashed: 244-93. Paris: Gallimard, 2009 [trad. it. "A proposito della dottrina pitagorica." In *La Grecia e le intuizioni precristiane*. Trad. di Margherita Harwell Pieracci: 167-212. Roma: Edizioni Borla, 1999].
- Weil, Simone. "L'Amour divin dans la création." In *Œuvres Complètes*. T. IV, Vol. 2. *Écrits de Marseille (1941-1942)*. Grèce - Inde - Occitanie. Sous la direction de Anissa Castel-Bouchouchi et Florence de Lussy avec la collaboration de Silvia D'Intino, Anne Brenon, Michel Narcy, Jean-Luc Périllié, Marwan Rashed: 162-244. Paris: Gallimard, 2009 [trad. it. "L'amore divino nella creazione." In *La Grecia e le intuizioni precristiane*. Trad. di Margherita Harwell Pieracci: 102-66. Roma: Edizioni Borla, 1999].
- Weil, Simone. "Dieu dans Platon." In *Œuvres Complètes*. T. IV, Vol. 2. *Écrits de Marseille (1941-1942)*. Grèce - Inde - Occitanie. Sous la direction de Anissa Castel-Bouchouchi et Florence de Lussy avec la collaboration de Silvia D'Intino, Anne Brenon, Michel Narcy, Jean-Luc Périllié, Marwan Rashed, 73-130. Paris: Gallimard, 2009 [trad. it. "Dio in Platone." In *La Grecia e le intuizioni precristiane*. Trad. di Margherita Harwell Pieracci: 35-88. Roma: Edizioni Borla, 1999].
- Weil, Simone. "En quoi consiste l'inspiration occitanienne?" In *Œuvres Complètes*. T. IV, Vol. 2. *Écrits de Marseille (1941-1942)*. Grèce - Inde - Occitanie. Sous la direction de Anissa Castel-Bouchouchi et Florence de Lussy avec la collaboration de Silvia D'Intino, Anne Brenon, Michel Narcy, Jean-Luc Périllié, Marwan Rashed: 414-24. Paris: Gallimard, 2009 [trad. it. "L'ispirazione occitana." In *I Catari e la civiltà*

- mediterranea*. Trad. di Giancarlo Gaeta: 27-38. Genova-Milano: Marietti, 1996].
- Weil, Simone. “Y a-t-il une doctrine marxiste?” In *Œuvres Complètes*. T. v, Vol. 1. *Écrits de New York et Londres (1942-1943). Questions politiques et religieuses*. Textes établis, présentés et annotés par Robert Chenavier, Jean Riaud, Patrice Rolland, avec la collaboration de Marie-Noëlle Chenavier-Jullien et Françoise Durand-Échard: 306-30. Paris: Gallimard, 2019 [trad. it. “Esiste una dottrina marxista?” In *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*. A cura di Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito: 155-57. Roma: Castelvecchi editore, 2017].
- Weil, Simone. *Œuvres Complètes*. T. vi, Vol. 1, *Cahiers (1933-septembre 1941)*. Textes établis et présentés par Alyette Degrâces, Pierre Kaplan, Florence de Lussy et Michel Narcy. Paris, Gallimard: 1994 [trad. it. *Quaderni*, vol. 1. A cura di Giancarlo Gaeta. Milano: Adelphi, 1982].
- Weil, Simone. *Œuvres Complètes*. T. vi, Vol. 2, *Cahiers (septembre 1941 – février 1942)*. Textes établis et présentés par Alyette Degrâces, Marie-Annette Fourneyron, Florence de Lussy et Michel Narcy. Paris, Gallimard: 1997 [trad. it. *Quaderni*, vol. 2. A cura di Giancarlo Gaeta. Milano: Adelphi, 1985].
- , *L'Enracinement ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Présentation, notes, variantes et annexes par Florence de Lussy et Michel Narcy. Paris: Flammarion, 2014 [trad. it. *La prima radice*. A cura di Franco Fortini. Milano: SE, 1990].
- Zani, Maurizio. “Un pensiero inquieto.” In *Incontri libertari*. A cura di Maurizio Zani: 9-20. Milano: elèuthera, 2001.

Panorami

# Educare, mobilitare, organizzare: linee di lettura del pensiero di Bhimrao Ramji “Babasaheb” Ambedkar

## Educate, Mobilise, Organise: Reading Bhimrao Ramji “Babasaheb” Ambedkar

DEBORA SPINI

*New York University in Florence*  
ds80@nyu.edu

**Abstract.** Bhimrao Ramji Ambedkar is well known as one among the protagonists of India’s political history in the 20th century, as he played a major role in the struggle against the caste system, and in designing a pluralist and egalitarian democracy. Ambedkar’s intellectual legacy is a crucial tool for investigating the contradictions of the contemporary Indian political experience, and as such has much to offer to the international political-philosophical debate. This essay presents the main aspects of Ambedkar’s thought, focusing on themes such as his non-majoritarian conception of democracy, the tension between universality and difference in political citizenship, social and political equality, as well as his reflection on religious identity. Ambedkar’s intellectual profile will also be assessed in light of the ongoing debate on the status of a non-derivative Indian political thought.

**Keywords:** equality, castes, democracy, India, religion.

**Riassunto.** Bhimrao Ramji Ambedkar è noto come uno dei massimi protagonisti della storia politica dell’India del Novecento, per il ruolo avuto nella lotta contro il sistema delle caste e nella costruzione di una democrazia pluralista e egualitaria. L’eredità intellettuale di Ambedkar è certo fondamentale per mettere a fuoco i nodi e le contraddizioni dell’esperienza politica indiana; in quanto tale, ha molto da offrire al dibattito filosofico-politico internazionale. Questo saggio presenta, in primo

luogo al pubblico italiano, i tratti fondamentali del suo pensiero, concentrandosi su temi quali la sua concezione non maggioritaria della democrazia, la tensione fra universalità e differenza nella cittadinanza politica, l'uguaglianza politica e sociale oltre che la sua riflessione più specificamente religiosa. La figura di Ambedkar verrà anche considerata alla luce di categorie emerse nel quadro del dibattito sulla possibilità di un pensiero politico indiano svincolato dal debito coloniale.

**Parole chiave:** uguaglianza, caste, democrazia, India, religione.

## 1. Introduzione\*

La statua di un uomo di mezza età, elegantemente vestito all'occidentale, con gli occhiali tondi, un libro sotto un braccio e l'altra mano levata in alto a indicare il cielo è un elemento familiare nel paesaggio urbano di quasi tutta l'India. L'uomo raffigurato è Bhimrao Ramji Ambedkar, ancora oggi spesso definito dall'appellativo onorifico Babasaheb, "padre rispettato". Ambedkar non ha in Italia la fama di Gandhi, o nemmeno di Nehru, pur avendo avuto un ruolo fondamentale nell'indipendenza indiana e nella costruzione dello stato democratico postcoloniale; il libro che ha sottobraccio è la Costituzione, alla quale dette un contributo essenziale. La sua figura, legata alla lotta contro il sistema delle caste e all'affermazione di una democrazia egualitaria, è rimasta estremamente viva nella memoria pubblica indiana al punto da suscitare una sorta di vera e propria devozione popolare. Ambedkar è stato però anche e soprattutto un pensatore politico, che nella sua opera ha toccato un raggio vastissimo di temi, nonostante per lungo tempo il suo valore non sia stato pienamente riconosciuto<sup>1</sup>. Negli ultimi decenni si è avuta invece una vera e propria fioritura di studi ambedkariani<sup>2</sup>, non solo nel subcontinente indiano ma più in generale in tutto il mondo di lingua inglese.

Il pensiero politico di Ambedkar si configura come una sorta di precipitato dei nodi più rilevanti per l'esperienza democratica indiana: nelle

---

\* Desidero ringraziare i revisori anonimi per l'attenta lettura e i preziosi consigli. La mia gratitudine va anche a Neera Chandhoke, Nivedita Menon e Aakash Singh Rathore per le illuminanti conversazioni sulla figura e il pensiero di Ambedkar.

<sup>1</sup> Eric Schliesser lo include nella sua antologia di filosofi ingiustamente trascurati. Schliesser, *Neglected Classics*, vol. II. V. Rodrigues "Ambedkar as a Political Thinker."

<sup>2</sup> Le opere di Ambedkar sono state pubblicate integralmente: Vasant Moon, a c.d.: *Dr. Babasaheb Ambedkar. Writings and Speeches*. Per una selezione degli scritti più importanti v. *The Essential Writings*, a c.d. Rodrigues. La bibliografia su Ambedkar ha dimensioni ormai vastissime. Per una introduzione generale, v. Zelliott, *Ambedkar's World*, Jaffrelot, *Dr. Ambedkar and Untouchability*, Omvedt, *Ambedkar*. Fondamentale l'opera in 5 volumi curata da Aakash Singh Rathore per Oxford University Press, *The Quest for Justice*.

sue pagine si trovano infatti spunti essenziali per la riflessione sui temi più urgenti nel dibattito politico indiano contemporaneo, quali, per non fare che qualche esempio, la crisi del secolarismo, il permanere del *communalism*, la costruzione dell'identità nazionale, la deriva maggioritaria della democrazia e la minaccia costituita dall'intreccio fra populismo di destra e ideologia *hindutva*. Come si vedrà più oltre, la sua figura continua a interrogare la prospettiva critica post- e de- coloniale, ponendo questioni importanti riguardo alla legittimità e al potenziale emancipativo del progetto della modernità. Tuttavia la sua rilevanza va ben al di là dei confini, per quanto vastissimi, di quella che rimane pur fra molte difficoltà la più grande democrazia esistente. Questo per un doppio ordine di ragioni: in primo luogo per il valore intrinseco del suo pensiero ma anche perché l'esperienza indiana nel suo complesso è senza dubbio un laboratorio della modernità e delle sue contraddizioni che ha molto da offrire al dibattito filosofico politico a livello globale.

La rivalutazione del lavoro teorico di Ambedkar deve pertanto essere collocata nel quadro del più ampio dibattito sull'esistenza stessa di una teoria politica contemporanea autenticamente "indiana", iniziato ormai trenta anni fa, quando Bikhru Parekh ne aveva stigmatizzato la "povertà"<sup>3</sup>. Parekh sosteneva che in India non vi fosse una teoria politica capace di riflettere e mettere in valore l'unicità dell'esperienza politica indiana post-indipendenza, rendendo conto di temi essenziali quali la specificità del federalismo indiano, l'approccio del tutto innovativo al secolarismo, le questioni di legittimità, e *last but not least*, il primato della Costituzione nell'aver introdotto forme di *affirmative actions* per difendere gli strati più deboli<sup>4</sup>. La provocatoria affermazione di Parekh non ha mancato di sortire il suo effetto, mettendo in moto una serie di conversazioni, tuttora estremamente vivaci, che hanno visto la partecipazione di molti protagonisti della scena intellettuale indiana: un dibattito che meriterebbe ovviamente di essere esaminato con ben altra attenzione<sup>5</sup>. Fra le molte voci che vi hanno partecipato, il contributo di Bhargava mette in luce alcuni punti fondamentali. Pur ammettendo che la produzione di teoria politica in India sia *derivative*, cioè segnata dalla mancanza di una tradizione stabile e pertanto dipendente dalle categorie elaborate nell'esperienza occidentale, sottolinea come queste non siano adeguate a rendere conto di tutta la ricchezza dell'esperienza indiana post-indipendenza. Il compito più urgente è dunque capire come i concetti emersi nel contesto storico indiano siano poi stati

<sup>3</sup> Parekh, "The Poverty;" ribadisce sostanzialmente lo stesso giudizio quindici anni dopo. V. Parekh, "Limits."

<sup>4</sup> Parekh, "The Poverty," 342-5.

<sup>5</sup> Per una efficace sintesi degli inizi di questo dibattito v. "Introduction," in Singh e Mohapatra *Indian Political Thought*, 1-17.

rimodellati dall'incontro forzato con la modernità coloniale<sup>6</sup>. La figura di Ambedkar ha in questo dibattito un ruolo di primo piano, proprio per il suo essere portavoce dell'identità Dalit<sup>7</sup>, che non può essere completamente ricompresa nel vocabolario politico occidentale; per non fare che un esempio, Gopal Guru trova nel suo pensiero e della sua azione politica la base per porre una questione ancor più radicale, cioè la necessità di portare alla luce l'agenda specificamente politica del fare teoria in quanto tale<sup>8</sup>.

Queste pagine non hanno ovviamente alcuna ambizione di esaurire tutti gli aspetti del pensiero ambedkariano o di dar conto del corpus veramente enciclopedico delle sue opere; ugualmente, non tenteranno di dar conto del ricco e a volte acceso dibattito sviluppatosi negli ultimi decenni intorno alla sua figura e alle sue opere. Molto più modestamente, si propongono di presentare alcuni tratti fondamentali del suo pensiero per un pubblico italiano; si concentreranno quindi su alcuni punti fondamentali, quali il tema della democrazia, la concezione di uguaglianza, e sul suo pensiero religioso. Dato che la sua figura non è molto nota al dibattito politico e teorico italiano, si è ritenuto opportuno dare qualche cenno biografico che aiuti a inquadrare il suo pensiero nel contesto storico-politico della lotta per lo *swaraj* e della costruzione dell'India postcoloniale.

### **Ambedkar: educate, agitate, organise**

Bhimrao Ramji Ambedkar nasce nel 1891 in Madhya Pradesh; la sua appartenenza alla casta Mahar lo rende quindi un "intoccabile". Grazie al suo eccezionale talento riesce a studiare con il sostegno del Maharaja di Baroda<sup>9</sup>; nel 1913 giunge a Columbia University, dove conseguirà il dottorato in economia; là verrà in contatto con il pensiero di Dewey<sup>10</sup>. Nel 1916 sarà poi alla London School of Economics, e nel 1917 rientra a Baroda per

<sup>6</sup> "Hitherto attention was focused on how concepts developed in the West were used in India, on the meaning and inflexion they had acquired [...] the more urgent question concerns how the internal structure of concepts evolved in India and what happened to them with the advent of colonial modernity". Bhargava, "Is there an Indian Political theory?" 69.

<sup>7</sup> Il termine 'Dalit' (dal sanscrito: schiacciato, calpestato, oppresso) è stato scelto dai Dalits stessi. Nei documenti ufficiali la terminologia legale usa i termini di 'scheduled caste' e 'scheduled tribe'.

<sup>8</sup> Guru e Sarukkai, *The Cracked Mirror*, specialmente 192-3.

<sup>9</sup> Per un breve ma esauriente profilo biografico v. Rodrigues, "Introduction," in Ambedkar, *The Essential Writings*.

<sup>10</sup> Martin Fuchs fa notare come il tema dell'influenza di Dewey su Ambedkar, a lungo trascurato, sia invece tornato all'attenzione. Tuttavia, osserva come manchi ancora una comparazione sistematica del pensiero di Ambedkar e Dewey, in modo da portare alla luce i riferimenti a Dewey che spesso Ambedkar non rende espliciti. Fuchs, "Dhamma and the Common Good," in Fuchs e Dalmia, a c.d., "Religious interactions in Modern India," 370, *ad notam*. Su questo tema v. almeno Zelliott, *Ambedkar's World* e Stroud, "What did."

servire nell'amministrazione come compenso per il sostegno agli studi ricevuto. Nel 1918 si sposterà a Bombay per insegnare nel Sydenham College; fra il 1921 e il 1923 sarà nuovamente alla LSE per tornare poi definitivamente in India, e insegnare in vari Colleges.

Con il ritorno in patria ha inizio la sua lunga e complessa vita politica, il cui obiettivo prioritario sarà sempre il riscatto della comunità degli intoccabili, nel solco tracciato da altri importanti riformatori quali G. K. Gokhale e soprattutto Jyotirao Phule<sup>11</sup>; una prospettiva politica che a volte lo porterà in conflitto più o meno aperto anche con varie anime del movimento per l'indipendenza dell'India, a cominciare dai nazionalisti indù fino al Congresso e allo stesso Gandhi. Per Ambedkar infatti l'indipendenza nazionale non era separabile dalla necessità di abolire il sistema delle caste: la sua idea di Swaraj non era solo la fine del dominio coloniale, ma un cambiamento sociale radicale, che portasse alla creazione di un'India democratica, secolare e soprattutto egualitaria, assolutamente incompatibile con la permanenza delle gerarchie basate sulle caste<sup>12</sup>.

Nel 1924 fonda *Bahishkrit Hitakarini Sabha*, cioè *Association for the Improvement of the Condition of the Victims of Social Ostracism*<sup>13</sup> (il cui motto sarà proprio "Educate agitate organise"). La parabola di questa associazione mostra come in quegli anni Ambedkar avesse modo di emanciparsi gradualmente da una prospettiva ancora in qualche modo dipendente dal linguaggio dominante della *sanskritisation*<sup>14</sup> per orientarsi invece verso un tipo di azione politica volta ad affermare la piena autonomia degli intoccabili. Per questo dopo essersi impegnato su varie campagne su questioni come l'accesso ai pozzi o l'entrata ai templi, nelle l'aspetto sociale e politico si caricava anche di forte valenza simbolica, si volge invece verso rivendicazioni specificamente politiche

Fra 1930 e 1933 partecipa alle Round Table Conferences<sup>15</sup>; è in questo momento che le differenze politiche con Gandhi si inaspriscono, fino

<sup>11</sup> Jyotiro Phule (1827-1890) pensatore e organizzatore politico in Maharashtra, ha dedicato la propria opera alla difesa dei diritti degli intoccabili, delle caste inferiori e in particolare delle donne. Phule ha drasticamente riformulato la teoria dell'invasione ariana sostenendo che gli ariani avessero spazzato via una società fiorente e sviluppata, e che questa fosse l'origine della divisione in caste. Su Phule v. Omvedt, *Buddhism in India*, 227-32. Krishna Gokhale (1866-1915) è considerato un importante esponente del nazionalismo moderato indiano, sostenitore del costituzionalismo e difensore dei diritti degli intoccabili e delle caste inferiori. Sul movimento Dalit v. Gokhale, *From Concession to Confrontation*, Omvedt, *Dalits and the Democratic Revolution*; Rao, *The Caste Question*.

<sup>12</sup> Chakrabarty, *Social and Political Thought*; Singh Rathore, *Indian Political Theory*.

<sup>13</sup> Jaffrelot, *Dr Ambedkar and Untouchability*, 42-51.

<sup>14</sup> Con questo termine si intende un processo per il quale le caste o tribù discriminate cercano di modellarsi sull'esempio delle caste più alte per ottenere riscatto sociale.

<sup>15</sup> Si tratta di una serie di tre conferenze, indette dal governo inglese fra 1930 e il 1932 per discutere del possibile assetto costituzionale dell'India. Spesso sono indicate come *London Conferences*. V. Omvedt, *Ambedkar*, 33-40 e Jaffrelot, *Dr Ambedkar*, 57-60 per una utile sintesi.



ad arrivare a un punto di rottura. Il momento di crisi si verifica in seguito alla seconda Conferenza del 1931. Il nodo della questione era la richiesta di un elettorato separato (*separate political electorate*) per gli intoccabili: una proposta che sostanzialmente ricalcava quanto si era fatto per i musulmani. Questa rivendicazione implicava che i Dalit<sup>16</sup> non dovessero essere considerati come facenti parte della maggioranza indù, ma come una minoranza a sé stante. Gandhi vi si oppose con forza, in quanto, riabbracciando anche gli intoccabili nel corpo dell'induismo, considerava questa misura come una minaccia gravissima all'unità della società indiana. Il *Communal Award* concesso da Ramsay Mc Donald nel 1932, per il quale Ambedkar si era impegnato in un assiduo lavoro di lobbying, dava disposizioni sia per un elettorato separato che per un certo numero di seggi riservati anche agli intoccabili. Gandhi inizia così un digiuno, minacciando di essere pronto a morire pur di impedire l'iniziativa del *separate electorate*: di fronte a una misura così drastica Ambedkar dovrà scendere a compromessi<sup>17</sup>, e stringere con il Mahatma il ben noto *Poona pact* del 1932, cioè un accordo politico che prevedeva per gli intoccabili una quota sostanziosa di seggi riservati in cambio della rinuncia all'elettorato separato.

Nonostante questa battuta d'arresto, Ambedkar continua nella sua opera politica a favore di un progetto di democrazia egualitaria; nel 1936 esce il suo testo probabilmente più famoso, *Annihilation of Caste*<sup>18</sup>. Per tutto il decennio successivo tenta di costituire un fronte radicale alternativo al Congresso. Nel 1936 fonda l'Independent Labour Party, caratterizzato da un programma socialdemocratico, che nelle sue intenzioni doveva realizzare un'alleanza fra gli intoccabili e altre classi, in nome della doppia oppressione del brahmanesimo e del capitalismo. In questo tentativo fu però ostacolato dalla resistenza dell'area politica comunista, mentre a dividerlo dai socialisti del Congresso era sempre l'importanza che dava all'elemento culturale e anche spirituale. Una volta constatato il fallimento di questo progetto politico, fonda nel 1942 la *Schedule Castes' Federation*; anche questo sforzo incontrò scarsissimo successo elettorale, visto il grande prestigio acquisito dal Partito del Congresso nel guidare la lotta

<sup>16</sup> Il termine *Dalit*, si diffonde in questo periodo, ma diventerà di uso generale dopo gli anni Settanta, con il sorgere di movimenti quali ad esempio le Dalit Panthers.

<sup>17</sup> Omvedt definisce il digiuno di Gandhi una forma di ricatto morale; inoltre, sottolinea come abbia rappresentato un "fallimento della non violenza". "In fact Ambedkar posed a unique problem to Gandhi's whole non-violent methodology. Ambedkar was not a colonial ruler whose inner guilt or suppressed psychological tendencies made him vulnerable to universalistic and moral appeals; he was a leader of the most oppressed group within Indian society, and one who was perhaps uniquely free from the sense of shame injected into most untouchables by orthodox Hinduism". Omvedt, *Ambedkar*, 45. Si veda anche Chakrabarty, *The Socio-Political Ideas*, 167-8.

<sup>18</sup> Un'edizione rivista e annotata è uscita a cura di Siriyavan Anand nel 2016 con un importante saggio introduttivo di Arundhati Roy, *The Doctor and the Saint*.

per l'indipendenza<sup>19</sup>. Durante i primi anni Quaranta si concentra anche sulla questione della richiesta di un Pakistan indipendente avanzata dalla Muslim League di Muhammad Ali Jinnah.

Dopo l'indipendenza nel 1947, Ambedkar fu chiamato a presiedere il comitato incaricato di stendere la Costituzione dell'India indipendente, dove si adoperò perché agli intoccabili fossero garantite una serie di *reservations*, cioè di quote riservate negli organismi rappresentativi, nell'amministrazione e nei vari livelli di istruzione. Inoltre nella sua capacità di Law Minister nel governo Nehru, si dedicò a redigere l'Hindu Code Bill, una iniziativa legislativa di ampio respiro che mirava a uniformare il diritto personale, eliminando norme relative al diritto di famiglia che derivavano dalla tradizione induista. Ambedkar la riteneva una riforma assolutamente necessaria per dare un fondamento solido all'eguaglianza politica sancita dalla Costituzione; era infatti convinto che senza una trasformazione del livello più fondamentale della società – che doveva includere anche e soprattutto la condizione delle donne – la Costituzione sarebbe diventata una “farsa”, un tentativo di “costruire un palazzo su un cumulo di letame”<sup>20</sup>. Sempre più amareggiato dalla durissima opposizione incontrata dall'Hindu Code Bill, e ritenendone responsabile il Partito del Congresso, si ritirò dal governo nel 1951<sup>21</sup>.

Gli ultimi anni della vita di Ambedkar sono importanti non solo per il suo lavoro sulla Costituzione, ma anche per gli aspetti religiosi del suo pensiero, che aveva sviluppato nel corso di una riflessione pluridecennale. La sua convinzione che l'induismo avesse forgiato dei veri e propri “strumenti di tortura” contro gli intoccabili<sup>22</sup> lo aveva spinto alla decisione irrevocabile di “non morire indù”. Da posizioni di radicalismo politico “secolare”, si orienta sempre più verso un pensiero che assegna all'identità religiosa un ruolo importante in vista della realizzazione della giustizia sociale e dell'uguaglianza politica. Questo sviluppo si trova riassunto in *The Buddha and Karl Marx*, e ancor più nell'opera postuma *The Buddha and his Dhamma*<sup>23</sup>. Dopo anni di studio attento delle maggiori tradizio-

<sup>19</sup> Per una ricostruzione precisa di questi eventi, v. il cap 5 di Jaffrelot, *Dr Ambedkar*.

<sup>20</sup> Ambedkar: *Writings and Speeches*, vol. 14, 1325–6. trad. mia.

<sup>21</sup> L'Hindu Code Bill fu poi frazionato in 4 diversi testi legislativi poi approvati singolarmente.

<sup>22</sup> “The sanctity and infallibility of the Vedas, Smritis and Shastras, the iron law of caste, the heartless law of karma and the senseless law of status by birth are to the Untouchables veritable instruments of torture which Hinduism has forged against the Untouchables. These very instruments which have mutilated blasted and blighted the life of the Untouchables are to be found intact and untarnished in the bosom of Gandhism”. B.R. Ambedkar, *What Congress and Gandhi have done to the untouchables*, in Ambedkar, *Writings and Speeches*, vol. 9, 297.

<sup>23</sup> “The Buddha and Karl Marx” in *Writings and Speeches*, vol. 3, 441-63; “The Buddha and his Dhamma” in *Writings and Speeches*, vol. 11; v. anche l'edizione critica a cura di Singh Rathore e Verma, *The Buddha and his Dhamma. A Critical Edition*. Verma and Singh Rathore riven-

ni religiose, nel 1956, poche settimane prima di morire, si converte al Buddhismo in una spettacolare cerimonia pubblica nella città di Nagpur, che coinvolgerà circa 500.000 Dalit e altri seguaci. La sua conversione ha dato origine a una corrente di buddhismo ambedkarita ancora oggi estremamente presente e significativa nel contesto indiano<sup>24</sup>.

## Democrazia, universalità, differenza

La democrazia è per Ambedkar molto più di un assetto istituzionale<sup>25</sup>; piuttosto, è un modo di vivere, un vivere sociale che risulta da una esperienza comunicativamente condivisa (*conjoint communicated experience*), e l'unico che porti alla piena realizzazione delle potenzialità umane<sup>26</sup>. Il suo progetto politico, in sintesi, consiste in una *social democracy*, che si sviluppi a partire dai tre principi di libertà, uguaglianza e fraternità, che considera come valori fondamentali per l'esistenza individuale prima ancora che parole d'ordine politiche. Una società genuinamente democratica ha bisogno, per realizzarsi appieno, che questa "trinità", come Ambedkar stesso la definiva, non sia mai smembrata, anche se ogni sua componente ha un significato specifico.

Il concetto ambedkariano di libertà va al di là di *life, limb and property* e presenta molte somiglianze con la nozione di *capabilities* elaborata in seguito da Nussbaum e Sen<sup>27</sup>, in quanto coincide con la possibilità effettiva di fare un uso "competente" delle proprie facoltà, e proprio per questo è incompatibile con il sistema delle caste<sup>28</sup>. Per essere effettiva, la

---

dicano il valore del Buddhismo ambedkarita come teologia della liberazione; Singh Rathore and Verma, "Editors' Introduction." Per il rapporto fra socialismo e buddhismo in Ambedkar v. Skaria, *Ambedkar, Marx and the Buddhist Question*; Gheeta, *Bimrao Ramji Ambedkar and the Question of Socialism*, sul neo Buddhismo in generale, v. Gokhale, a c.d., *Classical Buddhism, Neo Buddhism*.

<sup>24</sup> V. Gokhale, *Classical Buddhism, Neo Buddhism*.

<sup>25</sup> Ambedkar, *Writings and Speeches*, vol. I, 57. In questo caso Ambedkar segue da vicino Dewey: v. Dewey, *Democracy and Education*, 151.

<sup>26</sup> Rodrigues, "Ambedkar as a Political Philosopher," 104.

<sup>27</sup> Non a caso infatti il premio Nobel per l'economia ha più volte reso omaggio a Ambedkar definendolo "the Father of my economy": Sen, *Father of Economics*. Per un'analisi dei punti di contatto o divergenza fra Ambedkar e Sen v. Rodrigues, "Justice as the Lens."

<sup>28</sup> "Any objection to liberty? Few object to liberty in the sense of a right to free movement, in the sense of a right to life and limb. There is no objection to liberty in the sense of a right to property, tools and materials, as being necessary for earning a living, to keep the body in a due state of health. Why not allow a person the liberty to benefit from an effective and competent use of a person's powers? The supporters of caste who would allow liberty in the sense of a right to life, limb, and property, would not readily consent to liberty in this sense, inasmuch as it involves liberty to choose one's profession." Ambedkar, "Annihilation" in *Writings and Speeches*, 57.

libertà presuppone quindi la realizzazione di una serie di condizioni materiali; ma nella misura in cui significa la fine del dominio fra gli uomini, ha bisogno di radicarsi in un ben più ampio ventaglio di aspetti della società, inclusa la religione<sup>29</sup>. Anche l'uguaglianza politica richiede di rimuovere gli ostacoli materiali; ma anche la più completa uguaglianza materiale non sarebbe sufficiente, senza "the mental attitude of the compatriots towards one another in their spirit of personal equality and fraternity"<sup>30</sup>.

Specialmente interessante il significato assegnato al terzo termine, fraternità. Invece di sottolineare l'aspetto prepolitico del legame di cittadinanza, Ambedkar la identifica *con social endosmosis*, cioè una condizione di fluidità comunicativa, per la quale i componenti della società si legano in una rete di scambi significativi pur senza perdere la propria identità specifica<sup>31</sup>. Ambedkar delinea così una società costitutivamente pluralista, formata da interessi diversi che devono essere "consciously communicated and shared", mobile, ricettiva ai cambiamenti e alle innovazioni e aperta a nuovi modi di associazione<sup>32</sup>. In conclusione, la fraternità, "is only another name for democracy"<sup>33</sup>.

Al cuore di tutta questa visione resta comunque la necessità di sradicare il sistema delle caste: perché l'uguaglianza giuridica possa essere effettiva uguaglianza di opportunità, era necessario denunciare e sovvertire gli squilibri di potere che strutturavano la società indiana e che sbaravano la strada della cittadinanza agli intoccabili. Come ricordato nella breve nota biografica, la sua proposta di incastonare nella Costituzione una serie di misure a favore degli intoccabili e più in generale delle caste inferiori si era scontrata con una forte opposizione: la motivazione non era il semplice perdurare di più o meno espliciti pregiudizi di casta anche nel

---

<sup>29</sup> "If liberty is the ideal, and if liberty means the destruction of the dominion which one man holds over another, then obviously it cannot be insisted upon that economic reform must be the one kind of reform worthy of pursuit. If the source of power and dominion is, at any given time or in any given society, social and religious, then social reform and religious reform must be accepted as the necessary sort of reform". Ambedkar, *Writings and Speeches*, vol 1, 45. Kumar trova in questo aspetto del pensiero di Ambedkar una forte risonanza con il repubblicanesimo *early modern*. Kumar, *Radical Equality*, 226.

<sup>30</sup> Ambedkar, *Writings and Speeches*, Vol. I, 46.

<sup>31</sup> Anche in questo caso, Ambedkar segue da vicino pur senza citarla espressamente l'argomentazione di Dewey in *Democracy and Education*. Dewey, *An Introduction*, 155 e sgg. Sull'uso del termine endosmosis in Ambedkar e Dewey, v. Mukherjee, *Ambedkar, John Dewey*, 352-53; per il rapporto fra i due, si rimanda alla nota 10.

<sup>32</sup> "What objection can there be to fraternity? I cannot imagine any. An ideal society should be mobile, should be full of channels for conveying a change taking place in one part to other parts. In an ideal society there should be many interests consciously communicated and shared. There should be varied and free points of contact with other modes of association. In other words there must be social endosmosis." Ambedkar, *Writings and Speeches*, vol 1, 57.

<sup>33</sup> *Ibid.*

seno del movimento per l'Indipendenza, ma una posizione di ben altro rilievo, cioè quella che opponeva il principio dell'universalità dei diritti alle richieste di un trattamento speciale per le minoranze, che fossero *Scheduled castes* oppure i musulmani.

In risposta a questa opposizione si profila uno degli aspetti più caratterizzanti del pensiero di Ambedkar, cioè la tensione fra differenza e omogeneità nella dimensione di cittadinanza, maturato, come osserva Chatterjee, nella consapevolezza che “the slogan of universality is often a mask to cover the perpetuation of real inequalities”<sup>34</sup>. Pertanto, Ambedkar riteneva essenziale che intoccabili e Shudra<sup>35</sup>, per evitare di essere semplicemente riassorbiti dalla struttura di potere brahmanico, si separassero dal corpo dell'induismo per affermarsi come minoranza a se stante<sup>36</sup>. Come nota Nigam, il suo rifiuto di mettere al primo posto categorie quali *nation* o anche *class*, esprime la sua avversione a lasciare che l'irriducibilità dell'esperienza di oppressione dei Dalit venga semplicemente sussunta in una universalità falsata; “The part – Dalit Being – is not part of any whole and cannot be represented in any essence of the whole. The irreducibility of the part is also its declaration of autonomy”<sup>37</sup>.

L'esperienza, geograficamente e storicamente connotata di questo gruppo, mostra come la cittadinanza, per essere veramente universale, non debba espungere o ignorare la differenza; al contrario, la specifica collocazione delle soggettività politiche più vulnerabili deve essere riconosciuta. Come sottolinea Kumar, la condizione di *Untouchability* doveva essere estirpata non già nel nome della cittadinanza omogenea, ma per realizzare uno spazio politico plurale che fosse in grado di riconoscere e non elidere la differenza: “a shared world in which difference could be instituted as the ground of moral and political responsibility”<sup>38</sup>.

## Nation building e patriottismo costituzionale

L'idea ambedkariana di una società democratica pluralista e comunicativamente fluida si rispecchia nella sua visione del processo di costruzione dell'identità nazionale indiana. In questo senso, la Costituzione ha un ruolo fondamentale in quanto esprime un nucleo essenziale di valori condivisi. Per Ambedkar, *people* e *nation* sono due categorie ben distinte.

<sup>34</sup> Chatterjee, *The Politics*, 22.

<sup>35</sup> L'ultima delle quattro caste, che comprende i lavoratori manuali.

<sup>36</sup> Per una approfondita discussione della costruzione della soggettività Dalit, v. Rao, *The Caste Question*.

<sup>37</sup> Nigam, *The Insurrection*, 243.

<sup>38</sup> Kumar, *Radical Equality*, 180.

Nel discorso finale pronunciato all'Assemblea Costituente nel 1949<sup>39</sup> non assegna al termine *nation* alcun significato estraneo alla sfera politica: un *people* diventa *nation* solo se condivide un profondo senso di fraternità, a sua volta irrealizzabile al di fuori della giustizia sociale. La sua concezione di popolo è quindi assolutamente non nativista; la sua idea di nazione è quella di una nazione di cittadini, composta da identità, e anche interessi, diversi, che devono aggregarsi volontariamente e riflessivamente intorno a un progetto comune. Il sentimento di appartenenza è per Ambedkar "sociale", che crea un legame così forte da superare tutte le differenze originate da conflitti economici o da gerarchie sociali; consiste nel "desiderio di non appartenere a nessun altro gruppo"<sup>40</sup>. Non si tratta però di una comunità fusionale – per Ambedkar infatti una comunanza di interessi e di idee si può creare solo grazie a una rete fitta di comunicazione e scambi fra entità che rimangono comunque distinte. Sotto questo aspetto la sua visione di democrazia è assolutamente lontana da qualsiasi inclinazione maggioritaria<sup>41</sup>; Ambedkar pertanto non sottolinea il ruolo del popolo come fonte del potere costituente, quanto piuttosto dà importanza al momento costitutivo, cioè il punto in cui la comunità politica si struttura in vista di una progettualità futura. Il momento della Costituzione segna un punto di non ritorno, che rende indisponibile sia la scelta rivoluzionaria che quella della disobbedienza civile, e incanala i conflitti nel quadro delle strutture rappresentative, nel nome di una *constitutional morality*<sup>42</sup>.

La sua controversa posizione sull'indipendenza del Pakistan mette in gioco gli aspetti più complessi di questo impianto generale che si potrebbe definire, con una terminologia fuori contesto, di patriottismo costituzionale<sup>43</sup>. Ambedkar riteneva che la richiesta di un Pakistan indipendente dovesse essere accolta, proprio perché la nazione si crea per adesione volontaria a un progetto politico, per la spinta di un "corporate spirit of oneness", e certo non per coercizione. Alla luce di questo principio, constatava che non esistesse una sufficiente convergenza di intenti fra indù e

<sup>39</sup> Ambedkar, "Adoption of the Constitution," in *Writings and Speeches*, vol. 13.

<sup>40</sup> Nationality is a social feeling. It is a feeling of a corporate sentiment of oneness which makes those who are charged with it feel that they are kith and kin. This national feeling is a double edged feeling. It is at once a feeling of fellowship for one's own kith and kin and an anti-fellowship feeling for those who are not one's own kith and kin. It is a feeling of "consciousness of kind" which on the one hand binds together those who have it, so strongly that it over-rides all differences arising out of economic conflicts or social gradations and, on the other, severs them from those who are not of their kind. It is a longing not to belong to any other group. This is the essence of what is called a nationality and national feeling". Ambedkar, "Pakistan or the Partition of India," in *Writings and Speeches*, vol. 8., p. 30.

<sup>41</sup> V. Chakrabarty, *The Socio-Political Ideas*, 46.

<sup>42</sup> Mehta, *What is Constitutional Morality?*

<sup>43</sup> Ambedkar, "Pakistan or the Partition of India," in *Writings and Speeches*, vol. 8.

musulmani, e che pertanto la soluzione di uno stato indipendente fosse tutto sommato il male minore.

Ambedkar non intendeva affermare che i musulmani costituissero un corpo estraneo rispetto alla nazione indiana in forza della appartenenza religiosa: questo avrebbe implicato accettare il principio che l'identità religiosa fosse l'unica base per la cittadinanza. Il suo obiettivo era, al contrario, scuotere la fede del Partito del Congresso nel fatto che l'India fosse già una nazione, poiché questa ostinazione nel negare l'esistenza di tensioni profonde fra maggioranza e minoranze aveva come effetto finale di rafforzare implicitamente l'identificazione fra la identità indù e identità nazionale, e pertanto anche la gerarchia delle caste<sup>44</sup>. La sua ricostruzione della storia del subcontinente indiano mette in luce i lunghi e profondi conflitti che avevano opposto le due comunità<sup>45</sup>; per questo, non vede differenza fra il diritto all'indipendenza da un imperialismo straniero e il diritto di una minoranza di liberarsi da una maggioranza oppressiva.<sup>46</sup>

Rimaneva dunque aperta la questione se si potesse o meno considerare l'India una "nazione in senso proprio". Come nota Chatterjee<sup>47</sup>, riflettendo sulla questione del Pakistan Ambedkar tornava a riflettere anche sulla collocazione dei Dalit nel progetto di *nation building*. Ambedkar non si opponeva all'idea di una nazione omogenea intesa come strumento pedagogico; divergeva radicalmente da Gandhi nell'accettare questa omogeneità come un fatto nel momento in cui si negoziavano le condizioni costituzionali della cittadinanza. Per questo continuava a insistere sulla necessità di assicurare una rappresentanza speciale agli intoccabili in quanto minoranza dentro la nazione. Il sistema delle caste, che giudicava irrimediabile, non solo bloccava la mobilità sociale, ma era anche un

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>45</sup> Omvedt, *Ambedkar*, 73-4. Secondo Omvedt nella sua ricostruzione Ambedkar avrebbe trascurato di menzionare tutti gli elementi che invece univano le due comunità, e i molti esempi di contaminazione e mutua influenza.

<sup>46</sup> The right of nationalism to freedom from an aggressive foreign imperialism and the right of a minority to freedom from an aggressive majority's nationalism are not two different things nor does the former stand on a more sacred footing than the latter. They are merely two aspects of the struggle for freedom and as such equal in their moral import (Ambedkar, "Pakistan or the Partition of India," in *Writings and Speeches*, vol. 8., 10-1)

<sup>47</sup> "Ambedkar had no quarrel with the idea of the homogeneous nation as a pedagogical category – the nation as progress, the nation in the process of becoming – except that he would have insisted with Gandhi and the other Congress leaders that it was not just the ignorant masses that needed training in proper citizenship but the upper-caste elite as well which had still not accepted that democratic equality was incompatible with caste inequality. But Ambedkar refused to join Gandhi in performing that homogeneity in constitutional negotiations over citizenship. The Untouchables, he insisted, were a minority within the nation and needed special representation in the political body." Chatterjee, "The Nation in Heterogeneous Times," in *The Politics of the Governed*, 16.

ostacolo allo sviluppo della solidarietà nazionale; in questo, Ambedkar seguiva Jyotirao Phule, che già alla fine dell'Ottocento aveva messo in luce come la frammentazione della società indiana nelle sue gerarchie di casta impedisse la formazione di una vera e propria identità nazionale. L'esistenza delle caste infatti rende impossibile quel processo di "endosmosi", che, come si è visto, riteneva una precondizione essenziale per l'esistenza di una democrazia vitale. L'esempio americano diventa a questo punto un termine di paragone molto importante; mentre nel suo rapporto per il Southborough Committee<sup>48</sup> Ambedkar si era riferito alla storia americana per controbattere l'argomento secondo il quale l'India non era adatta al governo rappresentativo a causa delle sue divisioni sociali<sup>49</sup>, in *Annihilation of Caste* aveva sostenuto che il processo di *Nation building* indiano sarebbe stato ben più difficile di quello americano, proprio perché il sistema delle caste rendeva impossibile la creazione di una società propriamente intesa<sup>50</sup>.

### Individualità e modernità

Sulla questione dell'incompatibilità del sistema delle caste con una società democratica si misura anche la distanza con Gandhi e la sua visione dell'individuo e della società<sup>51</sup>. Come nota Aakash Singh Rathore, per quanto Gandhi e Ambedkar avessero entrambi a cuore l'emancipazione

---

<sup>48</sup> Noto anche come il Franchise Committee, era uno dei tre Comitati istituiti dal governo inglese per deliberare sulla ripartizione territoriale e sui modi per assicurare una rappresentanza alle varie comunità (musulmani, cristiani, etc). Ambedkar, *Evidence in Writings and Speeches*, vol. I, 249.

<sup>49</sup> *Ibid.* Del resto, sempre Phule aveva messo in luce i punti comuni fra la schiavitù negli Stati Uniti e la condizione degli intoccabili e delle caste più umili.

<sup>50</sup> "Men constitute a society because they have things which they possess in common. To have similar things is totally different from possessing things in common. And the only way by which men can come to possess things in common with one another is by being in communication with one another. This is merely another way of saying that society continues to exist by communication – indeed, in communication. To make it concrete, it is not enough if men act in a way which agrees with the acts of others. Parallel activity, even if similar, is not sufficient to bind men into a society... Hindu society as such does not exist. It is only a collection of castes. Each caste is conscious of its existence. Its survival is the be all and end all of its existence. Castes do not even form a federation," (Ambedkar, *Annihilation of caste in Writings and Speeches*, 50).

<sup>51</sup> Tentativi di riconciliazione fra la prospettiva gandhiana e la critica di Ambedkar sono stati intrapresi da vari interpreti: per un efficace sintesi di questo dibattito v. Singh Rathore, *Indian Political Theory*, 168-191. In particolare, Singh Rathore suggerisce di considerare Gandhi e Ambedkar come parte di una *constellation*, piuttosto che tentare riconciliazioni impossibili. Data l'impossibilità di seguire l'evoluzione del pensiero gandhiano nella sua complessità, rimandiamo a Parel, *Gandhi's Philosophy*, e Chakrabarty, *Social and Political Thought*, 2005.



degli intoccabili, rimanevano però profondamente divisi sia sull'analisi della loro condizione sia che sulle alternative, “*from what e into what they were being emancipated*”<sup>52</sup>. Gandhi, come è noto, riteneva che si dovesse tornare alla purezza originaria della tradizione dell'induismo, liberandosi di tutte le successive superfetazioni che la corrompevano, a cominciare proprio dalla condizione di *untouchability*. Nonostante il suo approccio innovativo al corpus dei testi della tradizione induista, non ne metteva in discussione il valore religioso, e dal punto di vista politico continuava a considerarle una risorsa fondamentale per dare linfa vitale al progetto politico dello Swaraj<sup>53</sup>. Nella sua visione, il progetto di un'India indipendente, come delineato già in *Hind Swaraj*<sup>54</sup>, è inseparabile dal rifiuto della *civilization* occidentale, essenzialmente irreligiosa e propagatrice di immoralità. La ricerca di un autentico Swaraj deve quindi volgersi verso le radici della civiltà indiana, fondata invece sulla fede in Dio, “come un bambino al seno della madre”<sup>55</sup>.

Anche Gandhi definisce la casta come un “mostro”, responsabile della corruzione dell'Induismo e dell'India; in una prima fase, la vede però come una contraffazione dell'autentico significato del *varna*, che degrada l'India e l'induismo<sup>56</sup>. Se correttamente inteso, il *varna* consiste nella legge del dovere relativo alla condizione ricevuta alla nascita, da abbracciarsi in spirito di servizio e non per giustificare gerarchie sociali. Di questa legge del dovere Gandhi fa il perno di una società indiana che si libera dal colonialismo per tornare alle proprie origini: “Our failure to follow the law of *varna* is largely responsible both for our economic and spiritual ruin.”<sup>57</sup> Gandhi non vedeva una necessaria correlazione fra *varna* e gerarchie sociali, in quanto ogni professione meritava rispetto e dignità, in particolare proprio quelle che comportavano i compiti più umili: pertanto, non vedeva nemmeno la necessità di cambiare professione. Oltre a rifiutare la mobilità sociale – così importante per la visione sociale di Ambedkar –

<sup>52</sup> Singh Rathore, *Indian Political Theory*, 18.

<sup>53</sup> Per una comparazione precisa degli approcci ermeneutici rispettivamente di Gandhi e Ambedkar, v. Rodrigues, “Reading Texts and Traditions”.

<sup>54</sup> Gandhi, «Hind Swaraj», in *Hind Swaraj and Other Writings*, 1997.

<sup>55</sup> “The tendency of Indian civilisation is to elevate the moral being, that of the Western civilisation is to propagate immorality. The latter is godless, the former is based on a belief in God. So understanding and so believing, it behoves every lover of India to cling to the old Indian civilisation even as a child clings to its mother's breast.” Gandhi, *Hind Swaraj*, 71.

<sup>56</sup> “a travesty of *varna* that has degraded Hinduism and India” (Gandhi, *Selected works*, vol. V, 383).

<sup>57</sup> «Young India», 24/11/1927 in Narayan, *Selected works of Mahatma Gandhi*, vol. 6, 179. Parel vede in Gandhi il punto di origine di un canone moderno di pensiero politico indiano; Parel, *Pax Gandhiana*, 54. Per una puntuale e accurata ricostruzione del pensiero di Gandhi, v. Parel, *Gandhi's Philosophy*.

Gandhi compie una sorta di glorificazione dell'*untouchability*. Nella condizione di vita degli Harijans ("figli di Dio")<sup>58</sup>, come sceglie di definire gli intoccabili, scorgeva una "universalità esemplare": tutte le occupazioni che sanciscono l'inferiorità sociale diventano l'esempio più luminoso di un ideale morale di dovere e di sacrificio del sé. "I love scavenging" proclamava Gandhi dalle colonne di «Young India»<sup>59</sup>. Gandhi configura così una visione politica che giustamente Kumar definisce "sacrificale"<sup>60</sup>, nella quale l'accettazione convinta e riflessiva del *varna*, cioè del posto nel mondo ricevuto alla nascita, specialmente se umile e disprezzato, avrebbe purificato la società dall'avidità, dall'egoismo e dall'ossessione per la ricchezza; i singoli individui avrebbero avuto così più spazio ed energie da dedicare alla vita spirituale.

Ambedkar, non sorprendentemente, si colloca su una posizione radicalmente opposta: ancora nel 1945 reagisce considerando la proposta gandhiana di una società strutturata secondo il *varna* che riteneva una semplice riproposizione della gerarchia delle caste, e pertanto incompatibile con la democrazia. Ancor più, ritiene che far apparire alla vittima i torti subiti come un privilegio, come fa Gandhi quando tesse l'elogio della povertà per una classe sola che non ha libertà di scelta, non fosse stata altro che una beffa crudele<sup>61</sup>.

Come è noto, la posizione gandhiana si evolverà in modo considerevole nel corso degli anni: già nel 1935 matura l'affermazione inequivocabile a favore dell'abolizione delle caste<sup>62</sup>; questo però non bastava per colmare la distanza dalla prospettiva ambedkariana. Alla critica radicale della modernità, Ambedkar contrappone un modernismo filo-illuminista e addirittura filo-industriale<sup>63</sup>. Nel villaggio e nel suo consiglio (panchayat) non vede la

<sup>58</sup> Ambedkar si oppone sempre con veemenza all'uso di questo termine. Cfr. Omvedt, *Ambedkar*, 43.

<sup>59</sup> Cit. in Kumar, *Radical Equality*, 198.

<sup>60</sup> Kumar, *Radical Equality*.

<sup>61</sup> "For in India a man is not a scavenger because of his work. He is a scavenger because of his birth irrespective of the question whether he does scavenging or not. If Gandhism preached that scavenging is a noble profession with the object of inducing those who refuse to engage in it, one could understand it. But why appeal to the scavenger's pride and vanity in order to induce him and him only to keep on scavenging by telling him that scavenging is a noble profession and that he need not be ashamed of it? To preach that poverty is good for the Shudra and for none else, to preach that scavenging is good for the Untouchables and for none else and to make them accept these onerous impositions as voluntary purposes of life, by appeal to their failings is an outrage and a cruel joke on the helpless classes which none but Mr. Gandhi can perpetuate with equanimity and impunity" (Ambedkar, "What Congress and Gandhi have done to the untouchables," in *Writings and Speeches*, vol. 9). V. Rodrigues, "Gandhi and Ambedkar."

<sup>62</sup> Parel, *Pax Gandhiana*, 55.

<sup>63</sup> A questo proposito Singh Rathore parla di "primitivismo antimoderno" e "anarco-romanticismo," Singh Rathore, *Indian Political Theory*, 184.

“piccola repubblica”, luogo di pratiche di autosufficienza e di autogoverno, la cellula sulla quale rifondare la democrazia indiana: al contrario, lo ritiene un luogo di oppressione e dominio, la vera e propria antitesi di ciò che si intende per “Repubblica”<sup>64</sup>. Nella sua analisi, l’emancipazione delle masse popolari indiane dipende infatti dall’avanzare della *civilization*: con questo termine Ambedkar intende buona parte del progetto della modernità, la diffusione del razionalismo, del progresso scientifico e anche dell’industrializzazione. Il suo obiettivo finale è realizzare le condizioni materiali e culturali per l’affermazione dell’autonomia individuale, che comporta ovviamente anche la mobilità sociale: importante notare che anche le donne sono incluse in questa prospettiva<sup>65</sup>. A continuare a dividerli è soprattutto il giudizio sull’induismo; il percorso di Ambedkar si volgerà così verso una rottura definitiva, che lo porterà alla conversione al buddhismo.

### Religione e conversione

La necessità di arrivare a un atto quale una pubblica conversione può sembrare incongrua con il profilo intellettuale così convintamente modernista e illuminista: per questo Valerian Rodrigues ha con ragione definito “ambivalente” il rapporto di Ambedkar con la religione<sup>66</sup>. Da un lato, il suo illuminismo razionalista e la sua fiducia nella scienza avrebbero potuto farne un secolarista radicale, sul modello nehruviano: e infatti a varie riprese aveva affermato di provare una istintiva avversione per la credenza in un dio personale e rivelato, con il suo seguito di “preti e superstizione”. D’altro canto, la sua analisi della società indiana ruotava intorno al ruolo essenziale della religione, anzi di una religione in particolare nel determinare situazioni di ingiustizia e di oppressione; su questa base, Ambedkar ritiene che la religione sia un fattore imprescindibile anche nelle trasformazioni sociali, come dimostrato dal fatto che le rivoluzioni politiche sono sempre state precedute da rivoluzioni sociali e religiose<sup>67</sup>. Ancora

<sup>64</sup> “In this republic there is no place for democracy. There is no place for equality. There is no room for liberty and there is no room for fraternity. The Indian village life is the very negation of a Republic.” Ambedkar, *Writings and Speeches*, vol. 5, 26; cited in Aloysius, *Nationalism without a Nation*, 166. V. Jaffrelot, *Dr Ambedkar*, 110-2 per un accurato esame dei dibattiti sul ruolo dei villaggi e dei loro *panchayat* nella Costituzione.

<sup>65</sup> In “The Rise and Fall of the Hindu Woman” (*Writings and Speeches*, vol 17, 109-49) Ambedkar contrappone ancora una volta buddhismo e induismo, e ritiene la legge di Manu (*Manusmriti*) responsabile per la condizione femminile in India. Su Ambedkar e il femminismo, v. Part II in Arya e Singh Rathore, a.c.d., *Dalit Feminist Theory*.

<sup>66</sup> Rodrigues, “Justice as the Lens,” 57.

<sup>67</sup> “One can say that generally speaking History bears out the proposition that political revolutions have always been preceded by social and religious revolutions” Ambedkar, *Writings and*

una volta in sintonia con Dewey, Ambedkar sente fortemente la necessità di ciò che definiva "civil religion", cioè di una credenza che, aiutando gli individui a superare egoismi miopi e mantenendo viva la loro tensione morale, rafforzasse i legami che univano tutta la società<sup>68</sup>. Tutto questo, lo vuole ricercare fra le tradizioni che già avevano storicamente radici nel subcontinente indiano, e lo troverà in una sua personale e innovativa reinterpretazione del buddhismo, che riassume in *The Buddha and his Dhamma*<sup>69</sup>. La sua rielaborazione della concezione buddhista è la fonte di ispirazione per il progetto politico di una repubblica sociale e democratica, dove la giustizia sociale non è mai in contrasto con la promozione dell'individualità, ma al contrario la presuppone. Nel *dhamma* vede un ideale di uguaglianza, tolleranza e rispetto della persona<sup>70</sup>, più che una via di accesso alla trascendenza, una prospettiva religiosa sulla vita più che un sistema di dogmi: nelle sue stesse parole, *a religion for civil society*<sup>71</sup>.

Al di là della validità o meno della reinterpretazione ambedkariana del buddhismo, la conversione di Nagpur rimane pienamente compatibile con il secolarismo, anzi lo presuppone. In primo luogo, si fonda sull'affermazione dell'individualità e all'autonomia personale: già *Annihilation of Caste* affermava che la religione doveva fondarsi su principi liberamente scelti, e non da regole ereditate, in quanto l'obbedienza alle regole era puramente meccanica, mentre obbedire ai principi era segno di responsabilità. Ma soprattutto, pone con forza la necessità di affrontare apertamente – e non ignorare – la profonda penetrazione di aspetti politici e di aspetti religiosi nell'oppressione dei Dalit<sup>72</sup>, e in questa prospettiva

---

*Speeches*, vol. I, 43; v. anche: "If liberty is the ideal, and if liberty means the destruction of the dominion which one man holds over another, then obviously it cannot be insisted upon that economic reform must be the one kind of reform worthy of pursuit. If the source of power and dominion is, at any given time or in any given society, social and religious, then social reform and religious reform must be accepted as the necessary sort of reform" (*ibid.*, 45).

<sup>68</sup> Sempre da Dewey riprende la distinzione fra "religion" cioè religione istituzionalizzata e "the religious" cioè la fede in un nucleo di ideali morali. V. Baurain, "Common Ground."

<sup>69</sup> *Writings and Speeches*, vol. 11.

<sup>70</sup> Ambedkar riteneva nel buddhismo si potesse trovare anche una forte affermazione di uguaglianza e rispetto per le donne, mentre ascriveva alla legge di Manu la responsabilità per le discriminazioni di genere. V. Queen, *Buddhist Visions*, 71.

<sup>71</sup> Anche su questo aspetto del pensiero di Ambedkar si è sviluppato un ampio dibattito fra quanti ritengono che la sua interpretazione dei testi buddhisti si allontani troppo dal messaggio originale, e chi invece ne rivendica il radicamento nel pensiero più autentico del Buddha; oltre a Singh Rathore e Verma, "Editors' Introduction." Su questo punto mi permetto di rimandare al mio "Civil religion, uncivil society," in Singh Rathore, *The Quest for Justice*, vol. V.

<sup>72</sup> "Though broadcast as an act of human emancipation, the conversion to Navayana Buddhism [...] had deep political consequences: It revealed the inseparability of caste stigma (legitimized by Hinduism) and impoverished Dalit existence via a "religious" critique of religion (read Hinduism). By locating emancipation between the Buddhist past, and an emancipated future, Ambedkar essentially produced an immanent critique of caste that held religion and

costituisce un passo importante nella costruzione di uno spazio pubblico pluralista<sup>73</sup>. Ma soprattutto, la *Great Conversion* di Nagpur è importante come agire politico collettivo.

L'uscita dall'induismo per abbracciare il Buddhismo segna la costituzione di una nuova comunità<sup>74</sup>, esprimendo la volontà dei Dalit di esistere in quanto soggetto politico autonomo<sup>75</sup>. Nelle parole di Nigam, da quel momento in poi i Dalit non sono più semplicemente “the *object* whose history ‘we’ secular historians and scholars can now write, but as the *subject* who writes her own history<sup>76</sup>”.

## Problemi e prospettive

Per cento e uno giorni, dal 15 Dicembre 2019 al 25 Marzo 2020, migliaia di donne hanno condotto un sit in pacifico a Shaheen bagh, un quartiere popolare in North East Delhi. Manifestavano contro il Citizenship Amendment Act, un disegno di legge che avrebbe di fatto escluso dalla condizione di cittadinanza quote importanti della popolazione musulmana del paese. La protesta partita da un gruppo di donne musulmane, si è allargata a ogni settore dell'opposizione democratica indiana. Per cento e uno giorni, il ritratto di Ambedkar ha sovrastato la folla manifestante riprodotto su innumerevoli cartelli, striscioni, palloncini colorati: un segno di quanto sia ancora viva la sua memoria, e di quanto continui ad animare la resistenza contro la deriva maggioritaria e filo hindutva del presente governo. Proprio perché viva, questa eredità intellettuale è anche controversa<sup>77</sup>.

Le conversazioni più accese si sviluppano, non sorprendentemente, intorno al carattere modernista e illuminista del suo pensiero. Ad un primo sguardo, la giacca e la cravatta di Ambedkar suggeriscono un'as-

---

politics in play as mutually entailed, each the locus of intensive agonism: Political separation and Buddhist conversion manifest that relation”. Kumar, *Radical Equality*.

<sup>73</sup> Interessante a questo proposito la lettura di Ambedkar alla luce di categorie habermasiane compiuta da Mahadevan: Mahadevan, “Rethinking the Post.”

<sup>74</sup> Kumar, *Radical Equality*, 92.

<sup>75</sup> La scelta della conversione al buddhismo non è immune da contraddizioni Pandey la legge come un segno del permanere di “the double bind of the internally colonized”. Da un lato, esprime l'affermazione della propria identità come minoranza, definita dallo stato di subordinazione a cui la confinava la maggioranza indu, dall'altro il desiderio di porsi al di fuori di questo ordine, di costituirsi come cittadini “uguali” in uno stato moderno; una scelta che però implica l'uscita dal quadro di riferimento che costruisce l'identità stessa. Pandey, *History of Prejudice*, pp. 63 e ss.

<sup>76</sup> Nigam, *The Insurrection*, 228.

<sup>77</sup> La sua figura è stata oggetto di critiche addirittura sprezzanti. L'esempio più tipico è Shurie, *Worshipping False Gods*.

sunzione acritica delle categorie della modernità occidentale. In contrasto stridente, il *dhoti* e i piedi scalzi di Gandhi comunicano una contrapposizione netta al potere coloniale e a tutto il bagaglio della società occidentale, e l'affermazione incondizionata di una "alterità" indiana. Fuor di metafora, la fiducia di Ambedkar in molti elementi costitutivi del progetto della modernità, del progresso in tutti i suoi aspetti (incluso urbanismo e industrialismo), necessariamente pone interrogativi di non poco rilievo in una prospettiva post- o de- coloniale. Il suo progetto emancipativo può sembrare compromesso con una prospettiva che accetta acriticamente la prospettiva centro-periferia dell'avanzare dell'illuminismo e del progresso così come formulati nel quadro della modernità occidentale, e uniforma l'esperienza del colonizzato al ritmo e al passo del colonizzatore, ricacciandolo in un eterno "non ancora". In effetti<sup>78</sup>, per molto tempo Ambedkar non è stato centrale nel pensiero della teoria politica postcoloniale, e specificamente ha latitato nei *Subaltern Studies*. La sua assenza, ma più in generale la marginalità del movimento Dalit, si riflette puntualmente nelle tensioni fra *Subaltern Studies* and *Dalit Historiography*<sup>79</sup>.

Per quanto alcuni aspetti del suo modernismo possano effettivamente costituire una pietra di inciampo, il suo pensiero organicamente compreso, ma soprattutto la sua pratica politica smentiscono i sospetti di dipendenza passiva dalle categorie occidentali. La critica che compie della pretesa universalità dell'individuo/cittadino è in evidente controtendenza rispetto ad una pura e semplice assunzione dell'eredità politica occidentale. Rimanendo ben lontano dall'adesione acritica, Ambedkar intraprende un'appropriazione originale del potenziale emancipativo della modernità occidentale da parte degli "internally colonized" che si erano visti negare voce autonoma nel processo di affermazione dell'identità nazionale indiana. Il vestito immacolato e gli occhiali d'oro non sono imitazione, ma una resignificazione: mentre i piedi scalzi non significavano altro che povertà e oppressione, rappresentano piuttosto una sfida contro le classi dominanti<sup>80</sup>. La sua eredità si configura piuttosto come una fertile esperienza di

<sup>78</sup> "Ironically, Ambedkar's modernist-rationalist inclinations had made him inassimilable to radical left (anti-enlightenment) postcolonial political theory for decades," Singh Rathore and Verma, "Editors' Introduction," in *The Buddha*, p. xxiv; Sarkar, "The Decline," 104; Verma, *Colonialism and Liberation*, 2804.

<sup>79</sup> Secondo Das, il principale "pomo della discordia" fra le due scuole di pensiero è la presunta inclinazione "statista" della storiografia Dalit: Das, "Subaltern Historiography," 63. Cosimo Zene sottolinea la coincidenza fra la progressiva marginalizzazione di Gramsci dal campo dei *Subaltern Studies* e della critica postcoloniale e l'assenza di Ambedkar e dei Dalit: Zene, "Subaltern and Dalits," 4. Per un inquadramento generale del tema, v. Sarkar, "The Decline."

<sup>80</sup> "To Gandhi's choice of the loincloth, and his advocacy of vegetarianism, manual labor and the simple village life, Dalit spokespersons respond with the statement that they already have these; indeed they have had too much of them. What they need instead is the hat and the

“hybridity”<sup>81</sup>, nel senso in cui la intendono Singh Rathore e Verma, aprendo una terza via rispetto all’alternativa secca fra la resa incondizionata all’Occidente e una resistenza “indigenista”<sup>82</sup>.

L’analisi ma soprattutto l’agire politico di Ambedkar rimangono un punto di riferimento fondamentale anche per il loro potenziale di critica immanente alle stesse categorie della modernità occidentale, alle quali dà fiducia, ma sempre mettendole alla prova. L’eredità di Ambedkar, pur così radicata in una esperienza specifica quale il processo di affermazione della soggettività Dalit nel nome dell’uguaglianza politica, pone la questione della differenza come elemento costitutivo nel quadro della cittadinanza universale: questa domanda continua ad essere rilevante ben al di là dei confini geografici e storici in cui si è delineata. Categorie quali uguaglianza, democrazia, nazione sono riviste alla luce di un contesto tanto complesso quanto quello dell’India nella transizione fra colonialismo e democrazia, che ne rivela contraddizioni e ombre, ma anche potenzialità inattese. Si apre così un terreno vastissimo, la cui esplorazione sta già dando risultati importanti, di riconsiderazione e rielaborazione dei molti temi ambedkariani alla luce del dibattito politico e teorico contemporaneo; una ricerca che è comunque guidata dal messaggio fondamentale del suo pensiero: il diritto per tutti e per tutte a una piena umanità.

## Bibliografia

### A) Opere di B.R. Ambedkar

*Annihilation of Caste*. With and introductory essay by A. Roy, London: Verso, 2014.

*Doctor Babasaheb Ambedkar, Writing and Speeches*. Edited by Vasant Moon, New Delhi: Dr. Ambedkar Foundation, 2014.

*The Buddha and his Dhamma. A Critical Edition*. Edited by Aakash Singh Rathore and Ajai Verma. Oxford: Oxford University Press, 2011.

[http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00ambedkar/ambekar\\_buddha/](http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00ambedkar/ambekar_buddha/)

*The essential writings of B.R. Ambedkar*. Edited by Valerian Rodrigues. New Delhi: Oxford University Press, 2002.

---

three-piece suit, the pipe and the spectacles,” Pandey, *A History*, 92. “His pinkish skin, neatly pressed suit and tie, his elegance and composure, the book in his hand in most of his statues; all these attributes fly in the face of the projection of the Dalit as a shoeless, swarthy, sweaty, and unkempt sub-person. Singh Rathore e Verma, *Editors’ Introduction*, xiv.

<sup>81</sup> Singh Rathore, *Indian Political Theory*, 151.

<sup>82</sup> Il termine è mutuato da Sarkar, “The Decline,” 106.

B) *Opere di Gandhi*

- Gandhi, Mohāndās Karamchand. *Hind Swaraj and Other Writings*, a c.d. Anthony J. Parel, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Gandhi, Mohāndās Karamchand. *Selected Works of Mahatma Gandhi*, a c.d. Shriman Narayan, Ahmedabad: Navjivan Publishing House, 1968.

C) *Letteratura secondaria*

- Aloysius, G. *Nationalism without a Nation in India*. Delhi: Oxford University Press, 1997.
- Arya, Sunaina e Aakash Singh Rathore, eds., *Dalit Feminist Theory: A Reader*. New Delhi: Routledge India, 2019.
- Baurain, Bradley. "Common Ground With A Common Faith: Dewey's Idea of the "Religious." *Education and Culture*, 27, no. 2 (2011): 74-91. DOI:10.1353/eac.2011.0014
- Bhargava, Rajeev. "Is there an Indian Political Theory?" In *What is Political Theory and Why Do We Need It?* Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Chakrabarty, Bidyut. *Social and Political Thought of Mahatma Gandhi*. London-New York: Routledge, 2005.
- Chakrabarty, Bidyut. *The Socio-Political Ideas of B.R. Ambedkar. Liberal Constitutionalism in a Creative Mould*. London-New York: Routledge, 2019.
- Chatterjee, Partha. *The Politics of the Governed. Reflections on Popular Politics in Most of the World*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Dalmia, Vasuda e Erich Fuchs, eds. *Religious Interactions in Modern India*. Oxford: Oxford University Press, 2019. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198081685.001.0001>
- Das, Kalyan. "Subaltern Historiography to Dalit Historiography: Tracing Heterogeneity in Dalit 'Subalternity.'" *Economic and Political Weekly* 50, no. 7, February 14 (2015): 60-5.
- Dewey, John. *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. Waiheke Island : The Floating Press, 2009.
- Gheeta, V. *Bhimrao Ramji Ambedkar and the Question of Socialism in India*. London: Palgrave McMillan, 2021.
- Gokhale Jayashree. *From Concession to Confrontation. The Politics of an Indian Untouchable Community*. New Dehli: South Asia Books, 1993.
- Gokhale Pradeep B., ed. *Classical Buddhism, Neo Buddhism and the question of Caste*. London: Routledge India, 2020.
- Guru, Gopal. "Limits of the Organic Intellectual: A Gramscian Reading of Ambedkar." In *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B. R.*



- Ambedkar: Itineraries of Dalits and Subalterns*. A cura di Cosimo Zene: 87-100. London: Routledge, 2013.
- Guru, Gopal e Sundar Sarukkai, *The Cracked Mirror: an Indian Debate about Experience and Theory*, New Delhi: Oxford University Press, 2018.
- Jaffrelot, Christophe. *Dr. Ambedkar and Untouchability: Fighting the Indian Caste System*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Kumar, Aishwary. *Radical Equality: Ambedkar, Gandhi, and the Risk of Democracy*. Redwood City, CA.: Stanford University Press, 2015.
- Mahadevan, Kamchana. "Rethinking the Post-Secular and Secular with Habermas and Ambedkar," *Cahiers d'Études Germaniques*, 74-no 18 (2018):103-18 DOI: 10.4000/ceg.2976
- Mehta, Pratap Bahnu. *What is Constitutional Morality?* [https://www.india-seminar.com/2010/615/615\\_pratap\\_bhanu\\_mehta.htm](https://www.india-seminar.com/2010/615/615_pratap_bhanu_mehta.htm), visitato il 13 agosto 2022.
- Mukherjee, Arun P. "B.R. Ambedkar, John Dewey, and the Meaning of Democracy," *New Literary History* 40, no. 2 *India and the West* (Spring 2009): 345-70.
- Nigam, Aditya. *The Insurrection of Little Selves: The Crisis of Secular Nationalism in India*. Oxford: Oxford University Press, 2006. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195676068.001.0001>
- Omvedt, Gail. *Ambedkar. Towards and Enlightened India*. New Delhi: Penguin books, 2004.
- Omvedt, Gail. *Buddhism in India: Challenging Brahmanism and Caste*. New Delhi, Thousand Oaks, London: Sage, 2003.
- Omvedt, Gail. *Dalits and the Democratic Revolution. Dr Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India*. London: Sage, 1993.
- Pandey, Gyanendra. *A History of Prejudice. Race, Caste, and Difference in India and the United States*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Parekh, Bhikhu. "The Poverty of Indian Political Theory," *History of Political Thought* 13, no. 3 (Autumn 1992): 535-60.
- Parekh, Bhikhu. "Limits of the Indian Political Imagination." In *Political Ideas in Modern India: Thematic Explorations*. Vrajendra Raj Mehta e Thomas Pantham, eds. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2006.
- Parel, Anthony. *Gandhi's Philosophy and the Quest for Harmony*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Parel, Anthony. *Pax Gandhiana. the Political Philosophy of Mahatma Gandhi*. Oxford: Oxford University Press, 2016. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190491451.001.0001>
- Queen, Christopher. *Buddhist Visions of the Good Life for All*. London: Routledge, 2021.

- Rao, Anupama. *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*. Berkeley: University of California Press, 2009.
- Rodrigues, Valerian. "Justice as the Lens: Interrogating Rawls through Sen and Ambedkar." *Indian Journal of Human Development*, 5, no. 1 (2011): 153-74. <https://doi.org/10.1177/097370302011101>
- Rodrigues, Valerian. "Ambedkar as a Political Philosopher." *Economic & Political Weekly* 52, no. 15, December 31 (2016): 101-6.
- Rodrigues, Valerian. "Gandhi and Ambedkar on Caste." In *Classical Buddhism, Neo Buddhism and the question of Caste*. Edited by Pradeep B. Gokhale: 178-207. London: Routledge India, 2020.
- Roy, Arundathy. *The Doctor and The Saint. Caste, Race and the Annihilation of Caste*. Chicago: Haymarket Books, 2017
- Sarkar, Sumit. "The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies," *Writing Social History*. Delhi: Oxford University Press, 1997: 82-108.
- Sen, Amartya. "Father of Economics." *The Hindu*, September 14, 2018 <https://www.thehindu.com/children/father-of-economics/article24946771.ece>.
- Schliesser, Eric, a cura di. *Neglected Classics of Philosophy*, vol. II, New York: Oxford University Press, 2022. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199928903.001.0001>
- Shourie, Arun. *Worshipping False Gods: Ambedkar, and the Facts Which Have Been Erased*. New Delhi: ASA Publications, 1997.
- Singh, Aakash Rathore e Vidhu Verma. "Editors' Introduction." In *B.R. Ambedkar: The Buddha and his Dhamma. A Critical Edition*. New Delhi: Oxford University Press, 2011: ix-xxiv.
- Singh Rathore, Aakash. "M.K. Gandhi and B.R. Ambedkar: Irreconcilable Differences?" *International Journal of Hindu Studies*, 18 (2014): 413-449.
- Singh, Rathore Aakash. *Indian Political Theory: Laying the Groundwork for Svaraj*. London and New York: Routledge, 2017.
- Singh Rathore, Aakash e Silika Mohapatra, *Indian Political Thought, A Reader*. London-New York: Routledge, 2010.
- Singh, Rathore, Aakash, a cura di. *B.R. Ambedkar: The Quest for Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Skaria, Ajay, "Ambedkar, Marx and the Buddhist Question," *South Asia: Journal of South Asian Studies*, Vol. 38, No. 3 (2015): 450-65. <https://doi.org/10.1080/00856401.2015.1049726>
- Spini, Debora. "Civil Religion, Uncivil Society. Ambedkar's Conception of a Religion for Civil Society." In *B.R. Ambedkar: The Quest for Justice*. Edited by Aakash Singh Rathore, vol. V: 52-67. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Stroud, Scott R. "What Did Bhimrao Ambedkar Learn from John Dewey's 'Democracy and Education'?" *The Pluralist* 12, no. 2 (Summer 2017): 78-103.

- Verma, Vidhu. "Colonialism and Liberation: Ambedkar's Quest for Distributive Justice," *Economic & Political Weekly* 34, no. 39, 1 Ottobre (1999): 2804-10.
- Zelliot, Eleanor. "The Social and Political Thought of BR Ambedkar." In *Political Thought in Modern India*. A cura di Pantham, Thomas and Kenneth L Deutsch. New Delhi: Sage, 1986.
- Zelliot, Eleanor. *Ambedkar's World*. New Delhi: Navayana, 2013.
- Zene, Cosimo, a cura di. *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B.R. Ambedkar. Itineraries of Dalits and Subalterns*. London: Routledge, 2013.

Saggi

## The War on Privacy – or, Privacy as a Strategy for Liberty

### La guerra alla privacy – o, La privacy come strategia per la libertà

ANDREA TOGNI

*Independent researcher*

andrea.togni@protonmail.com

**Abstract.** In the last chapter of *The Ethics of Liberty*, Rothbard discusses his theory of strategy for liberty, and recommends tools such as education that libertarians can lean on to attain the highest political goal of freedom. Building on Rothbard's shoulders, the main thesis of this paper is that an effective theory of strategy for liberty cannot dispense with privacy, which needs to be understood as a condition for the enjoyment of liberty and not as a right *per se*. In the first section, the discussion is framed in the context of natural rights libertarianism. Then, a metaphysical taxonomy of property is provided, which articulates the functioning of property rights and privacy in the realm of the body and of the mind, in the realm of alienable goods and services, and in the realm of information. The third section deals with the war on privacy that is raging nowadays; not coincidentally, the ultimate enemy of this war is private property. The last part of the paper contends that Rothbard is correct in reducing privacy rights to property rights, but this doesn't mean that privacy has no place in libertarian thought; on the contrary, privacy is one of the main conditions for the defense and preservation of property rights, and, in the case of information, property cannot even exist without it. If these theses are true, libertarians need to find a proper place for privacy in their theory of strategy for liberty.

**Keywords:** privacy, Rothbard, theory of strategy for liberty.

**Riassunto.** Nell'ultimo capitolo de *L'etica della libertà*, Rothbard articola una teoria strategica della libertà, e indaga il ruolo di strumenti quali l'educazione per l'otteni-

mento del più alto valore libertario. La tesi principale di questo articolo è che una strategia libertaria efficace deve tenere conto della privacy, la quale non va intesa tanto come un diritto naturale, quanto come una condizione necessaria all'ottenimento della libertà. Nel primo paragrafo, la discussione viene collocata nella cornice del libertarismo giusnaturalista. Successivamente, viene enucleata una tassonomia metafisica del diritto di proprietà e della privacy: tale tassonomia distingue tra l'ambito del corpo e della mente, l'ambito dei beni e dei servizi alienabili, e l'ambito delle informazioni. La terza sezione si occupa della guerra contro la privacy che caratterizza l'epoca contemporanea, e mostra come essa abbia come obiettivo ultimo la proprietà privata in quanto tale. Nell'ultimo paragrafo, viene discussa e accettata la teoria di Rothbard per cui il "diritto alla privacy" deve essere ridotto ai diritti di proprietà; tuttavia, si argomenta che la privacy è una condizione imprescindibile per la difesa della proprietà privata, e che, nell'ambito delle informazioni, essa è anche una condizione d'esistenza della proprietà. Se le tesi qui proposte sono corrette, la privacy non può che giocare un ruolo centrale in ogni teoria strategica per la libertà.

**Parole chiave:** privacy, Rothbard, teoria strategica per la libertà.

## 1. Introduction

In *The Ethics of Liberty*, Rothbard starts from natural law to build a political philosophy of liberty whose main concern is to show when the use of violence is legitimate or immoral.<sup>1</sup> Libertarianism is founded on natural rights: given that natural law shows that each human being owns herself and her justly acquired property,<sup>2</sup> given that liberty consists in the ability to make use of her faculties and property away from external violent interference, and given that liberty constitutes mankind's essence, the initiation of violence by an individual or a group of individuals cannot be morally justified. Stated otherwise, violence is legitimate for self-defense only, and no utilitarian calculus can confer moral grounds to bypass the non-aggression principle.

While libertarianism is fascinating and compelling in theory, in the last chapter of his book Rothbard admits that, as a matter of fact, few libertarians have tried to show "how to move from the present (*any* present)

---

<sup>1</sup> Rothbardian anarcho-capitalism is a subset of libertarianism, which is one among many approaches that political philosophers can develop. Narrowing the context of the paper to the Rothbardian theory of strategy for liberty allows us to focus on the relation between privacy and liberty, which is the main topic of the article. Of course, the results here achieved can be reshaped and modulated using other philosophical languages.

<sup>2</sup> Rothbard's theory of justice contends that external property is legitimate when acquired through homesteading or voluntary exchange.

mixed state of affairs to the goal of consistent liberty.” Indeed, “the elaboration of a systematic theory of liberty has been rare enough, but exposition of a *theory of strategy* for liberty has been virtually nonexistent.”<sup>3</sup> Rothbard tries to fill this void by outlining some strategic principles. For example, libertarians must be uncompromising with regard to their goal: “The libertarian must be an ‘abolitionist’, i.e., he must wish to achieve the goal of liberty as rapidly as possible. [...] The libertarian, then, should be an abolitionist who would, if he could, abolish instantaneously all invasions of liberty.”<sup>4</sup> For example, abolitionists aimed at eliminating slavery completely, leaving no room to compromises or gradualist temptations, because slavery violates self-ownership and liberty in every possible way; the fight against taxation is another libertarian battle, because taxes are violent invasions of liberty and property. While the goal of liberty is clear, a discussion about the means to attain this goal cannot be avoided. First, Rothbard states that no strategy can contradict the highest political goal of liberty. Also, he accepts the Misesian view that “the world, at least in the long run, is governed by ideas,”<sup>5</sup> which explains why it is important for libertarians to educate about liberty and property. Moreover, he’s ready to point out that freedom and prosperity have found a permanent actualization thanks to the industrial revolution, whose long-term benefits will last for centuries. Nonetheless, it cannot but be acknowledged that the education system is often controlled by enemies of liberty and agents of the state, and that governments worldwide have found efficient ways to meddle with the economy and to take more and more control of people’s lives. Given this reality, it becomes impelling to build on Rothbard’s shoulders and elaborate further on a viable strategy for liberty. While education and (black) markets remain strategic for the achievement of a libertarian society, the contention of this paper is that an effective strategy for liberty cannot do without putting privacy at the center of the stage.

## 2. A metaphysical taxonomy of property

Natural law makes the exercise of natural rights possible. Libertarian reductionism holds that all natural rights must be tracked down to property rights. For example, there is no absolute right to free speech: people can speak freely on their property, but when they are at someone else’s house, the owner is free to set the rules that must be followed on

---

<sup>3</sup> Rothbard, *The Ethics of Liberty*, 257. Italics in the original.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 259.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 264.

her soil, including the rules governing what cannot be said. In the same way, an absolute right to education cannot exist in a libertarian society: instead, anyone is free to purchase whatever education service teachers are willing to sell.<sup>6</sup> Also, the right to life stems from the natural fact that every human being owns her body and mental faculties; similarly, ownership of the body implies the right to give oneself death. In general, every human right can be deduced from more fundamental property rights. It is important to note that property entails exclusivity: nobody but the just owner can make legitimate use of her property; violence can be defined as unwanted interference with others' ownership rights, and liberty can be defined negatively as freedom from such violent interference.

In his writings, Rothbard discusses a useful but somehow overlooked distinction between alienable and inalienable property rights. The possession of the body and of the mind cannot be alienated, because it is an indelible fact of nature: it is a self-evident truth that one owns herself. Of course, human law violates natural law sometimes, as in the case of legal slavery. However, when conflicts between human law and natural law arise, principled (non-utilitarian) libertarians cannot but stand with the latter, thus recognizing the first as illegitimate. For example, a contract that sells a human body cannot be enforced, because nobody can dispense with self-ownership even if she wants to. Rothbard writes: "The concept of 'voluntary slavery' is indeed a contradictory one, for so long as a laborer remains totally subservient to his master's will voluntarily, he is not yet a slave since his submission is voluntary; whereas, if he later changed his mind and the master enforced his slavery by violence, the slavery would not then be voluntary."<sup>7</sup> Thus, there is a sense in which the body and the mind are essentially private: X is the only legitimate owner of X's limbs and personality, and Y enjoys exclusive inalienable ownership of Y's body and mind.

While property of the body and of the will is not alienable, goods and services can be exchanged on the free market, making property in this realm alienable. For example, a cyclist may buy a Giant TCR and sell it at a later stage because a bicycle is not an intrinsic part of her nature. The same is true for the services that one can perform and that others are willing to buy. For example, voluntary selling one's expertise in teaching history and philosophy enhances cooperation with other human beings and enriches the development of the personalities involved. In general, property of external objects, of money, and of labor can be alienated to the benefit of all parties.

---

<sup>6</sup> This holds true for all goods and services.

<sup>7</sup> Rothbard, *The Ethics of Liberty*, 41.

A systematic analysis of property rights in the field of information, both in the form of digital data and of ideas that can be communicated verbally, is sorely missing in libertarian thought. Property exists where scarcity exists. Ideas and data can convey specific information and are therefore valuable; however, technology makes them replicable endlessly at basically no cost, which means that the establishment of property rights in this domain follows its own set of rules. Given that data and information are scarce and of value, they can be packaged as salable goods (this is the case of books and of data gathered by websites to be sold to third parties), or they can provide knowledge without being sold for money (this happens, for example, when listening to a friend supplies good food for thought).<sup>8</sup> Nowadays, most exchanges of data and ideas take place on the internet, which runs on an infrastructure of servers and fibers where property rights are not well-defined, given the simultaneous involvement of corporations, governments, and multiple individuals. Ownership of digital data is not the same as ownership of the infrastructure on which data runs,<sup>9</sup> but the exchange of data is dependent on this infrastructure. The lack of clear boundaries between these different sets of property rights is one of the biggest unsolved issues of the contemporary world, given the impact it has on everyone's life. This explains why it is naive to assume that end users are entitled to the ownership of the data generated by the interaction with platforms like Twitter or Facebook: first, this data would not exist without the hardware and the software supplied by those companies; second, information that is shaped by the interaction with other people cannot be the exclusive property of just one agent. Another relevant factor is that both digital data and mental ideas can be duplicated almost effortlessly by anyone who comes into contact with them.<sup>10</sup> This stems from the fact that privacy in the information realm is "all or nothing": once it is lost, it is lost forever. If privacy is lost, there cannot be exclusive property of data and ideas, although they can still be used in valuable ways. Indeed, public data and ideas are subjected to a new process of homesteading: anyone mixing her labor with them creates a new set of information that she owns exclusively as long as privacy is preserved. For

---

<sup>8</sup> Some libertarians maintain that only information goods (like books) and information services (like teaching) are scarce and valuable, not information or data *per se*. This paper does not take a stand on this issue. The thesis submitted here is just that, while it is true that only good and services can be sold on the market, it is also true that ideas and data can be exchanged to provide knowledge that can be used in a variety of ways. Moreover, albeit information in itself has no monetary value, it can be exploited both as an attack vector against property rights and as a defense tool against adversaries.

<sup>9</sup> Conceptually, this infrastructure is an alienable external good, like the Giant TCR mentioned above.

<sup>10</sup> This is why data, ideas, and information are not salable goods *per se*.



example, this paper builds a theory of strategy for liberty starting from Rothbard's approach; the result is a new body of thought that the author owns exclusively as long as it is kept private, and that can be homesteaded legitimately by everyone once it is published.<sup>11</sup>

Human beings produce an indefinite amount of data about themselves constantly. Privacy (and therefore ownership) of a single piece of information can be fully preserved, but that does not prevent an adversary from collecting other data in order to infer the original information. Thus, while it is theoretically useful to maintain that privacy is "all or nothing" with regard to isolated information, countermeasures against the collection and aggregation of public data are needed. As Klein points out,<sup>12</sup> government regulations cannot help in this regard: it is up to consumers to choose tools that protect their privacy, and it is up to the market to satisfy this demand without foregoing profits.<sup>13</sup> In an ideal world, data is private by default and visible by choice; instead, public data cannot be made private, because, once information is in the wild, exclusive control over it is lost.

The main thesis of this paper is that privacy is one of the most important conditions for the free enjoyment of any kind of property: where there is no privacy, property is on the brink of being stripped away. Privacy can be defined as the state of being invisible by default to others, and visible by choice.<sup>14</sup> In the case of the body and of the mind, there is always a sense in which privacy is preserved. X can make her thoughts public and show her body to others, but, in the deepest sense, that mind and that body are fully accessible only to X. Although it is impossible to attain complete invisibility (even an eremite is always under the gaze of some man or animal), there is always something that X cannot see and understand about others' bodies and souls, and vice versa. This is the reason why the ownership of the body and of the mind cannot be alienated. The matter is different in the case of external property. Buying a good or a service entails that the new owner can make exclusive and private use of it, that is, she can make use of it away from the intrusive eye of previous holders and of others; in the case of alienable property, the selling side loses ownership of that object completely when an exchange takes place.

---

<sup>11</sup> For a compelling case against intellectual property, see Kinsella, *Against Intellectual Property*.  
<sup>12</sup> Klein, "Data."

<sup>13</sup> And the market is providing them, even in the digital domain, where the exchange of data is relentless. For example, Signal and Threema are messaging apps that do not share users' data with third parties; Protonmail and DuckDuckGo are user-friendly, privacy-preserving alternatives to Google services; ad-blocking and tracker-blocking browser extensions are on the rise; Monero is a cryptocurrency that hides information about the sender, the recipient, and the amount of any transaction that occurs on its network; and so on.

<sup>14</sup> For a detailed discussion on privacy as invisibility (by default), see Togni, "Privacy."

Privacy in this realm is always gradual, because it is impossible to make an object (or an action) completely invisible to others. Of course, the more the privacy, the more the security against aggression, the easier to maintain exclusive possession. Lastly, privacy is “all or nothing” in the case of data and ideas. When information becomes public, the holder loses exclusive ownership, knowledge is spread, and a new process of homesteading begins. Both the former exclusive owner and the people who have come into contact with the information can participate in this process of creating new content from a common ground. The new gist becomes the exclusive property of its inventor, at least until she decides to share it.

To sum up:

<b>Realm</b>	<b>Kind of property</b>	<b>Privacy</b>
Body and mind	- Inalienable - Completely exclusive	- Gradual - It can never go to zero
External property (goods, services...)	- Alienable - Exclusive until exchanged	- Gradual - It can go to zero
Information (digital data, ideas...)	- Alienable - Constant homesteading of public knowledge	- All or nothing - Threat from aggregation

### 3. The war on privacy

If it is true that privacy is one of the main conditions for the respect of property rights, then a relentless war on privacy should be expected from enemies of private property, especially governments. This is indeed what is happening. In this section, some examples of the widespread war on privacy that is raging nowadays are discussed, in order to show that property rights are put in danger where privacy is violated. Each of the cases highlighted here is well-known in the libertarian literature; what follows does not aim at bringing new social phenomena to light, but at underlining that governments are ramping up the effort to circumvent citizens’ privacy in order to exert greater control over them; *ex negativo*, this implies that privacy should play a central role in the theory of strategy for liberty.

Property of external objects and of the fruits of labor is the easiest to attack, because it is always somehow exposed to the prying eyes of thieves. A robber cannot steal property that she does not see; thus, her first concern is to locate what she wants to take possession of. In order to understand the extent and the consequences of the war of privacy in the realm of external objects, it is sufficient to take a look to the always increasing burden of taxation. As shown by numerous libertarians, taxation is theft and/or extortion, because it involves a non-voluntary “exchange”: the clearest

and probably definitive explanation of the point is given by Spooner where he demonstrates why the highwayman is far nobler than the politician that robs the people “for their own protection.”<sup>15</sup> The most effective way to protect external alienable property from the villainy of the state is to subtract one’s holdings from its sight, that is, to increase privacy. The purpose of tax evasion and avoidance is exactly to hide property, to make it invisible: a thief cannot steal wealth that she is not able to find. Tax evasion is the just result of good privacy opsec, and good privacy opsec allows common people to maintain full ownership of the goods that they have worked for.

Beyond taxation, governments are putting external private property in jeopardy through their increasing effort to abolish physical cash. Money constitutes one half of indirect exchanges (the other half being the good or service that is sold), and should preserve privacy. An exchange is peer-to-peer (free) if the payer and the payee are the only protagonists, if there is no unwanted interference from a third entity. Cash is vital for property and freedom, because the market is, by definition, a web of peer-to-peer exchanges, and because cash enables anonymous and private payments. If cash was abolished and all money transactions were visible to third parties like private banks or government agencies, there would not be any peer-to-peer (free) exchange, because it would be possible for the observer to interfere with all trades violently; more importantly, even when the observer does not act, the fact that she *may* do so cannot but affect the behavior of the payer and of the payee.<sup>16</sup> No wonder, then, that govern-

---

<sup>15</sup> Spooner, *No Treason VI*, 17: “The fact is that the government, like a highwayman, says to a man: Your money, or your life. And many, if not most, taxes are paid under the compulsion of that threat. The government does not, indeed, waylay a man in a lonely place, spring upon him from the road side, and, holding a pistol to his head, proceed to rifle his pockets. But the robbery is none the less a robbery on that account; and it is far more dastardly and shameful. The highwayman takes solely upon himself the responsibility, danger, and crime of his own act. He does not pretend that he has any rightful claim to your money, or that he intends to use it for your own benefit. He does not pretend to be anything but a robber. He has not acquired impudence enough to profess to be merely a ‘protector,’ and that he takes men’s money against their will, merely to enable him to ‘protect’ those infatuated travellers, who feel perfectly able to protect themselves, or do not appreciate his peculiar system of protection. He is too sensible a man to make such professions as these. Furthermore, having taken your money, he leaves you, as you wish him to do. He does not persist in following you on the road, against your will; assuming to be your rightful ‘sovereign,’ on account of the ‘protection’ he affords you. He does not keep ‘protecting’ you, by commanding you to bow down and serve him; by requiring you to do this, and forbidding you to do that; by robbing you of more money as often as he finds it for his interest or pleasure to do so; and by branding you as a rebel, a traitor, and an enemy to your country, and shooting you down without mercy, if you dispute his authority, or resist his demands. He is too much of a gentleman to be guilty of such impositions, and insults, and villainies as these. In short, he does not, in addition to robbing you, attempt to make you either his dupe or his slave.”

<sup>16</sup> This is known as a “chilling effect.”

ments worldwide are pushing for electronic, centralized payment systems under constant surveillance.

Throughout human history and most civilizations, slavery has been the most common legal instrument to take control of others' body and mind. While self-ownership is metaphysically engraved in human nature, serfdom shows how profound and prolonged the clash between human legislation and natural law can be. Fortunately, slavery has been mostly abolished nowadays, with some tragic exceptions. However, this does not mean that governments and other entities have given up their haughty attempt to take control of the inalienable property of the body and of the soul. Prohibitionism and the war on drugs prove the point. Natural law prescribes that each human being owns her body; if this is true, then everybody is free to decide whether to drink alcohol or not, whether to take a drug or not. Governments justify prohibitionism and the war on drugs by asserting that the good help of the state is useful to save people from wasting their lives on addictive substances. From a non-utilitarian libertarian perspective, even if the war on drugs was a perfect success and drug abuse was completely eradicated,<sup>17</sup> it would still be immoral and dangerous to allow the state to prohibit non-violent behaviors such as taking a drug: if natural self-ownership can be bracketed with regard to drugs, then it can be bracketed with regard to anything else. For example, sugar can be dangerous to human health, so why shouldn't politicians impose a sugar tax for the greater good of collective health?<sup>18</sup> In short, the war on drugs gives the state a set of arguments that can be exploited to justify more and more interference with bodily and mental autonomy. McGirr's book on prohibitionism<sup>19</sup> explains very well how the surveillance system and the law enforcement apparatus developed by the American government to fight the use of alcohol survived the ratification of the 21<sup>st</sup> amendment.

The war on Covid has allowed governments worldwide to upgrade their war on privacy and their attack against individual self-ownership. To show the point, it is useful to take a quick look at Covid passports. Generally speaking, passports are official documents that the state grants only to people who satisfy one or more requisites. Covid passports are issued only to people who can prove that they are vaccinated or that they have tested negative to the virus; in turn, being able to show the pass gives permission to perform ordinary activities such as eating at a restaurant or entering a workplace. It is not an exaggeration to assert

---

<sup>17</sup> Of course, this is not the case: prohibiting something does not cause its disappearance, and, if anything, the war on drugs has aggravated the problems connected to drug abuse.

<sup>18</sup> Of course, there is no empirical reason to believe that taxes on sugar benefit individuals' health.

<sup>19</sup> McGirr, *The War on Alcohol*.

that Covid passports represent one of the biggest violations of privacy ever developed. While the war on drugs targets single individuals, Covid passports are universal requirements extendable, in principle, to all citizens. While the war on drugs forbids citizens to take some substances, Covid passes nudge or force them to take a drug, even against their will. While in the case of drug addiction the state needs to prove any “wrongdoing,”<sup>20</sup> with Covid passports the burden of the proof is on the citizen to show that she has complied with the requirements imposed by the government. While in the case of the war on drugs everyone is innocent until proven guilty, in the case of Covid passports every citizen is guilty (sick) until the contrary is proven. Importantly, to prove one’s innocence requires the abandonment of privacy: if citizens want to live in society, they must share their vaccination or health status with the government, and, more or less directly, with anyone the state appointed to check the validity of the pass (employers, restaurant owners, cinema officers...). If an individual refuses to share her data with the state, she is prevented by law from enjoying a number of social activities. Note that the mechanism and the technology of the vaccination card can be extended easily to all aspects of life. For example, the state may start requiring citizens to consume not more than a certain amount of fuel per month, the penalty being some sort of driving ban; only people that are able to prove that their diet is healthy may be given “free” access to public health services; and so on. The advancement of technology helps states and big tech governmentalities to trace people’s behaviors, thus eroding privacy, thus restricting liberty. As with slavery, human law can trump natural law only temporarily, but “temporarily” can mean a very long time, given the amount of data and information the state is able to collect and take advantage of. Common travel passports were just a “temporary” measure introduced after World War I to “facilitate” travel between nations that had fought to death for years; similarly, the European Union introduced Covid passes to “facilitate” the freedom of movement of European citizens.<sup>21</sup> In the case of common passports, the relatively new technology of photography helped the state to collect information about citizens; for the adoption of Covid passports, big data is the main driver.

Covid passports are a tile in a larger scheme called ID2020<sup>22</sup> that aims at making digital ID universal. The Digital Health ID program “seeks to provide [Bangladeshi] infants with a portable, biometrically-linked digital ID either at the point of birth registration or at the time of routine

---

<sup>20</sup> Of course, from a libertarian perspective there is no legal wrongdoing in taking a drug.

<sup>21</sup> Speranta, “Passports”

<sup>22</sup> URL: <https://id2020.org/>

immunization.” ID2020 is based on the following approach: “The ability to prove who you are is a fundamental and *universal human right*. Because we live in a digital era, we need a *trusted* and reliable way to do that both in the physical world and online” (italics added). First, from a libertarian perspective, all human rights are property rights: the ability to prove one’s identity facilitates human interaction and cooperation, but it cannot qualify as a “universal human right,” and certainly it is not something that needs to be “protected” by the state and its allies. Second, ID2020 proponents want to earn the trust of the population by promising to safeguard privacy: “While the move to digital ID has had many positive effects, it has been accompanied by countless challenges and setbacks, including large-scale data breaches affecting millions of people. Most of the current tools are archaic, insecure, lack appropriate privacy protections and commoditize our data. But that’s about to change and ID2020 is leading the charge.” With ID2020, “only you control your own identity, what data is shared and with whom.” While it is true that better privacy practices are needed, a centralized system like ID2020 can preserve privacy between citizens at best, but certainly not between citizens on the one hand and authorities on the other: it is not “only you [that] control[s] your own identity,” but you and your ID providers.<sup>23</sup> Moreover, privacy is threatened by the fact that digital IDs may allow the aggregation of personal information related to health, money, and so on, giving the state and Big Tech a complete picture of citizens’ behaviors; the more data the authorities gather, the more control they enjoy; as shown by Covid passports, this control is not restricted to information, but impacts the very foundation of property rights, that is, the ownership of the body and of the mind.<sup>24</sup> A strategy for liberty must pursue the exact opposite of programs like ID2020: it must seek universal privacy, anonymity, and invisibility, and must support the development of technologies that prevent the state from accessing *any* kind of personal data, both online and during everyday life. Rothbard underlies that libertarians must be uncompromising in their search for liberty and in their abolitionism of illegitimate violence; similarly, a strategy for liberty must be uncompromising in pursuing the abolition of all state-mandated ID programs, health passports, travel passports, and the like. Rothbard maintains that the goal of liberty is not utopian, because it conforms to human nature; similarly, privacy might be technically

---

<sup>23</sup> Practically, centralized databases collecting personal information are honeypots for hackers: sooner or later, these systems are breached, which is detrimental to the security of society at large.

<sup>24</sup> The collection of ID and other data does not imply that individuals lose the ownership of their body and of their mind, because the latter kind of property is inalienable; however, it renders the use of violence and coercion easier and more efficient.

and contingently difficult to attain, but it does not reside in Dreamland, because it is probably the most important condition for the full actualization of natural liberty. Without privacy, liberty is transmuted into positive concessions that are granted only to those who comply with the orders of would-be commanders-in-chief of people's lives.

#### 4. Privacy as a strategy for liberty

The previous section discussed some well known circumstances where governments strengthen their structures of power by violating citizens' privacy. Given the escalation in the war on privacy, one would expect, *ex negativo*, that the defense of privacy played a vital part in any theory of strategy for liberty. Still, the importance of privacy is somehow underestimated by many libertarians.<sup>25</sup> In part, this has to do with the Rothbardian analysis of the concept. In chapter 16 of *The Ethics of Liberty*, he denies the existence of privacy rights and maintains that they need to be reduced to property rights. On privacy as the right to prevent others from sharing knowledge, he states: "But is there really such a right to privacy? How can there be? How can there be a right to prevent Smith by force from disseminating knowledge which he possesses? Surely there can be no such right. Smith owns his own body, and therefore has the the property right to own the knowledge he has inside his head, including his knowledge about Jones. And therefore he has the corollary right to print and disseminate that knowledge. In short, as in the case of the 'human right' to free speech, *there is no such thing as a right to privacy except the right to protect one's property from invasion.*"<sup>26</sup> Conversely, "no one person or group of people (and therefore 'the public') has the *right* to know anything. They have no right to knowledge which other people have and refuse to disseminate."<sup>27</sup> That privacy rights are in reality property rights holds true in a variety of cases: "Wiretapping is properly a crime *not* because of some vague and wolly invasion of a 'right to privacy,' but because it is an invasion of the *property right* of the person being wiretapped."<sup>28</sup>

Rothbard is correct in stating that all rights are property rights, and therefore that there is no right to privacy *per se*. However, the contention of this paper is that privacy, while not being a right, is a primary condition for the actualization of liberty: without privacy, property is put in jeopar-

<sup>25</sup> This paper deals with anarcho-capitalist, Rothbardian libertarianism, where privacy discussions tend to be more empirical than strategic.

<sup>26</sup> Rothbard, *The Ethics of Liberty*, 121. Italics in the original.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 122. Italics in the original.

<sup>28</sup> *Ibid.* Italics in the original.

dy by intrusive observers' menace of coercion and violence. Privacy makes defense against aggression effective, and effective defense allows the enjoyment of freedom. For example, physical property that is under the constant scrutiny of taxmen is not safe and is always on the brink of confiscation; wealth deposited in a transparent financial system can be seized by decree; personal information that is collected in a centralized database can (and will) be used against citizens; living under a jurisdiction that does not protect against privacy invasions can be detrimental to the quality of life. Importantly, privacy is not just one system of defense among others: the conceptual difference is that its violation is the prerequisite for any other violation. If X wants to punch Y, she needs to see her; if X wants to steal from Y's house, she needs to get around her privacy protections, like alarm sirens, doors, and safety deposit boxes; if X wants to use Y's medical record against her, she needs to see the data; and so on. An attacker must always see her victim first; once the victim is seen, the first-mover advantage is all for the attacker. Conversely, privacy gives the first-mover advantage to the potential victim: when it is effectively preserved, any potential attack is stopped *before* it takes place, which is what makes privacy crucial for any theory of strategy for liberty. Other instruments of defense, like, for example, weapons or body guards, enter the stage *after* privacy protections and the related first-mover advantage are lost.

The theory of strategy for liberty needs to take into account the metaphysical peculiarities of the domain of the body and of the mind, of the domain of physical external objects, and of the domain of information, ideas and data. Metaphysically, the property of the body and of the mind is not alienable, and everyone enjoys exclusive control over them. Practically, however, aggression represents a serious hindrance to happy life. Humans are physically weaker than most animals, and so they need to hide from predators by concealing their body. Similarly, human beings may threaten the security of fellow human beings: privacy helps to prevent attacks by making one's body invisible. When aggression is institutionalized, finding legal and non-legal ways to protect privacy becomes the priority: a slave needs to escape (to make herself invisible to her "owner") in order to regain her liberty; protecting privacy online is a necessity for political dissidents (and for everybody else); laws against the invasion of privacy may guarantee some peace of mind; and so on. When it comes to the body, the right to keep and bear arms is regarded as integral to the full actualization of property and liberty. While this is true, it is also true that, sooner or later, a stronger and better-armed enemy will show up; therefore, it is wise to avoid attacks altogether. From this point of view, privacy is not only the necessary complement to the right of self-defense, but it also aims at rendering self-defense a secondary, just-in-case option. Enjoining privacy by



default and optional visibility means sharing time with trusted, non-dangerous people and avoiding unwanted confrontation. When this ideal scenario does not take place, there are other, less conclusive but still effective ways to defend property rights: for example, privacy in the form of silence helps with troubles avoidance, because everything that is said can be used against the speaker; psychological reserve, or the ability to make thoughts invisible to others, especially in public, is another instantiation of privacy. In short, privacy assists with the defense and preservation of the natural property of the body and of the mind.

The existence of doors, walls, window shutters, strongboxes, enclosures, and the like proves that privacy is a condition for the defense and preservation of physical alienable property. The possession of an arsenal guarantees the respect of property rights to a good degree, but it is not sufficient against all enemies. On the one hand, arms alone are not that effective against the confiscatory power of the state and of organized gangs (this point makes the concealment of wealth highly recommended); on the other hand, privacy is effective against all forms of assault, because it is impossible to assault property that is not seen. However, given that, metaphysically, privacy in the physical domain is gradual and can be completely eliminated, privacy and classic tools for defense like weapons need to go hand in hand. Still, *in principle* it is better to enjoy privacy without self-defense instruments than the reverse, because in the first case, but not in the second, one would be living in a trusted environment.

Privacy by default is also necessary for the free exchange of goods and services. If an exchange occurs under the scrutiny of an *unwanted* third party, it is not completely free: the presence of the uninvited player may cause the interruption of the trade, its alteration, or the destruction of the environment of trust between the peers. Of course, people exchanging goods and services may *want* to make use of third parties like arbitrators, judges, mediators, and the like; in this case, there is no *violation* of privacy, because the third party is just selling her services to the two original peers. The role of privacy is to facilitate cooperation: it prevents unwanted parties from interfering with the exchange, and it creates an environment of trust that promotes the sharing of goods, services, and knowledge. Similarly, a private medium of exchange helps to create a level of trust that cannot exist when the financial system is under the scrutiny of powerful strangers. Thus, privacy is not just one among many secondary conditions that facilitate commerce, like, for example, good weather or an efficient communication system; rather, privacy guarantees that trades are *free* from unwanted surveillance, interference, and disruption. In short, privacy by default and optional visibility reinforce defense and trust, thus bolstering property rights and cooperation.

In the sphere of digital data and mental ideas, privacy not only paves the way for the preservation of property rights, but it is also a condition of their existence. Public data and ideas cannot be the exclusive property of anyone, because everybody can duplicate them basically for free; at the same time, everyone can mix her labor with them in order to create new exclusive knowledge in a constant process of homesteading; of course, sharing the newly created knowledge equals to the abandonment of privacy and entails the illegitimacy of any claim to exclusive property. The importance of privacy in the digital world is shown by the widespread use of cryptography and encryption. Cryptography makes sensitive data illegible to anyone except the sender and the recipient, thus creating an environment of trust that opens up the space for new forms of human cooperation. On the other side, if cryptography is broken, privacy and property are lost immediately and irremediably. The importance of privacy emerges *ex negativo* when it is lacking. For example, Covid passes render health data available to central authorities, thus disrupting privacy: the data in question is not fully controlled by citizens, it is just about them, and it can be used by violence monopolists against their properties, both digital and physical. Also, the centralization of data infrastructure and the collection of data by central authorities are antithetical to the preservation of privacy and property; therefore, libertarians should strategically push for decentralized, private systems that give users privacy and full possession of sensitive data. Importantly, in the digital domain privacy is the *only* viable strategy for the defense of property: first, physical weapons and other physical tools cannot prevent the spreading of information, ideas, and data that are not, strictly speaking, physical; second, given that public knowledge can be duplicated endlessly at no cost, and given that knowledge in other people's head is theirs, forbidding the use of mental capacities amounts to a violation of the non-aggression principle. Therefore, the only way to ensure that information is not used as a weapon is to prevent its diffusion in the first place; that is, the only effective defense in the domain of information is privacy. At the same time, scarcity of data and information, and thus property of data and information, cannot exist without privacy: cryptography and encryption, as used, for example, in the cryptocurrency world, prove the point. Owning bitcoin means owning the *private* keys associated with a public address *exclusively*. A private key enables its owner to spend the unspent transaction outputs controlled by it; if Y gets to know X's private keys, Y can spend "X's" money, which is not X's anymore. With "privacy coins" like Monero,<sup>29</sup> external observers are impeded from seeing information regarding the sender, the recip-

---

<sup>29</sup> URL: <https://www.getmonero.org/>

ient, and the amount exchanged, which renders the life of attackers more troublesome, thus rendering the enjoyment of digital money and property more serene. Note that the term “privacy coin” is redundant and pleonastic, because it is possible to argue that money *must* enjoy some level<sup>30</sup> of privacy. Thus, it is more accurate to say that Monero is a cryptocurrency in the etymological sense: it is a private (“crypto” in Greek means “hidden”, “secret”) medium of exchange (currency); as such, it is a strategic tool for liberty.

To sum up:

<b>Realm</b>	<b>Privacy as a strategy for liberty</b>
Body and mind	<i>Ex ante</i> defense of property
External property (goods, services...)	<i>Ex ante</i> defense of property
Information (digital data, ideas...)	Condition of existence of property

## 5. Conclusion

In the contemporary world, property and liberty are put in danger by a relentless war on privacy, where governments and big corporations are acting as villains. Property of the body and of the mind, property of alienable goods and services, and property of information constitute different ontological realms, each with its peculiar nature and following its own set of rules; in all cases, however, privacy plays a central role for the actualization of liberty. While Rothbard is correct in reducing privacy rights to property rights, privacy can be constructed as one of the most important conditions for liberty, thus becoming a central focus for philosophers interested in building a theory of strategy for liberty. Usually, libertarians stress the role of education and of the market for the advancement of liberty, but history has proven again and again that violence monopolists can seize the control of schools and businesses: the main reason is that schools and businesses operating in the open are easy targets for men with guns.<sup>31</sup> The right to self-defense complements property rights, and plays a central role in any theory of strategy for liberty. However, the state can arm itself more heavily than any private citizen, and gun control rhetoric finds fertile terrain in vast parts of the Western population. Even where the right to keep and bear arms is legally protected, its shield is not always strong enough when state actors and their associates declare war on the people. In short, markets, education, and self-defense need to be complemented if property rights are to be preserved. The contention of this paper is that privacy

<sup>30</sup> How much privacy is needed for money to be *good* money is up for debate.

<sup>31</sup> Agorists are correct in maintaining that black markets are the only free markets.

as invisibility by default is among the most important conditions for the enjoyment of liberty. If violent attackers cannot see the target, the attack cannot take place. In addition, privacy reinforces trust and enables peer-to-peer exchanges: excluding unwanted parties and preventing surveillance makes interactions with one's dears and with economic partners truly free. Privacy is the actual ability to exclude others from unwanted interaction: this exclusion is non-violent because it consists in making oneself invisible by default; conversely, privacy, cooperation, and trust go hand in hand, because privacy allows voluntary and selective interaction. In short: the existence and the defense of exclusive property rights are in trouble without selective visibility, that is, without invisibility by default, that is, without privacy. Privacy is a strategic condition for liberty.

## Bibliography

- Kinsella, Stephan. *Against Intellectual Property*. Auburn: Mises Institute, 2015.
- Klein, Peter. "It's not so simple who owns 'your' data." *Truth on the Market*, October 20<sup>th</sup>, 2020. URL: <https://truthonthemarket.com/2020/10/22/its-not-so-simple-who-owns-your-data/>, 2020.
- McGirr, Lisa. *The War on Alcohol: Prohibition and the Rise of the American State*. New York-London: Norton, 2015.
- Rothbard, Murray. *The Ethics of Liberty*. New York-London: New York University Press, 2014.
- Speranta, Dumitru. "Passports were a 'temporary' war measure." *FEE Stories*, October 16<sup>th</sup>, 2016. URL: <https://fee.org/articles/passports-were-a-temporary-war-measure/>, 2016.
- Spooner, Lysander. *No Treason VI & The Constitution of No Authority*. Hawthorne: BN Publishing, 2012.
- Togni, Andrea. 2022. "Privacy as Invisibility (by Default). Bridging the Gap between Anarcho-Capitalists and Cypherpunks." *Journal of Libertarian Studies*, vol. 6 (1). URL: <https://jls.scholasticahq.com/article/57657-privacy-as-invisibility-by-default-bridging-the-gap-between-anarcho-capitalists-and-cypherpunks>.



Saggi

# Pensare l'agone: Foucault, Cassin e la storia dell'esclusione della sofistica<sup>1</sup>

## Thinking the agon: Foucault, Cassin, and the history of the Sophistics' exclusion

VALENTINA MORO

Università di Verona

valentina.moro\_02@univr.it

ORCID: 0000-0002-6224-0961

**Abstract.** Both Michel Foucault and Barbara Cassin address Aristotle's thought and the 5<sup>th</sup> century BCE sources attributed to the rhetorician Gorgias in order to reconstruct the history of the strategic exclusion of the Sophistics from the Western philosophical tradition. They retrace the scene of the rhetoric agon that Aristotle engaged with Gorgias. Both theorists' arguments illuminate that the sophist has formulated an original account of political theatricality by talking about the *scenes* of the *logos*.

**Keywords:** Sophistics, political, *logos*, performance, veridiction

**Riassunto.** Sia Michel Foucault sia Barbara Cassin guardano in particolare al pensiero aristotelico e alle fonti, risalenti al V secolo a. C., attribuite al retore Gorgia per ricostruire la storia della strategica esclusione della sofistica dalla tradizione filosofica occidentale. Entrambi risalgono alla scena dell'agone retorico che Aristotele ingaggia con Gorgia e provano che il sofista ha prodotto un'analisi originale della teatralità del politico parlando di *scene* del *logos*.

**Parole chiave:** sofistica, politico, *logos*, performance, veridizione

---

<sup>1</sup> Questo articolo è stato redatto entro il quadro di un progetto finanziato dal programma di ricerca e innovazione dell'Unione Europea Horizon 2020 sotto il Marie Skłodowska-Curie grant agreement No. 101029336.

## 1. Introduzione

Ripartire dai sofisti per sviluppare una riflessione filosofico-politica sulla *polis* classica e sulle sue istituzioni, in particolare sul grande teatro tragico, non significa necessariamente volersi sottrarre all'autorità di quelle voci che, contrariamente ai sofisti, si sono imposte nel canone della storia della filosofia, bensì riconsiderarne le fonti da un punto di vista storico. Nei testi attribuiti a Gorgia possiamo rintracciare una riflessione, quantomeno originale nel panorama delle fonti del V secolo a.C., sulla teatralità del politico a partire dalla messa a tema della complessità, opacità, non linearità dei processi di conoscenza. Riscontrando che l'agire, soprattutto in un contesto comunitario, si confronta necessariamente con l'impossibilità di avere una conoscenza certa di ciò che è giusto, la riflessione di Gorgia mette in luce l'estrema difficoltà di costruire relazioni basate sulla fiducia e sulla reciprocità, e di prendere decisioni le cui conseguenze si ripercuotono sulla collettività.

Nella storia del pensiero politico occidentale la sofistica viene per lo più ricondotta a una posizione di *esteriorità* rispetto alla concezione della verità di stampo aristotelico. Michel Foucault ha evidenziato che, al contrario, il pensiero aristotelico ha imposto un'idea della conoscenza come già *interna* all'elemento di verità che, paradossalmente, oltre che costituirne l'oggetto e il fine, la giustificerebbe.<sup>2</sup> In questo articolo si guarda, in particolare, a come Barbara Cassin e, per l'appunto, Foucault, abbiano insistito sul significato di questa esteriorità. Il riferimento a Gorgia è, sia per Cassin sia per Foucault, cruciale per costruire un archivio riguardante la teatralità del linguaggio politico. Un aspetto particolare che accomuna le due letture è l'individuazione di una raffinata *architettura agonale* nelle fonti attribuite al retore. Rintracciare la – quantomeno parziale – esclusione della sofistica dalla tradizione del pensiero filosofico occidentale ci consente di ricostruire un dibattito che non riguarda solo la storia del pensiero politico nell'antichità. Al contrario, esso è oggi di grande rilevanza in una fase storica in cui vengono costantemente chiamate in causa nozioni come mistificazione della realtà, postverità<sup>3</sup> e *fake news*. Alla riflessione politica spetta, infatti, il compito di porsi interrogativi etici in merito all'agire politico, considerando la pluralità delle interpretazioni una risorsa invece che una contraddizione.

---

<sup>2</sup> Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, 46-7: la verità come causa formale, efficiente e finale della filosofia.

<sup>3</sup> Per un'indagine sulla nozione si veda Lorusso, *Postverità*.

## 2. Alla ricerca dell'effetto sofistico: storia di un'esclusione

La filosofa e studiosa del pensiero antico Barbara Cassin, nella sua poderosa opera *L'effet sophistique*, discute l'operazione di strategica esclusione della sofistica dalla tradizione dell'insegnamento filosofico compiuta da Aristotele, il quale ha invece imposto la teorizzazione sull'essere di stampo eleatico come punto di partenza per una riflessione su temi quali verità e giustizia.<sup>4</sup> Il testo ripercorre inizialmente le opere attribuite a Gorgia, spiegando nel dettaglio l'operazione critica compiuta dal sofista su Parmenide e quella poi condotta da Platone e soprattutto da Aristotele su Gorgia e in generale sulla sofistica.

Procedendo per ordine, ripercorriamo in breve la teorizzazione di Parmenide di Elea, al quale si attribuisce, come è noto, l'insistenza sul nesso cruciale tra sapere e verità. La sua stessa dottrina viene da lui presentata come una *verità* che non è frutto del suo intelletto, bensì è di ispirazione divina. Tutto ciò che possiamo leggere attribuito al filosofo presocratico è infatti una parte di un poema in esametri, a noi noto con il titolo *Sulla natura*, in cui Parmenide stesso compie un viaggio sotto la guida di una dea (*Mnemosyne*, ovvero la Memoria secondo alcune interpretazioni, la Necessità secondo altre).<sup>5</sup> L'immaginario che ci presenta è caratterizzato dal passaggio dalle tenebre alla luce, come metafora di una contrapposizione antinomica tra ignoranza e conoscenza. Il suo conoscere coincide con la formulazione di una dottrina per bocca di una divinità; pertanto, si tratta di una verità necessariamente esterna ai processi conoscitivi propri dell'essere umano e, per ammissione dello stesso Parmenide, accessibile solo a pochi eletti. Tuttavia, questo sapere si dà nella forma pienamente comprensibile di un *logos* razionale; quindi, la *necessità* dell'Essere corrisponde alla necessità – nel senso di evidenza razionale – del suo darsi e comunicarsi.<sup>6</sup> Tale *logos* è, per l'appunto, la nota dottrina dell'Essere, che possiamo riassumere in breve: l'Essere è e non può non essere; l'ontologia, come studio dell'Essere, è conoscibile e comunicabile in una forma razionale e logica; le proprietà dell'Essere sono l'incorruttibilità, l'immutabilità, l'indivisibilità e la non modificabilità; la verità è *epistēmē* (conoscenza certa) e si contrappone alle opinioni (*doxai*); le percezioni sono inaffidabili e fallaci in quanto producono *doxai*, secondo le quali si può pensare che sia possibile per una cosa essere e nello stesso tempo non essere; il *logos* è ciò

<sup>4</sup> Cfr. Cassin, *L'effet sophistique*, 9-20. Si tratta dell'edizione tradotta in italiano e ridotta rispetto alla lunga e complessa edizione francese originale, di cui si consiglia comunque la consultazione per comprendere l'estrema ricchezza del progetto originale: Cassin, *L'effet sophistique*.

<sup>5</sup> Per i frammenti parmenidei si veda Giannantoni, *I Presocratici*.

<sup>6</sup> Berti, *In principio era la meraviglia*, 45 insiste sulla formulazione dell'Essere parmenideo come necessario, poiché "non è possibile che non sia."



che è stabile e si oppone al mutamento, all'esperienza dei sensi, all'illusione e fallacia delle *doxai*.

Per quanto la dottrina eleatica sia per Aristotele il riferimento principale per la riflessione sull'essere, sappiamo che lo Stagirita operò una forte critica al monismo parmenideo, sostenendo al contrario che l'essere (qui con la minuscola) si dia precisamente nella molteplicità degli enti e che è conoscibile in ciò che li accomuna ma anche in ciò che li *differenzia*.<sup>7</sup> Senza addentrarci eccessivamente nella riflessione aristotelica, di cui non è intento di questo articolo rendere conto in maniera dettagliata, è rilevante in particolare il procedere parallelamente di essere e linguaggio che tale riflessione presenta in maniera del tutto originale. Infatti, per Aristotele il diversificarsi e moltiplicarsi degli enti, va di pari passo al linguaggio che lo dice (ovvero ai significati del verbo essere), con una corrispondenza – per quanto mai identificazione – fra piano ontologico e piano logico.<sup>8</sup> Per lo Stagirita, ciò che si dice è sempre; condivide l'essenza o sostanza nella forma del predicato. Tuttavia, rispetto all'essenza o sostanza, vi sono altre qualità che i predicati esprimono e che sono sempre in relazione alla sostanza, la cui intelligibilità (sul piano logico) è condizione di intelligibilità delle altre categorie.<sup>9</sup>

L'insegnamento parmenideo, così come l'insegnamento propugnato in maniera non sistematica dai sofisti, è un sapere prodotto in un determinato momento storico; tuttavia, mentre il primo ha avuto un'influenza cruciale nella tradizione del pensiero occidentale, il secondo ci è giunto in maniera frammentaria e assai lacunosa. Su questo insiste Cassin:

Il *logos* sofistico, pertanto, è sempre, in un modo o nell'altro, messo in rapporto a ciò che esso tenta di circuire o di distruggere: l'essere e la parola dell'essere, identica o adeguata. Per cercare di capire la sofistica occorre come minimo accettare di considerare, al di là delle opposizioni tra sofistica e retorica, senso e non-senso, le sue prestazioni discorsive come altrettante prese di posizione sagaci contro l'ontologia: la sofistica come scappa-

<sup>7</sup> *Ibid.*, 59: "Se l'essere e l'uno fossero dei generi, argomenta per assurdo Aristotele, essi non potrebbero più predicarsi delle proprie differenze; dunque, esse non esisterebbero affatto e tutte le cose risulterebbero indifferenziate, cioè si ridurrebbero a una sola, precisamente come accadeva nella concezione di Parmenide. Ciò significa che l'essere e l'uno non sono sostrato, o materia, di differenze che si aggiungano ad essi, ma sono di per sé stessi differenziati, cioè non esprimono solo ciò che accomuna tutte le cose, come fanno i generi, ma anche ciò che le distingue, come fanno le differenze."

<sup>8</sup> *Ibid.*, 57: "La funzione di 'vicario universale,' propria del verbo 'essere,' non conduce così all'affermazione della sua unità, come in Parmenide, bensì proprio a quella della sua unicità." Il riferimento qui riportato da Berti è ad Arist. *Metafisica* XIV, 2, 1088 b, 35 – 1089 a, 6-7.

<sup>9</sup> Su questo punto è particolarmente evidente la questione della corrispondenza del piano logico con quello ontologico. *Ibid.*, 63: "La sostanza dunque è condizione dell'essere e dell'intelligibilità delle altre categorie, è il primo ontologico e logico insieme."

toia dal metafisico e alternativa, a partire dai presocratici, alla genealogia classica della filosofia.<sup>10</sup>

L'influenza determinante della lezione di Aristotele sulla tradizione filosofica occidentale ha fatto sì che il pensiero dei sofisti venga letto quasi esclusivamente come negazione delle proprietà dell'essere – e della stessa formulazione dell'Essere con la maiuscola – elencate nella dottrina eleatica. O, per meglio dire, come negazione di ciò che di questa dottrina è stato recuperato dalla scuola aristotelica al fine di formulare la corrispondenza tra essere e linguaggio. Le ragioni dell'esclusione della sofistica dalla tradizione vanno quindi individuate, secondo Cassin, in una evidente contrapposizione tra la riflessione aristotelica e quella ricondotta ai sofisti che non è solamente teoretica. Per Aristotele, l'uso sofistico del *logos* opererebbe, infatti, una destabilizzazione dell'etica, in quanto lo sottrarrebbe alle polarizzazioni giusto/sbagliato e vero/falso stabilite anche sulla base dell'intenzione (*proairesis*) di chi parla. Secondo questa interpretazione, la sofistica compirebbe un vero e proprio sabotaggio nei confronti della tradizione filosofica per mezzo di una doppia operazione.

La prima operazione è quella evidenziata da Platone nel *Gorgia*, che consiste nell'utilizzo del *logos* in modo tale che esso consenta, ad esempio in forma di adulazione, di indossare una *maschera*. Utilizzato in questo modo, il *logos* risulterebbe così efficace da creare un legame sociale, per quanto basato di fatto su "fondamenta" fittizie e non su quelle reali su cui si fonda una comunità politica, ovvero quelle della giustizia. In questo modo, afferma Cassin, "l'ipocrisia che la filosofia rimprovera alla sofistica non è altro che l'essenza della virtù politica."<sup>11</sup> Prendendo sul serio l'osservazione di Cassin e provando a proseguire la sua riflessione, possiamo soffermarci sulla nozione di ipocrisia. Nel passaggio citato, la pensatrice francese identifica con il termine di ipocrisia la costruzione rappresentativa, la *performance* della simulazione e la sua scena; il carattere teatrale del linguaggio politico. La nozione, la cui storia nel lessico filosofico-politico moderno e contemporaneo è forse poco nota,<sup>12</sup> rimanda al verbo *hypokrinō*, che significa «separare / distinguere / sottoporre a esame», o meglio, nella sua diatesi media, *hypokrinomai*, che ha il significato di "interpretare"<sup>13</sup> ma anche di "rispondere / replicare." Pertanto, la nozione ha alla radice etimologica una doppia dimensione legata al linguaggio: da una parte quella della critica e dell'esame che sta alla base di un giu-

<sup>10</sup> Cassin, *Leffetto sofistico*, 13-4.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>12</sup> Per una ricostruzione genealogica della figura dell'ipocrisia tra teatro e politica si veda Mazzone, *Ipocrisia*.

<sup>13</sup> Anche in relazione a oracoli, responsi, sogni. Si veda ad esempio Luc. 1, 17.

dizio, dall'altra quella del dialogo, della comunicazione. Da un'indagine storico-semantiche sul termine che guarda al lessico greco antico emerge la connessione, stabilizzatasi in una traslazione simbolico-metaforica, tra la dimensione pubblica della comunicazione e quella del teatro. Il termine *hypokritēs* viene infatti a designare l'attore drammatico, che sarebbe, letteralmente, "colui che risponde al coro."<sup>14</sup> In particolare, il nesso si stabilisce venendo a identificare l'agire politico con l'idea della *finzione* teatrale, con una co-implicazione dei due elementi che spiega, per l'appunto, la prima operazione identificata da Cassin.

La seconda delle due operazioni compiute dalla sofistica dalle quali Aristotele prende nettamente le distanze è quella di affermare l'indipendenza del *logos* rispetto all'istanza di verità, legandolo invece al *kairos*,<sup>15</sup> ovvero all'occasione o opportunità. Invece che essere marcato e leggibile sulla base dell'intenzione, il *logos* è *produttivo* di un effetto, quello dell'eloquenza: mentre, secondo Platone e Aristotele, il *logos* è *sempre* regolato, perché sempre giudicabile, sulla base dell'intenzione, a partire dalla polarizzazione tra verità e menzogna, secondo i sofisti esso *può* produrre un effetto a seconda dell'occasione.<sup>16</sup> Se, quindi, Aristotele impone quella che Cassin chiama "legislazione etica del senso," quella dei sofisti non è nient'altro che una "costituzione estetica del senso,"<sup>17</sup> in base alla quale il valore di un'argomentazione non è dato dal fatto che essa sia vera, ma dal fatto che essa sia d'interesse (rilevante, convincente, necessaria, eccetera).

### 3. Il riferimento rovesciato: dal *logos* al "reale"

Secondo Gorgia, il *logos* esercita su ciascuno un effetto che necessariamente va pensato come ingannevole. Infatti, se si assume che "nulla è" e se anche fosse non sarebbe né conoscibile né comunicabile – come recita lo pseudo-trattato il cui titolo è stato tradotto *Sul non essere*<sup>18</sup> – bisogna ipotizzare che ogni *doxa* (opinione) che ciascuno si forma sulle cose a partire dai dati sensoriali sia potenzialmente erronea. Eppure, perché sia possibile agire e costruire relazioni nel mondo, diviene necessario far-

<sup>14</sup> Si veda ad esempio in Aristofane Ar. V. 1279.

<sup>15</sup> Cfr. Trédé, *KAIROS*.

<sup>16</sup> Cassin, *L'effetto sofistico*, 12: "La sofistica è in tutto e per tutto un operatore di delimitazione della filosofia. Questa percezione filosofico-sofistica [...] può forse essere riassunta dal termine *effetto*. Da un lato, perché la sofistica è un artefatto, un effetto della filosofia. Dall'altro perché la sofistica, finzione della filosofia, produce uno *choc* di ritorno sulla filosofia e non cessa di farle effetto."

<sup>17</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>18</sup> La traduzione di riferimento adottata è Bonazzi, *I Sofisti*, 169-79, che si basa sulla redazione dossografica di Sesto Empirico.

lo proprio sulla base di *doxai* – e, di conseguenza, accettare il potenziale inganno che il *logos* può sempre comportare. Cassin mette in evidenza come, nello pseudo-trattato, Gorgia confuti Parmenide su base logica, di fatto inserendo la dottrina dell'Essere all'interno di uno scambio *agonale*. Ripercorrendo vari passaggi del testo gorgiano, la pensatrice evidenzia come, per il sofista, Parmenide finisca per smentire la propria stessa affermazione dell'unità costitutiva dell'Essere, dovendola spezzare nel movimento di differenziazione tra “non è” ed “è”, nel momento in cui deve dire il non-essente per lo meno per distinguerlo dall'essente, trovandosi così costretto a enunciare il non-essente.<sup>19</sup> Per il sofista, se essere e non essere possono *entrambi* venir detti, allora condividono per lo meno lo status di soggetti di una frase. All'interno del linguaggio, infatti, il passaggio da staticità a movimento di differenziazione si dà nella stessa operazione di *krisis* (“separazione”; traducibile anche come “risoluzione”, “giudizio”, “contestazione”<sup>20</sup>) che, paradossalmente, nel suo intento di distinguere giudicando, produce un'indistinzione e di fatto consente di ipostatizzare sia l'essere sia il non-essere.<sup>21</sup>

Sulla base di questo scambio agonale che lo pseudo-trattato di Gorgia condurrebbe con il trattato di Parmenide, secondo Cassin il sofista è stato in grado di ricondurre l'ontologia alla *logologia* nel dimostrare la confutabilità di una dottrina basata sia sull'affermazione certa dell'esistenza dell'Essere con la maiuscola – dalla quale tutto il resto deriverebbe secondo consequenzialità logica – sia sulla garanzia della possibilità di distinguere ciò che è vero da ciò che è falso. Includendo la formulazione parmenidea dell'ontologia in un'argomentazione che la confuta, Gorgia sarebbe riuscito, secondo Cassin, a ricondurla a quell'agonismo retorico che caratterizza la politica secondo i sofisti. *L'esistenza* stessa delle cose non è allora altro che un effetto del *logos*, poiché, come spiega Cassin

l'essere stesso, come l'Ulisse del poema omerico, è *de facto* prodotto come un effetto di linguaggio, e di quel linguaggio che è all'opera nel poema: l'essere dell'ontologia non è mai altro che un effetto del dire.<sup>22</sup>

Di conseguenza l'affermazione che dice che qualcosa è instaura automaticamente il “gioco” della *veridizione*: l'esistenza stessa viene detta come una verità, ma non ci può essere alcuna garanzia assoluta di attendibilità né in merito alla natura di una cosa né in merito a ciò che viene comuni-

<sup>19</sup> Cassin, *Leffetto sofistico*, 35-6.

<sup>20</sup> Abbiamo visto poco sopra la duplicità del significato di *hypokrinomai*, sia nel senso della critica e del giudizio sia in quello della comunicazione.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 35-7.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 37.

cato su di essa. La stessa ontologia di matrice parmenidea viene dunque intesa come null'altro che un discorso, il quale, in quanto tale, può essere contraddetto. In questo senso, per Gorgia l'essere non è ciò che il *logos* svela, ma ciò che esso *crea*, contrariamente a quanto presuppone l'ontologia parmenidea, che implica "una coappartenenza tra l'essere, il dire e il pensare."<sup>23</sup> Si tratta di un problema politico oltre che teoretico in quanto, come sottolinea Cassin, la concezione della politica insegnata dai sofisti è interamente governata dalle regole della retorica; una scena politica dominata da *performance*.<sup>24</sup> Cassin coglie in Gorgia la formulazione perfetta della cesura storica (ed epistemologica) che testimoniano le fonti di età classica, e in particolare la drammaturgia tragica del V sec. a.C., nei termini di un *rovesciamento* del riferimento. Ovvero non è più il dato materiale a venire restituito dal linguaggio, il reale a costituire l'antecedente del piano logico; bensì è il linguaggio, nella sua indiscernibilità rispetto al reale, a *produrre* il reale, nella misura in cui ne determina i termini di intelligibilità. Tuttavia, ciò che emerge nella Grecia dei sofisti, a ben guardare, ci spiega il testo di Cassin, non è il mero relativismo, quanto il primato della politica sulla fisica – ovvero sullo studio della natura; e di conseguenza anche la necessità di pensare le questioni etiche all'interno di una riflessione politica.

Questa prospettiva sul mondo è la stessa che ci restituisce il teatro tragico del V secolo a. C.: una scena drammatica in cui dilemmi cruciali relativi al vivere insieme in una comunità – come governare, cosa è meglio insegnare alle persone giovani, cosa è giusto, e così via – vengono dispiegati in tutta la loro complessità e sui quali i protagonisti offrono punti di vista particolari, soluzioni parziali, ma anche sofferenze laceranti; sulla scena assistiamo a una raffigurazione corale, politica, di crisi e problemi. In quanto *scena* del *logos*, la vita della *polis* può essere restituita solo per mezzo del teatro e della sua estetica e interpretata cogliendo l'efficacia dell'utilizzo della retorica nello spazio pubblico. Scrive ancora Cassin:

In fin dei conti, come prova tutta l'analisi condotta da Gorgia che abbiamo ripercorso nella prima parte di questo libro, l'essere non è che un effetto del dire. A partire da qui, si capisce che la presenza dell'Essere, l'immediatezza della Natura, e l'evidenza di una parola che ha il compito di dirle adeguatamente, svaniscono insieme: il fisico che scopre la parola lascia spazio al politico che crea il discorso. I sofisti, pensatori del politico: delle sue condizioni logiche di possibilità, e della sua irriducibilità al fisico, all'ontologico, all'etico.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, 81.

Aristotele non esitò a entrare, a sua volta, nella dinamica agonale dell'*élegkhos*, ovvero della “confutazione” – arma sofistica – attraverso la dimostrazione del principio di non-contraddizione, introducendo il quale, all’inizio del libro *Gamma* 4, secondo Cassin lo Stagirita avrebbe voluto restituire a Gorgia ciò che questo ha fatto a Parmenide.<sup>26</sup> In questo modo Aristotele, sebbene abbia squalificato l’insegnamento sofistico, rivela di aver compreso l’efficacia e la potenza dell’utilizzo della retorica proposto dai sofisti, e non è un caso, secondo la pensatrice francese, se ciò avviene in un momento storico in cui la *polis* democratica e le sue istituzioni incentrate sulla retorica non erano più nient’altro che un ricordo.

#### 4. Verso una genealogia della conoscenza: la sofistica come “evento del sapere”

La questione dell’esclusione della sofistica dall’istituzionalizzazione del sapere prodotta dalla scuola aristotelica, che inaugura una tradizione, prima di Cassin è stata messa a tema in maniera cruciale anche da Michel Foucault. Guardiamo in particolare alle prime lezioni del corso pubblicato con il titolo *Leçons sur la volonté de savoir*, tenuto al Collège de France tra il 1970 e il 1971, incentrato sul nesso tra sapere e potere e sulla relazione tra conoscenza e discorso.<sup>27</sup> In queste lezioni Foucault rintraccia una storia del nesso tra sapere e valore morale della volontà di sapere, adottando una nozione di conoscenza (*connaissance*, con cui traduce il greco *epistēmē*) che non si basa sull’idea della sovranità del soggetto, ma che, nietzscheanamente, possa metterne in questione l’unità e persino destabilizzarlo criticamente.<sup>28</sup> Costruire una *genealogia* della conoscenza significa infatti storicizzare la concezione del sapere e di conseguenza sovvertire il

<sup>26</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>27</sup> La nota del curatore, Daniel Defert, in conclusione al corso Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere* ci offre informazioni molto rilevanti per comprendere entro quale congiuntura Foucault tenga questo corso. In particolare, Defert mette in evidenza la pressoché simultanea pubblicazione di tre testi la cui influenza sul corso è evidente: il primo è Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, il secondo Deleuze, *Différence et Répétition* e il terzo è la traduzione in francese di Nietzsche, *Sur vérité et mensonge au sens extra-moral* (a firma di Angèle Kremer-Marietti).

<sup>28</sup> Defert sottolinea che nella lezione inaugurale del corso Foucault annunciò una genealogia del sapere a partire da Nietzsche: “Nietzsche, in un certo senso, costruisce una genealogia del sapere che fa saltare in aria ogni teoria della conoscenza come facoltà – teoria tradizionale, in filosofia” (Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, 285). Già immediatamente dopo la redazione dell’*Archeologia del sapere* nel 1966, Foucault individua un concetto di sapere (*savoir*) che non coincide né con la conoscenza né con una facoltà della scienza; ne rintraccia la storia senza dover ricorrere – evidenza Defert – all’utilizzo di concetti opposti, che definisce *partage* (partizioni), come quella tra vero e falso e quella tra scienza e ideologia (*ibid.*, 287).

primato di una *teoria* della conoscenza, come quella su cui si basa la filosofia occidentale, fondata su una concezione della verità che assegna una precisa gerarchia a soggetto e oggetto in senso sia teoretico sia morale.<sup>29</sup> In questo modo è possibile sottrarre la conoscenza ai vincoli rappresentativi della presunta centralità del soggetto che esprime una volontà di conoscere e all'autorità dell'istanza che produce il sapere, indagando invece proprio quelle discontinuità che si presentano nello stabilizzarsi di un ordine del discorso.

Foucault attribuisce ad Aristotele il merito di essersi occupato per primo di una teoria della conoscenza che faccia di essa l'oggetto di un'indagine filosofica. Tuttavia, si chiede:

È possibile fare una storia che non abbia come riferimento un sistema del soggetto e dell'oggetto – una teoria della conoscenza – ma che si rivolga agli eventi del sapere e all'effetto di conoscenza che si produce al loro interno? Il problema è valutare la possibilità di un rovesciamento della configurazione tradizionale, che pone come prerequisito la conoscenza come forma o facoltà, e in seguito gli eventi del sapere come atti singolari che attualizzano questa facoltà e possono in certi casi modificarne la forma. È esattamente ciò che vorrei fare in primo luogo a proposito dei Sofisti.<sup>30</sup> Analizzare la comparsa e poi l'esclusione dei Sofisti come evento del sapere che ha dato luogo a un certo tipo di affermazione della verità e a un certo effetto di conoscenza divenuto in seguito forma normativa.<sup>31</sup>

Storicizzare e individuare una genealogia sono operazioni che permettono a Foucault di ricondurre la sofistica a un "evento del sapere," laddove il sapere va pensato come un processo di eventi che si susseguono, un movimento – possiamo affermare – non fluido, quanto piuttosto articolato e discontinuo. La conoscenza rispetto a questo processo è un *effetto*, secondo Foucault, che si manifesta a più riprese stabilizzandosi in rapporti soggetto-oggetto che implicano una gerarchia. Tuttavia, questo manifestarsi è, fenomenologicamente, puro evento che non può pertanto essere letto attribuendovi aprioristicamente un valore di verità, bensì solo nel processo storico della sua emersione.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Il riferimento a Nietzsche è fondamentale, in particolare all'opera giovanile *La nascita della tragedia* e la più recente *Genealogia della morale*, poiché vi si trova messa a tema la possibilità di una genealogia della conoscenza che metta in crisi le categorie di soggetto e verità nonché (soprattutto a partire dal secondo testo) la messa in questione del tema dei valori (*ibid.*, 290). Si veda anche Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire".

<sup>30</sup> Il termine è riportato con la maiuscola nell'edizione in italiano per conservare la grafia originale francese.

<sup>31</sup> Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, 45.

<sup>32</sup> *Ibid.*

Entro questa chiave di lettura proposta da Foucault nel suo corso, sia la comparsa dei sofisti sia la loro esclusione dalla teoria della conoscenza restituita da Aristotele sono eventi del sapere; essi risultano centrali nel corso da lui tenuto al Collège de France, poiché proprio ciò che Aristotele ha estromesso come esteriorità rispetto alla filosofia si rivela cruciale per comprenderne in termini storici il costituirsi. Ha cioè “dato luogo a un certo tipo di affermazione della verità e a un certo effetto di conoscenza”<sup>33</sup> che ha acquisito in seguito valenza normativa, istituendo – possiamo a questo punto affermare – quella stessa concezione della filosofia che ha condizionato l'intera storia del pensiero occidentale. Tale esclusione ha permesso il saldarsi insieme e la reciproca giustificazione della filosofia con la verità.

Tuttavia, il pensiero dei sofisti non è per Foucault solo quell'evento del sapere che permette di mettere in discussione la presunzione della corrispondenza intrinseca tra conoscenza e verità affermata da Aristotele, il quale assume la verità come causa efficiente, materiale e finale della filosofia.<sup>34</sup> È, inoltre, un riferimento cruciale che funge da *straniamento* rispetto a una concezione della filosofia considerata da Foucault “tradizionale” e normativa, consentendogli, invece, di parlare della materialità del discorso. In questo modo, infatti, come scrive Frédéric Gros, Foucault prende le distanze da “un idealismo epistemologico della verità” ed elabora, invece, un “materialismo etico della veridizione.”<sup>35</sup> Secondo questo approccio, l'eticità del dir-vero emerge nella stessa materialità del discorso che lo pronuncia e delle relazioni asimmetriche tra parlanti, ovvero sul piano dei simboli del *logos* e non su quello dei significati. Proprio questo punto è di grande interesse per il ragionamento fin qui condotto. Foucault evidenzia come Aristotele<sup>36</sup> riconduca il sofisma a una “tattica interna” a questa materialità della parola, una strategia che lo Stagiritica lega alla “lotta”/

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, 50-1: “la storia della filosofia viene sempre concepita, in fondo, come una dispersione di individualità. Ma se queste individualità valgono come momenti filosofici, è perché, sotto una forma o un'altra, è la verità stessa che si è data a loro; o qualcosa della verità ha parlato attraverso di loro. Finanche il loro errore è prodotto dalla verità. In modo che la verità si trovi sempre pensata, a pieno titolo, da ogni opera filosofica (e per il fatto stesso che si tratta di un'opera filosofica).”

<sup>35</sup> Gros, “Soggetto morale e sé etico in Foucault,” 30. Gros sottolinea che Foucault non è tanto interessato alla filosofia antica in sé, quanto piuttosto intende usarne la capacità di “decentramento” al fine di “produrre un certo numero di effetti di estraneità” (*ibid.*, 30). L'estraneità, di cui parla Gros, che Foucault avrebbe cercato nel sapere antico riguarda le categorie e i concetti del pensiero moderno rispetto ai quali le fonti antiche dovrebbero operare un decentramento. È questo il caso della concezione del soggetto cristiano o moderno la cui soggettivazione avviene per mezzo della conoscenza di sé, ovvero facendosi oggetto del proprio dir-vero, che Foucault decentra individuando una soggettivazione “antica” per mezzo della cura di sé (*ibid.*, 29).

<sup>36</sup> Foucault fa riferimento in particolare alle *Confutazioni sofistiche* (Arist. SE).



“rivalità”/ “situazione di combattimento degli uomini che discutono.”<sup>37</sup> Si tratta di *scene* (al plurale, per evidenziarne la molteplicità e differenza mai riducibile a un modello prevalente), ovvero quella stessa dimensione agonale che caratterizza la teatralità del politico nella Grecia classica.

Pertanto, mentre Barbara Cassin insiste sul fatto che Aristotele sia entrato nel “gioco sofistico” accettandone le regole nel momento in cui si è servito della confutazione (*elegcheia*) contro i sofisti, Foucault evidenzia che lo Stagirita, dopo aver escluso i sofisti dalla storia della filosofia, tenta di fatto di includere e padroneggiare il sofisma come metodo. Nel farlo, Aristotele distingue il sofisma dal ragionamento (Foucault riporta il greco *syllogismos*, ovvero “sillogismo”) falso e in generale dagli errori di ragionamento, in quanto, mentre questi comportano una manipolazione delle cose, il sofisma è un “apparenza di ragionamento” che attua una manipolazione dei simboli verbali, ovvero dei *nomi* delle cose.<sup>38</sup> È nella materialità del *logos* che si ha la precisa “localizzazione dell’effetto sofistico.”<sup>39</sup>

## 5. Il tentativo di Aristotele di neutralizzare l’effetto sofistico

Arriviamo, senza addentrarci ulteriormente nell’analisi foucaultiana del testo di Aristotele, alla questione che più riguarda il tema di questo articolo. Nelle *Confutazioni sofistiche* il filosofo greco parla di penuria dei nomi rispetto alla molteplicità delle cose – ovvero di come il sofisma si dia anche a partire dal nominare con la stessa parola cose diverse. Procedendo con la sua riflessione Aristotele nota, tuttavia, come gli effetti del *logos* si producano soprattutto per come la materialità del discorso viene organizzata, ovvero in successioni e serie, e per come viene pronunciata, ovvero il suo carattere di evento che non può più essere revocato e, in particolare, quella che Foucault definisce la “rivalità” e “conflittualità” tra parlanti.<sup>40</sup> L’effetto sofistico si situa dunque nella scena agonale della parola e si *materializza* nella reciprocità degli scambi tra parlanti (nell’evento del discorso pronunciato) e nel modo in cui viene organizzato – di fatto arbitrariamente – un “universo di senso a partire dal quale si potranno formulare enunciati veri o falsi.”<sup>41</sup> Pertanto, Aristotele introduce la differenza<sup>42</sup> come principio organizzativo che neutralizza la molteplicità

<sup>37</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>38</sup> Si invita a leggere nel dettaglio il modo in cui Foucault ripercorre il ragionamento di Aristotele su questo punto: *ibid.*, 54-8.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>42</sup> Il riferimento che ha in mente Foucault (*ibid.* 63) quando parla di “pensiero della differenza”

“dispersiva” (così come l'identità fra parole che non corrispondono alla medesima cosa, la ripetizione di elementi del discorso, la confusione nella loro successione e così via) che caratterizza la materialità del discorso, riconducendola a orizzonti di senso.<sup>43</sup>

In questo, secondo Aristotele, si distinguerebbe l'apofantica (ovvero il campo degli enunciati che possono essere detti veri o falsi) dai sofismi, ovvero nella neutralizzazione della materialità del discorso che consente di distinguere tra proposizioni corrette e proposizioni erranee in base alla loro forma e al loro significato, non al loro carattere evenemenziale o ai rapporti di forza in campo. Solo così, nell'inquadramento aristotelico, il *logos* è in grado di dire cose vere, corrispondenti al reale e da tutti conoscibili. Al contrario, il sofisma non incontra mai il campo dell'apofantica (e in generale non è mai sillogismo), poiché, in una disputa, invece che ricercare la verità riguardo all'oggetto del discorso, ricerca l'esclusione di uno dei due parlanti, determinando così il prevalere di una *doxa* sull'altra nel “gioco sofistico.” Esso dipende sempre da chi l'ha pronunciato poiché vi è un vincolo di imputabilità tra il soggetto che pronuncia il sofisma e le manipolazioni del discorso da esso operate. Ovvero il sofisma è qualcosa che viene posto – irrevocabilmente – *nel mezzo* nel momento in cui viene pronunciato: stabilisce una comunanza fra interlocutori che influisce in maniera determinante sulla loro relazione.<sup>44</sup> Sotto-linea infatti Foucault:

C'è aderenza del soggetto parlante all'enunciato e non adesione a regole o propositi di senso. E se il soggetto riesce a sostenere la sua affermazione fino in fondo, essa rimane sul suo conto; può appropriarsene, ha vinto. Se non riesce a sostenerla, allora la perde e ha perso. Poco importa che abbia detto il vero o il falso. Non ha retto. È obbligato a rompere con la propria frase, a rinunciare all'appropriazione o all'imputazione, ed eccolo escluso. Il sofisma non si dimostra, si vince o si perde.<sup>45</sup>

Il sofisma è sempre irrevocabilmente legato a chi parla, alla rete di relazioni in cui il o la parlante pronuncia il proprio discorso, alla dimensione pubblica in cui avviene la presa di parola. Vi è aderenza del sogget-

---

è evidentemente a Deleuze, *Différence et répétition*.

<sup>43</sup> Berti (*In principio era la meraviglia*, 48-9) parla innanzitutto di distinzione dei significati dell'essere come operazione fondamentale compiuta da Aristotele che smaschera il tentativo di Gorgia di confondere l'essere in senso copulativo (essere qualcosa: *to einai ti*) e l'essere in senso esistenziale. È per primo Platone a differenziare gli enti, affermando che per quanto l'essere sia immutabile, non è uno ma molteplice e ciò che diviene “è anch'esso essere, sia pure in un grado inferiore” (49).

<sup>44</sup> Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, 73-4.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 75.

to che parla all'enunciato stesso – ovvero al fatto che esso risulti vincente o perdente – non alla correttezza rispetto alle regole di enunciazione;<sup>46</sup> è sempre questione di *chi* parla e non di cosa viene detto. Pertanto, mentre Aristotele imputa al sofisma la promozione del pieno relativismo, allo stesso tempo rivela che l'esito del sofisma sulla dimensione inter-relazionale, pienamente politica, tra i parlanti, è determinato in realtà da fattori legati alla “posizione reciproca del soggetto parlante e del discorso (evento prodotto, memoria, imputazione, tenuta o rinuncia).”<sup>47</sup> Non è quindi casuale come lo rappresenta Aristotele comparandolo al sillogismo, quando afferma che il sofisma “si organizza intorno all'evento”<sup>48</sup> e per questa ragione viene escluso dal discorso filosofico e scientifico.

## 6. Dal *logos* alle sue scene: rileggere la filosofia politica a partire dalla sofistica

Riassumendo quanto detto finora, Foucault legge Aristotele cercandovi le tracce di ciò che è stato escluso dalla grande tradizione filosofica occidentale da quest'ultimo inaugurata, ovvero la sofistica. Se da un lato attesta la rimozione dei sofisti dalla teoria della conoscenza aristotelica, dall'altro rintraccia nelle *Confutazioni sofistiche* un confronto ravvicinato di Aristotele con i sofismi, nel tentativo di padroneggiarli come metodo. In questo confronto il filosofo greco ha dovuto mettere da parte la dimensione del significato del discorso e ha fatto invece i conti con la sua materialità, di cui il sofisma rappresenta una tattica interna, una strategia che maneggia sapientemente le parole creando effetti, apparenze. Aristotele ci rappresenta i sofisti come coloro che, manipolando le parole, costruiscono lo “spazio scenico di un ragionamento,” un “gioco di maschere”<sup>49</sup> operando sui simboli. A partire da quelle che abbiamo definito “scene del *logos*”, che Aristotele individua come prodotti di sofismi – in questo modo screditando il sofisma, poiché esso darebbe luogo solo a una parvenza di ragionamento e non sarebbe in grado di comunicare nulla rispetto alle cose<sup>50</sup> – Foucault si interroga sul “modo di esistenza” e sul “funzionamento” di quello che definisce il “discorso dei Sofisti”<sup>51</sup> rispetto al contesto politico e al discorso pubblico nella Grecia classica.

<sup>46</sup> Queste predeterminano, come precisa Foucault, un rapporto definito tra soggetto, enunciato prodotto, intenzione significante che quindi non ha carattere evenemenziale. Cfr. *ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>50</sup> Sarebbe così “una filosofia che non ha essere” (*ibid.*, 70).

<sup>51</sup> *Ibid.*

L'effetto sofistico, il tema centrale del testo di Cassin, è individuabile precisamente nella costruzione di queste *scene*, un teatro della parola che Foucault rintraccia nello stesso pensiero aristotelico, per quanto lo Stagirita lo rappresenti come assoluta *esteriorità* rispetto alla filosofia. Nel corso tenuto al Collège de France nel '70-71, Foucault guarda agli eventi del sapere riconducendoli a una rappresentazione e – aggiungiamo – all'*estetica* della scena agonale che li produce. Per rintracciare una genealogia della conoscenza, infatti, ricostruisce la scena stessa dell'agone in cui Aristotele si confronta con la sofistica, determinandone l'esclusione dalla teoria del conoscere. Rintracciare una genealogia della conoscenza, secondo Foucault, consente di collocare i saperi e le pratiche discorsive nella scena agonale che li pronuncia e di interrogarli in senso politico. In questo modo, alla base di concetti quali verità e giustizia, è possibile individuare da una parte il movimento del conflitto permanente tra esercizio del potere e pratiche di resistenza, dall'altra lo stabilizzarsi di questo movimento in determinazioni storicamente consolidate, in partizioni (*partages*) di verità/errore, giustizia/colpevolezza, in istituzioni e forme giuridiche.<sup>52</sup>

Se, da una parte, la *technè* sofistica che costruisce *scene* per mezzo del *logos* (un teatro della parola) viene screditata da Aristotele come una manipolazione della materialità del discorso che produce finzioni e illusioni, dall'altra sia Foucault sia Cassin (per quanto secondo prospettive filosofiche diverse) la adottano come punto di partenza per pensare come le relazioni politiche vengano costruite per mezzo del linguaggio. È noto l'interesse per Foucault – e per la sua riflessione genealogica sul rapporto tra soggetto e conoscenza, tra verità e discorso – che il lavoro di Cassin ha sempre rivelato, ma vale la pena notare l'utilità di rileggere *Leçons sur la volonté de savoir* alla luce del lavoro della pensatrice francese su Gorgia. La messa a tema, da parte di Cassin, del *rovesciamento del riferimento* – ovvero: non è il *logos* a interpretare il reale, ma la realtà a venir prodotta come un effetto del *logos* – introduce in termini chiari la questione dell'agone su cui abbiamo insistito in questo articolo.<sup>53</sup> Il rovesciamento del referente determina infatti la “rottura del rapporto significante” poiché le parole *sono* cose, hanno una loro materialità, non fanno solo da tramite di un significato; producono una realtà effettiva, e la scena agonale che ogni scambio discorsivo comporta è effettiva relazione. Il sofisma non è, dunque, un gioco arbitrario che manipola la comprensione del reale, come lo legge Aristotele, ma è espressione della potenza del *logos* di agire sulla

<sup>52</sup> Si consiglia di vedere almeno: Foucault, *La société punitive*; Foucault, “La vérité et les formes juridiques”; Foucault, “Les mailles du pouvoir”; Foucault, *Mal faire, dire vrai*; Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l'histoire.”

<sup>53</sup> Questa questione è al centro della trattazione contenuta in Bontempi, *La fiducia secondo gli antichi*.

dimensione comunitaria della *polis*, costruendo o sovvertendo relazioni. Precisa, infatti, Foucault: “l’effetto apparente di verità che si gioca nel sofisma è in realtà un vincolo quasi giuridico tra un evento discorsivo e un soggetto parlante.”<sup>54</sup> La scelta di tornare alla sofistica – e in particolare a Gorgia – rintracciando la storia della sua esclusione, sia per Foucault sia per Cassin è un modo per ritrovare l’agone nella presunta linearità della storia della filosofia occidentale. Affermando che l’ontologia parmenidea stessa è un “capolavoro sofisticato”, la pensatrice francese esplicita che, ancor prima di John Langshaw Austin, fu Gorgia a spiegare come il *logos faccia cose*,<sup>55</sup> ovvero produca relazioni, costruisca lo spazio politico dell’interazione. La politica è, nelle sue parole, “un’*agora* per un *agôn*,” e la città “una continua creazione del linguaggio.”<sup>56</sup>

Un’implicazione teorica cruciale sia per Foucault sia per Cassin è quella di interrogare la filosofia sul tema della produzione della verità – una verità che non si colloca in un oggetto specifico di conoscenza, bensì nell’impossibilità di farlo propria.<sup>57</sup> Per restituire una tale concezione della verità non è infatti possibile una teoria, bensì è necessaria una rappresentazione drammatica. Questo perché la cesura storica – di cui abbiamo parlato più sopra – introdotta dai sofisti, che corrisponde alla presa di coscienza di un’impossibile padronanza della verità, che è invece continua rappresentazione, movimento del *logos* senza saldi ancoraggi, introduce una concezione dell’*ethos* come responsabilità per ciascun individuo di farsi carico del proprio *logos* e delle proprie azioni. Si tratta di una concezione *estetica* dell’etica, ovvero un modo di concepire l’*ethos*, il comportamento, come un “abitare presso se stessi o stesse”<sup>58</sup> e insieme un dar prova di sé che comporta sempre l’idea di una relazionalità, ovvero di una comunità politica presso la quale farlo.<sup>59</sup> Per dirla

<sup>54</sup> Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, 77.

<sup>55</sup> Il riferimento è al noto testo Austin, “How to Do Things with Words.”

<sup>56</sup> Cassin and Goffey, “Sophistics, Rhetorics, and Performance,” 353.

<sup>57</sup> Si veda su questo la *Prefazione* di Gianfranco Dalmaso a Cassin, *L’effetto sofisticato*, I-VII, che insiste sul fatto che il pensiero sofisticato e la dialettica platonica hanno in comune il “luogo di produzione della verità” proprio nel movimento di pensiero che tenta di cogliere il nesso fra le cose; ovvero il momento “sorgivo,” “generativo del pensiero platonico” (III). Anche per Platone, infatti, sottolinea Dalmaso, l’operazione di conoscenza non consiste nel poter *far propria* una verità, padroneggiarla; e il filosofo, nei suoi dialoghi, ricorre sempre a una strategia narrativa drammatica, per mezzo della quale, in particolare grazie alla voce di Socrate, ripercorre una *ricerca* della verità.

<sup>58</sup> *Ibid.*, IV: heideggerianamente *ethos* come “luogo, dimora”.

<sup>59</sup> Questo aspetto è cruciale anche per Hannah Arendt, che individua nella *polis* greca una fenomenologia dell’esperienza della politica nel suo significato originario – ovvero in quanto evento di azione e interazione plurale; orizzontalità, reciproca esposizione, partecipazione. Per Arendt questa esperienza non sarebbe possibile se non nello spazio propriamente *teatrale* della *polis*, in cui gli individui interagiscono come attori politici, dando prova della propria unicità

in maniera forse eccessivamente semplificata, porre l'accento su questa cesura storica significa cogliere nella retorica come disciplina, insegnata dai sofisti, la responsabilità politica del discorso pubblico.<sup>60</sup> Un *trait d'union* fondamentale per Foucault e Cassin è il riferimento a Nietzsche, il cui pensiero rappresenta una corrispondente cesura nella storia del pensiero moderno, nello sganciare la verità dalla presunta unità del soggetto cartesiano e nel riconsegnarla alla contestualità delle produzioni discorsive. Nietzsche rivoluzionò il pensiero filosofico occidentale introducendo una nozione di verità scevra di ogni presupposto valoriale, politica in quanto *teatrale*, che richiede un posizionamento e riposizionamento continuo rispetto al modo in cui si *abita* se stessi e stesse e ci si relaziona con gli altri e le altre. L'implicazione fondamentale della riflessione di Foucault e Cassin sulla sofistica sta nel ritrovare i presupposti dell'operazione compiuta da Nietzsche in quel pensiero antico che pensava la *polis* come teatro, come luogo in cui l'individuo, nel cercare la verità, si rapportava con la propria identità.<sup>61</sup>

L'archivio di studi filosofico-politici sulla teatralità del linguaggio e dell'agire politico che possiamo rintracciare è assai ricco. Tuttavia, il riferimento al lavoro di Foucault e di Cassin, per quanto qui solo brevemente ricostruito, consente un'operazione particolare, ovvero di ricollocare la riflessione sofistica all'interno dell'agone che l'ha esclusa, ma anche di rintracciare in essa la formulazione originale della teatralità del politico come scene del *logos*. Questa formulazione offre una chiave di comprensione cruciale della vita politica nella *polis* greca, soprattutto in riferimento all'ordinamento democratico ateniese e alle sue istituzioni, basate per l'appunto sull'agone retorico – siano esse il tribunale, l'assemblea o, soprattutto, il teatro. Tuttavia, risalire all'esclusione storica della sofistica non è solo un invito a rileggere le fonti antiche attribuite ai sofisti, rintracciando in esse le scene del *logos* ed evidenziando l'estetica agonale che le caratterizza così come caratterizza la grande drammaturgia tragica d'età classica. È anche un'operazione necessaria per ricostruire una storia della riflessione politica sul linguaggio; una storia della politicità del *logos* e delle sue scene e, pertanto, della *teatralità* che connota lo spazio pubblico. A fronte di questa teatralità, che ritroviamo oggi soprattutto nella pluralità assai dispersiva dell'informazione e della rappresentazione mediatica, come l'indagine storica non può sottrarsi alla ricerca dei fatti proprio a

---

e differenza. Cfr. su questo Arendt, *Vita activa* (in particolare pp. 130 e ss.) e Arendt, *Sulla rivoluzione*.

<sup>60</sup> Cassin riassume la questione, in maniera cruciale, affermando che la retorica è filosofia (Cassin, *La performance avant le performatif*, 116).

<sup>61</sup> Cruciali le nozioni, introdotte da Foucault, di veridizione (*dire-vrai*) e soggettivazione (*subjectivation*).

partire dal dispiegarsi delle letture e interpretazioni che ne costituiscono le fonti, altrettanto è chiamato a fare il pensiero politico rispetto all'urgenza del presente. È questa, per Cassin, una posta in gioco *fenomeno-logica*<sup>62</sup> per la filosofia sulla quale Aristotele inizia a interrogarsi dal *De Anima*; ovvero, non più il passaggio dal *logos* al reale, ma dalla complessità dei fatti alla narrazione (politica) che deve renderne conto. Ciò vale non solo per interpretare le vicende politiche, ma soprattutto per comprendere che il politico sta proprio nella natura relazionale, plurale del suo dispiegarsi, della sua *scena*. Per l'appunto, "un'agora per un *agôn*."<sup>63</sup>

Per quanto riguarda Foucault, la posta in gioco è altrettanto radicale, ma diretta a interrogare il ruolo della filosofia stessa, che, invece di assumersi il compito di riconoscere nei saperi le relazioni di potere in campo a partire dalle esclusioni operate dall'instaurarsi di un ordine del discorso, ha spesso contribuito al rafforzamento di tali esclusioni.<sup>64</sup> Esclusioni spesso compiute in nome di una presunta morale, così come Platone dichiara di fare con la sofistica.<sup>65</sup> Ritornare alla sofistica e poi al gesto spiazzante compiuto dal pensiero nietzscheano, ricercare una storia della verità (ovvero tracciare una genealogia della conoscenza riconducendo il sapere ai suoi eventi) spezzandone la presunta unità nelle sue molteplici manifestazioni come produzioni discorsive, e infine guardare all'etica come un continuo reinterpretarsi e riposizionarsi rispetto a sé e rispetto agli altri e alle altre è per Foucault l'intento di una precisa "politica della filosofia."<sup>66</sup> Significa, infatti, per la filosofia non anteporre la verità ai processi di conoscenza, né interpretare la conoscenza a partire da una volontà di sapere che comporta sempre una gerarchia soggetto-oggetto, bensì investigare quali tecnologie di potere hanno permesso, storicamente, l'affermarsi di istituzioni, norme, gerarchie, esclusioni, che dettano i termini per i quali certi comportamenti sono ritenuti giusti e altri sbagliati, certi saperi sono considerati legittimi e altri no, e, infine, certi corpi risultano "normali" e altri "anormali."<sup>67</sup> Così facendo, aprirsi alla pluralità dei modi d'essere, di vivere e di conoscere.

<sup>62</sup> Cassin, *L'effetto sofistico*, 223 esplicita il trattino in questa espressione, a tenere insieme fenomeni e *logos* superando "l'immediatezza della ricezione estetica così come della ricezione noetica."

<sup>63</sup> Si veda nota 53.

<sup>64</sup> Foucault mette a tema la questione della regolamentazione delle pratiche discorsive che producono i saperi e delle esclusioni come tecniche di regolamentazione già in Foucault, *L'archeologia del sapere* e Foucault, *Lordine del discorso*.

<sup>65</sup> Pl. *Sph.*, 227d.

<sup>66</sup> Per l'espressione si veda Chignola, *Foucault oltre Foucault*.

<sup>67</sup> Come sottolinea Courtine, "Michel Foucault et le partage nietzschéen," Foucault, sulla scorta della cesura storica prodotta dalla sofistica nel V secolo a.C. e di quella prodotta da Nietzsche rispetto alla filosofia moderna, formula a sua volta una "doppia rottura" rispetto alla tradizione del pensiero occidentale: da una parte la negazione di ogni legame preconstituito tra la cono-

## Bibliografia

- Arendt, Hannah. *Vita activa. La condizione umana*. Trad. it. di Sergio Finzi. Milano: Bompiani, 2008.
- Arendt, Hannah. *Sulla rivoluzione*. Trad. it. di Maria Magrini, Torino: Einaudi, 2009.
- Austin, John Langshaw. "How to Do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955." Edited by James Opie Urmson and Marina Sbisa. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Berti, Enrico. *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*. Roma-Bari: Laterza, 2007.
- Bonazzi, Mauro, a cura di. *I Sofisti. Testo greco a fronte*. Milano: BUR Rizzoli, 2018 [2007].
- Bontempi, Milena. *La fiducia secondo gli antichi. 'Pistis' in Gorgia tra Parmenide e Platone*, Napoli: Editoriale Scientifica, 2013.
- Cassin, Barbara. *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.
- Cassin, Barbara. *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*. Trad. di Cristina Rognoni. Milano: Jaca Book, 2002.
- Cassin, Barbara and Andrew Goffey. "Sophistics, Rhetorics, and Performance; or, How to Really Do Things with Words." *Philosophy & Rhetoric* 42, no. 4 (2009): 349-372. doi:10.1353/par.0.0044
- Cassin, Barbara. "La performance avant le performatif ou la troisième dimension du langage". In *Genèses de l'acte de parole dans le monde grec, romain et médiéval*, 113-147. Sous la direction de Barbara Cassin et Carlos Lévy, Turnhout: Brepols Publishers, 2011.
- Chignola, Sandro. *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*. Roma: DeriveApprodi, 2014.
- Courtine, Jean-François. "Michel Foucault et le partage nietzschéen: vérité/mensonge". *Les Études philosophiques*, no. 3 (2015): 377-389.
- Deleuze, Gilles. *Différence et Répétition*. Paris: Presses universitaires de France, 1968.
- Detienne, Marcel. *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: François Maspero, 1967.
- Foucault, Michel. *L'archéologia del sapere*, trad. di Giovanni Bogliolo, Milano: Rizzoli, 1971.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire." In *Hommage à Jean Hyppolite*: 145-72. Sous la direction de Suzanne Bachelard. Paris: Presses universitaires de France, 1971.

---

scenza e le cose da conoscere e, pertanto, la negazione dell'esistenza di Dio al centro del sistema della conoscenza; dall'altra la negazione del soggetto in quanto unitario e sovrano e l'affermazione che il nostro conoscere può costituire anche una forma di violenza.



- Foucault, Michel. *L'ordine del discorso*. Trad. it. di Alessandro Fontana, Torino: Einaudi, 1972.
- Foucault, Michel. "La vérité et les formes juridiques." In *Dits et écrits II*, 538-646. Sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Seuil/Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel. "Les mailles du pouvoir." In *Dits et écrits IV*, 182-201. Sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Seuil/Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel. *Mal faire, dire vrai: Fonction de l'aveu en justice*. Louvain: University of Chicago Press/Presses universitaires de Louvain, 2012.
- Foucault, Michel. *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*. Paris: Seuil/Gallimard, 2013.
- Foucault, Michel. *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971). Seguito da «Il sapere di Edipo»*. Trad. di Massimiliano Nicoli e Carla Troilo. Milano: Feltrinelli, 2015.
- Giannantoni, Gabriele, a cura di. *I Presocratici, Testimonianze e frammenti*, 1-2. Roma-Bari: Laterza, 1981.
- Gros, Frédéric. "Soggetto morale e sé etico in Foucault." Trad. di Orazio Irrera. In *Foucault e le genealogie del dir-vero*, 17-31. Gianvito Brindisi et al. Napoli: Cronopio, 2014.
- Lorusso, Anna Maria. *Postverità*. Roma-Bari: Laterza, 2018.
- Mazzone, Leonard. *Ipocrisia. Storia e critica del più socievole dei vizi*. Napoli-Salerno: Orthotes, 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Sur vérité et mensonge au sens extra-moral*. Trad. di Angèle Kremer-Marietti. Paris: Aubier-Flammarion, 1969.
- Trédé, Monique. *KAIROS. Là-propos et l'occasion*. Paris: Éditions Klincksieck, 1992.

Saggi

## Virgilio Mura, o della serietà

### Virgilio Mura, or On Seriousness

MICHELANGELO BOVERO

*Università di Torino*

michelangelo.bovero@gmail.com

**Abstract.** Passed away in the early summer of 2021, Virgilio Mura practiced political philosophy following the method of conceptual analysis, in the wake of the tradition generated by neo-empiricism and far from “analytical philosophy” that became dominant in the last half century. In Mura’s thought, seriousness as rigor in the application of the analytical method is combined with the defence of secularism, expressed in his stance in favour of a form of relativism that should not be confused with indifferentism.

**Keywords:** Virgilio Mura, seriousness, political philosophy, conceptual analysis, secularity.

**Riassunto.** Virgilio Mura, scomparso all’inizio dell’estate del 2021, ha esercitato la filosofia politica nella modalità dell’analisi concettuale, seguendo un indirizzo per un verso affine alla tradizione generata dal neo-empirismo, per l’altro distante dalle correnti divenute maggioritarie nell’ultimo mezzo secolo. Nel pensiero di Mura, la serietà come rigore nell’applicazione del metodo analitico si coniuga all’affermazione del principio di laicità, che si esprime nella difesa del relativismo e nell’ammonimento a non confonderlo con l’indifferentismo.

**Parole chiave:** Virgilio Mura, serietà, filosofia politica, analisi concettuale, laicità.

## 1. Vincoli emblematici

Il primo novembre del 2014 Virgilio Mura fu “collocato a riposo per raggiunti limiti di età”. Questa la formula burocratica ufficiale, pesantemente autoritaria e iettatoria. La conosco, perché è stata usata più di recente contro di me. Del resto, è sorte comune per tutti i professori, al compimento del settantesimo anno. Ma nel caso di Lio, il significato dell’evento andava al di là della biografia individuale. Per non poche persone – studenti e studiosi, allievi e colleghi, vicini o lontani – tra il professor Mura, l’Università di Sassari, la Facoltà di Scienze politiche, la Filosofia politica come cattedra e come disciplina vi era, non dico un’identificazione, ma certamente una sovrapposizione emblematica: la cattedra, la facoltà, l’università, persino la città di Sassari, quando le evocavamo alla mente, ci “apparivano” con il volto di Lio.

Già qualche tempo prima dell’ineluttabile scadenza burocratica che avrebbe scompaginato *de iure* questi molteplici legami, un gruppo di allieve e allievi, amiche e amici stava maturando il progetto di un convegno dedicato ai temi di studio di Lio Mura: per continuare a riflettere con lui; per esprimergli in modo serio, non agiografico, la nostra stima e la gratitudine e l’affetto; per mostrargli che quei vincoli che legavano a noi e tra loro la sua persona, il suo insegnamento, la sua università e sì, anche la sua città sarebbero rimasti saldi nonostante i decreti dei rettori e le sentenze del tempo. E finalmente, pochi mesi or sono, anche le istituzioni si sono unite a noi, ci hanno dato ragione: quei vincoli ideali sono stati ufficialmente ricomposti nell’intitolazione di un’aula dell’Università di Sassari a Virgilio Mura.

Il convegno cui accennavo, dedicato a “La politica. Categorie in questione” – formula che richiama il titolo dell’opera maggiore di Mura –, fu realizzato a Sassari nei giorni 23 e 24 aprile del 2015. Nei mesi precedenti, collaborando a organizzare la partecipazione degli amici al convegno, presi a chiamarlo il “giubi-Lio”. La formula ebbe successo. Mi fu chiesto di presiedere una sessione. Feci un breve discorso a braccio, poche parole un po’ imbarazzate, anche perché Lio mi stava osservando dalla prima fila con sguardo curioso e ironico. Decisi di assumere anch’io un tono ironico, anzi quasi faceto, mi concessi qualche battuta scherzosa, e con intenzionale ossimoro “performativo” dissi che mi sarei impegnato a sviluppare meglio e per iscritto quella non troppo seria *laudatio* del mio fratello maggiore – tale l’ho sempre considerato – intitolandola “Virgilio Mura, o della serietà”. Ebbene, metto da parte le facezie: la serietà è stata, non certo l’unica virtù del professor Mura, ma a mio giudizio quella che meglio esprime la sua identità personale e professionale.

Non avevo poi mantenuto l'impegno di scrivere quel testo.<sup>1</sup> Ho provato a farlo ora, non più con imbarazzo, ma con commozione. Però, ispirandomi a Lio, sempre con un po' di ironia.

## 2. *Firmitas, dignitas*

Dunque: la serietà di Virgilio Mura. Quale serietà? La nozione evocata dalla famiglia delle parole raccolte intorno all'aggettivo "serio" è ricca e complessa, moltiplicata in una pluralità di usi differenti del termine primitivo, usi che sono rintracciabili attraverso l'identificazione dei termini opposti e di quelli affini. Invito a seguirmi in un piccolo (e ironico) esercizio di *analisi concettuale*, il metodo – in senso ampio: l'opzione teorica e metateorica – che entrambi, Virgilio Mura ed io, abbiamo adottato seguendo l'insegnamento di Norberto Bobbio; e invito coloro che lo hanno conosciuto a provare con me ad applicare alla personalità di Lio, per approssimazioni successive, le distinzioni analitiche che via via proporrò.

Iniziamo col vagliare l'adeguatezza di una prima specificazione del significato: serio come non faceto, non scherzoso. È una nozione, un "vestito" adatto alla figura di Lio? Sì e no. La serietà di Mura non era *seriosità*, quella che esclude facezie, che non ammette toni scherzosi; ma neppure possiamo dire che Lio vi indulgesse: la sua giovialità conviviale, ad esempio, era sempre misurata. Non per questo diremmo che Mura fosse, all'opposto, serio nel senso di sempre accigliato, o spesso turbato: anche in circostanze drammatiche riusciva a controllare le emozioni, a non scivolare nella *tristitia*, nello stato d'animo oppresso e depresso. Perciò, direi piuttosto che la sua serietà era *compostezza*, senso spontaneo di dignità senza pesantezze austere. Soprattutto, Lio era serio nel senso di *ponderato*, riflessivo, non impulsivo, mai avventato, e *saldo* nelle sue ponderate convinzioni, ancorché sempre aperte alla critica e all'autocritica; saldo nei propositi e nelle dedizioni, anzitutto la dedizione allo studio e all'insegnamento. Mura è stato (è: invito a usare il presente nel restituire e affidare alla memoria collettiva la sua figura) studioso serio, professore serio, degno di fiducia, affidabile per la sua onestà intellettuale, per la costanza e la coerenza senza oscillazioni, per la rettitudine. Dunque: quale serietà? Serio in che senso? *Firmitas*, non *gravitas*; *dignus*, non *tristis*. Sarei tentato di esplorare anche le strade della terminologia aretologica greca, ma non voglio esagerare...

---

<sup>1</sup> Da quel seminario nacque un libro, a cura di Raffaella Sau, che ne riproduceva il titolo. Ad esso offrii un contributo dedicato alle patologie contemporanee della democrazia, un tema ricorrente nella riflessione di Mura: Bovero, "Autocrazia elettiva."

### 3. “Prendere sul serio”

La serietà di Lio Mura è forse ancor meglio identificabile riflettendo, con attenzione e ponderazione, sul significato che assegniamo all'espressione colloquiale “prendere sul serio”. Per lo più intendiamo: dare il giusto peso alle cose, riconoscere la loro importanza. Ma qui troviamo subito un problema: qual è il *giusto* peso di qualcosa, la *sua* importanza? Secondo Mura, e anche secondo me, secondo la concezione teorica che condividiamo, l'importanza delle cose – degli stati di cose o delle persone, di fenomeni, eventi, istituzioni, di tutto ciò che può essere oggetto di valutazione, di un giudizio di valore – *non* si “riconosce”, *non* si *può* “conoscere”. Il peso nel senso morale, metaforico, l'importanza di qualcosa, il suo valore, *non* è un fatto, una qualità oggettiva come lo è invece il peso nel senso letterale, materiale; dunque *non* è conoscibile e descrivibile come un fatto, come un oggetto: siamo noi soggetti umani, soggetti di valutazione, di giudizi valutativi, che assegniamo “pesi”, importanza, valore alle cose, in base ai nostri criteri soggettivi di giudizio e di scelta. I valori delle cose *non* sono “assoluti”, indipendenti dal soggetto che le valuta, sono bensì “relativi” ai principi e criteri di chi le giudica, dipendono o meglio conseguono dalla (applicazione alle cose della) sua “tavola” di valori. Il relativismo è la teoria metaetica (teoria *dell'*etica, *non* teoria etica, *non* “teoria normativa”) difesa da Virgilio Mura, e da chi scrive.<sup>2</sup>

Ma (proprio per questo) *non* si deve confondere il relativismo con l'indifferentismo morale, o peggio con il nichilismo. La convinzione teorica (argomentabile) che i valori, i criteri e i giudizi di valore sono soggettivi, *non* oggettivi, *non* sono fatti conoscibili, *non* sono tesi dimostrabili, *non* comporta affatto vanificare la loro importanza, indebolire fino ad annullare la loro pretesa di validità, il loro “valore”; implica invece che il soggetto che assume come propri determinati valori, principi e criteri di giudizio, con ciò stesso assume su di sé la responsabilità di difendere e preservare ciò che “per lui” ha valore. Il relativista è consapevole che *non* può *dimostrare* la validità dei suoi valori o la loro superiorità ai valori degli altri, ma sa egualmente che gli altri *non* possono dimostrare la pretesa superiorità dei propri, e dunque è deciso a contrastare come assurda e ingiustificabile ogni *imposizione* morale. Il relativista è e *non* può *non* essere *laico*.

---

<sup>2</sup> I testi principali a cui Mura ha consegnato la sua elaborazione teorica di questo tema sono: Mura, “Il relativismo dei valori;” Id., “Democrazia;” Id., “Sul contrasto fra cultura laica e religiosa;” Id., “Promemoria sul relativismo dei valori”. Da vedere inoltre: Caputo e Mura, “Dialogo sui valori e sulla verità.”

Il pensiero di Virgilio Mura è intrinsecamente laico. Il principio di laicità è il presupposto e il fondamento di tutte le sue costruzioni teoriche. Nel suo testo più recente, si legge:

il laico [...] è guidato dallo spirito critico e dal dubbio sistematico, ricusa il principio d'autorità (*l'ipse dixit*) nella sfera delle attività intellettuali, cerca la "verità" attraverso il confronto ed è disposto a modificare le proprie teorie o perfino ad abbandonare le proprie certezze se si dimostrano infondate. In questo senso, il termine "laico" designa un *habitus* mentale, una *forma mentis*, uno stile di pensiero, un *metodo* d'indagine, cioè un modo di accostarsi ai problemi e di ricercarne la soluzione attraverso l'uso della sola ragione.<sup>3</sup>

Aggiungo subito: per Mura (e per me), il laico è perfettamente consapevole dei *limiti* della ragione, al massimo grado in campo etico. L'etica, per lui, è "senza verità."<sup>4</sup> Ciò nonostante, afferma la possibilità e la fecondità del ragionamento morale, ossia dell'uso della ragione volto ad argomentare intorno alla giustificabilità di determinati valori, giudizi e scelte di valore; ma sa che il ragionamento morale non può non arrestarsi alla soglia dei valori primi, o ultimi, che sono indimostrabili. Non per questo è disposto a sostituire e lasciar sostituire la ragione con l'imposizione di una (qualunque) fede. Per il laico, nessun principio, credenza o norma può essere affermato e imposto come un dogma pubblico. Il laico non è (necessariamente) anticlericale, ma è certamente anticonfessionale. Per il laico i valori si assumono, non si ricevono dall'alto, *ex auctoritate*, si prendono su di sé; e *si prendono sul serio*.

Torno così alla serietà, la virtù di Lio Mura. Il laico serio assume la responsabilità, il dovere verso se stesso di ponderare ciò che per lui ha valore. Non deflette dall'esame riflessivo, autonomo, sempre aperto alla critica e all'autocritica, delle proprie scelte; dalla ricerca costante, coerente, ponderata, della propria strada, ad ogni dubbio del pensiero, ad ogni bivio della vita. Il laico serio, attraversando i dubbi, affrontando le scelte, cerca, matura, trova la propria strada; cerca sempre di nuovo, trova e ritrova il proprio *Beruf*, la vocazione di cui fa professione, e la segue con quell'impegno, quella *constans voluntas* che lo rende affidabile per gli altri: gli altri si affidano, confidano che lo troveranno al suo posto, mai fuori posto, e che potranno consultarlo, consultarsi con lui. Il laico serio è un amico e un maestro fidato: questo è stato, per me e per molti, Virgilio Mura.

<sup>3</sup> Mura, "Sull'intolleranza e l'intransigenza," 127.

<sup>4</sup> La formula è quella del titolo di un libro particolarmente caro a Mura, e a me: Scarpelli, *Etica senza verità*.

#### 4. La filosofia politica come professione

Lio Mura ha scelto la filosofia politica e l'insegnamento della filosofia politica come *professione* nel senso più serio del termine. Ecco ciò che per lui, per la sua vita pubblica, ha avuto valore. Riflettere sulla politica, pensare la politica e far riflettere, far pensare chi si accosta allo studio della politica: per Mura, le due facce di un'unica medaglia, le due dimensioni indissolubili di un'unica professione. Sembra ovvio e scontato, lo diciamo sempre e lo sentiamo ripetere da sempre: ricerca e didattica si alimentano e si sostengono a vicenda; ma sappiamo tutti che in troppi casi non è così. Nella vita professionale di Lio, invece, il connubio non poteva essere più stretto. L'opera maggiore di Mura, *Categorie della politica*, come si legge nelle prime righe della Premessa, “nasce dall'esperienza didattica”; e il primo obiettivo che si prefigge – così prosegue l'autore – è fornire “un minimo di strumenti linguistici e metodologici per un approccio rigoroso allo studio della politica”.<sup>5</sup>

Questa prosa sobria, fin troppo dimessa, lascia trasparire la preoccupazione profonda, esistenziale, che ha sempre accompagnato e pungolato Mura nell'esercizio della professione: per dirla con una famosa formula di Bobbio, la scarsa educazione del cittadino, la carenza diffusa di cultura politica, che le istituzioni hanno il dovere di colmare. In un momento cruciale della vita pubblica italiana, una svolta che stavamo analizzando in un seminario, ad un certo punto della discussione Lio sbottò come raramente gli capitava (ma lo fece sottovoce): “questo paese è politicamente alfabetato”. La preoccupazione, la sollecitudine per il compito educativo – per l'*educazione a pensare* – ha alimentato la dedizione costante del professor Mura all'Università: al cui funzionamento istituzionale ha profuso, ma forse dovrei dire sacrificato, moltissime energie, non sempre ricevendone un riconoscimento adeguato. Nel discorso conclusivo al convegno del 2015 (il “giubi-Lio”), con un velo di amarezza ma con una punta di orgoglio proruppe a dire: “Ho sempre servito l'Università, non me ne sono mai servito”.

#### 5. Analisi concettuale

Torno alla professione filosofica. Nella Premessa a *Categorie della politica* viene indicato un secondo obiettivo: “riproporre (e difendere) [...] l'idea della filosofia politica come analisi concettuale”.<sup>6</sup> Virgilio Mura è un filosofo analitico, in una modalità peculiare: per un verso, affine alla tradizione anglosassone generata dal neo-empirismo, ma scevra da certi

<sup>5</sup> Mura, *Categorie della politica*, 5.

<sup>6</sup> *Ibid.*

suoi eccessi, che l'hanno portata spesso lontana dalla serietà dei problemi politici; per altro verso, aliena da quelle correnti, gonfiate fino a diventare maggioritarie nel mondo e forse anche in Italia, che pure si intestano la qualificazione di "analitiche". Ma l'identità filosofica di queste correnti, originate dalla straordinaria fortuna dell'opera di John Rawls e poi ramificate in una pluralità di indirizzi anche divergenti ma pur sempre accomunati da un'aria di famiglia, secondo Mura (e secondo me) "contrasta, a voler dire le cose come stanno, con l'impianto analitico e i presupposti razionalistici di cui queste filosofie fanno spesso (inutile) sfoggio."<sup>7</sup>

In realtà, la filosofia analitica di Virgilio Mura è tale nell'accezione e nella declinazione specifica che Norberto Bobbio ha modellato di questa "maniera" di trattare filosoficamente i problemi, in particolare politici (e giuridici). La serietà del filosofo analitico si chiama *rigore*: il rigore nell'uso del linguaggio, nel chiarimento delle ambiguità mediante "l'arte della distinzione,"<sup>8</sup> nelle ridefinizioni esplicative dei concetti politici fondamentali, nel controllo della consequenzialità dei ragionamenti, nella costruzione e ricostruzione di vincoli di consistenza logica e di coerenza argomentativa.

Voglio aggiungere, insieme al rigore, l'ordine sistematico. Non già lo spirito di sistema dei filosofi metafisici, che pretendono di abbracciare in un unico sguardo e persino di fondare su un unico principio l'intero universo; ma l'orientamento a procedere nell'analisi di qualunque tema, anche il più circoscritto, assumendo come idea regolativa, benché come tale inattuabile, la completezza ordinata, priva di lacune e di antinomie; e insieme, l'inclinazione a disporre idealmente i risultati delle singole indagini analitiche in un ordine più comprensivo, in una rete di concetti – nell'opera di Mura, le categorie della politica – che in questo modo tendono a presentarsi come "Elementi per una teoria generale": questo il sottotitolo dell'opera maggiore di Mura.<sup>9</sup>

## 6. "Sette per cento"

Sulle regole sobrie, *serie*, di quello che Bobbio ha chiamato "il metodo dell'analisi concettuale"<sup>10</sup> si è orientato il lavoro filosofico di Mura, e di

<sup>7</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>8</sup> Così Riccardo Guastini ha chiamato l'arte che identifica il metodo analitico affinato da Norberto Bobbio, e che noi abbiamo cercato di imparare da lui: Guastini, "Bobbio, o della distinzione."

<sup>9</sup> L'aspirazione all'*ordo et connexio idearum*, a mettere le cose (le idee) ciascuna al suo posto, è quella che ha guidato Mura nell'operazione di composizione, e di poi arricchimento dalla prima alla seconda edizione, delle sue *Categorie della politica*, attingendo via via ai risultati della sua ricerca scientifica. È lo stesso obiettivo che ho provato a perseguire nel mio tentativo di offrire una silloge del pensiero politico di Bobbio, intitolandola *Teoria generale della politica*.

<sup>10</sup> Bobbio, "Premessa" a Bobbio e Bovero, *Società e Stato*, 7. Vedi anche Bobbio, *Teoria generale della politica*, 35-7.



chi scrive. Rileggere i saggi di Lio sugli argomenti più vari e i capitoli della sua opera più vasta, come ho fatto in questi ultimi mesi, è stato per me quasi come guardarmi allo specchio.

O meglio, è stato come riesaminare con attenzione il ritratto di un fratello, in cui riconosci i mille tratti di una spiccata somiglianza, così evidente che non smette di sorprendere, ma che pure non si risolve in semplice identità: anche tra fratelli, persino tra gemelli qualche differenza rimane, magari difficile da cogliere. Una volta, molti anni fa – forse era la prima volta che Lio ascoltava un mio discorso, credo la relazione ad un convegno —, dopo che avevo finito di parlare Mura mi si avvicinò per congratularsi, e con la consueta garbata ironia mi disse: “sono d’accordo con te al novantatré per cento”. Ecco: quel sette per cento di divergenza, che ricorrentemente ci capitava di riscontrare tra le nostre tesi, ha continuato ad alimentare il dialogo, la nostra fraterna discussione, per tutta la vita.

La differenza tra noi fratelli era anzitutto una differenza di carattere. Lio mi rimproverava spesso la rigidità, l’asprezza nel criticare le tesi altrui, nel manifestare il mio dissenso – non quello verso di lui, sul “sette per cento”, ma quello verso gli interlocutori con i quali eravamo entrambi in disaccordo per il novantatré per cento. Mi diceva: “tu sei un estremista, io sono un moderato”; la stessa cosa che mi aveva ripetuto tante volte Bobbio. Nel 2017 ci incontrammo a Perugia, in occasione del tradizionale convegno della SIFP sui classici della politica, quella volta dedicato a Marx.<sup>11</sup> L’ultima sera, a cena, capitammo in un’ampia tavolata insieme ad alcuni giovani aderenti alla corrente (diciamo così) filo-rawlsiana. Chiacchierando bonariamente, a un certo punto Lio disse con un sorriso: “il successo dell’opera di Rawls è un fenomeno ancora non del tutto spiegato”. Intervenni d’istinto: “Perché è assolutamente inspiegabile!”. Lio si voltò verso di me, scuotendo la testa con uno sguardo di rimprovero (ma indulgente).

## 7. Virgilio Mura, filosofo laico

Qualche volta, Lio ha adombrato il sospetto che la mia rigidità non fosse soltanto caratteriale, ma che si riflettesse anche in alcune posizioni teoriche, in tesi che lui non condivideva: che metteva nel “sette per cento.” L’ultima volta, proprio l’ultima, è successo al convegno che alcuni amici avevano organizzato, nel gennaio del 2020, per la conclusione della mia carriera accademica (il “giubi-mio”). Invitato dai promotori a scegliere un tema di nostro comune interesse, l’attenzione di Mura cadde su un arti-

---

<sup>11</sup> Di quel convegno, gli organizzatori affidarono a Mura il discorso di chiusura: Mura, “Non conclusioni, ma considerazioni a margine”.

colo che avevo scritto nel 1999, al tempo della guerra in Bosnia, intitolato *L'intransigenza nell'età dei diritti*. Dopo averlo riletto, Lio mi interpellò e mi chiese: “Ma sei sicuro che l'intransigenza sia un concetto laico? Io ho qualche dubbio.” Articolò i dubbi in una densa relazione, poi confluita nel volume degli atti con il titolo “Sull'intolleranza e l'intransigenza.” Non accettava la mia proposta di ridefinire la nozione di intransigenza come limite e fondamento della tolleranza; considerava la stessa tolleranza come un concetto e un atteggiamento obsoleto, superato, incompatibile con il sistema democratico; mi invitava a disconnettere l'intransigenza dalla coppia oppositiva tolleranza-intolleranza e a ricollocarla “nella sfera dell'etica individuale,” di cui si rivela invece “un pilastro, perché si configura come l'atteggiamento morale di chi non è disposto a concedere deroghe o a fare eccezioni rispetto all'applicazione di una norma o di un principio. Intransigente è chi rimane fedele ai propri valori.” Mi faceva osservare che, “intesa in questo senso, l'intransigenza è riflessiva, è rivolta unicamente verso se stessi, non verso o, peggio, contro qualcuno.” Concludeva che “la fermezza nei principi” deve essere sempre e comunque “commisurata, da un lato, alla consapevolezza del loro limite,” giacché per il laico serio i principi, i valori primi o ultimi, restano indimostrabili, “e dall'altro all'apertura verso il dubbio.”<sup>12</sup>

Ho letto e riletto questo saggio, l'argomentazione di Lio non mi convince del tutto, mi rimane un sette per cento di dissenso insuperato. Gli debbo ancora una risposta, e mi impegno a costruirla. Ma la lezione di serietà dell'amico fidato, l'ultimo ammonimento a mantenere fermo il principio dei principi laici, il principio del dubbio, che implica anche l'invito alla moderazione, lo porto con me, tra le voci interiori, per il tempo che mi resta.

## Bibliografia

- Bobbio, Norberto. *Teoria generale della politica*. A cura di Michelangelo Bovero. Torino: Einaudi 1999.
- Bobbio, Norberto e Michelangelo Bovero. *Società e Stato nella filosofia politica moderna*. Milano: il Saggiatore 1979.
- Bovero, Michelangelo. “Autocrazia elettiva.” In *La politica. Categorie in questione*. A cura di Raffaella Sau: 123-34. Milano: Franco Angeli 2015.
- Caputo, Stefano e Virgilio Mura. “Dialogo sui valori e sulla verità.” In *La politica. Categorie in questione*. A cura di Raffaella Sau: 23-50. Milano: Franco Angeli 2015.

<sup>12</sup> Mura, “Sull'intolleranza e l'intransigenza,” 124-5, 130.

- Guastini, Riccardo. "Bobbio, o della distinzione." In Guastini, Riccardo. *Distinguendo. Studi di teoria e metateoria del diritto*: 41-57. Torino: Giappichelli 1996.
- Mura, Virgilio. *Categorie della politica. Elementi per una teoria generale*. Torino: Giappichelli 2004<sup>2</sup>.
- Mura, Virgilio. "Il relativismo dei valori e gli squilibri del terrore." In *Gli squilibri del terrore. Pace, democrazia e diritti alla prova del XXI secolo*. A cura di Michelangelo Bovero e Ermanno Vitale: 193-210. Torino: Rosenberg & Sellier 2006.
- Mura, Virgilio. "Democrazia: la governabilità del conflitto entro il quadro del relativismo." *Teoria politica* 23 (2007): 27-43.
- Mura, Virgilio. "Sul contrasto fra cultura laica e religiosa." *Teoria politica* n.s. 1 (2011): 273-84.
- Mura, Virgilio. "Promemoria sul relativismo dei valori." In *Revival religioso, relativismo, populismo. Opportunità o sfide per la democrazia?* A cura di Raffaella Sau: 15-46. Milano: Franco Angeli 2011.
- Mura, Virgilio. "Non conclusioni, ma considerazioni a margine." In *La filosofia politica di Marx*. A cura di Giulio M. Chiodi, Roberto Gatti e Vincenzo Sorrentino: 117-31. Milano: Franco Angeli 2019.
- Mura, Virgilio. "Sull'intolleranza e l'intransigenza." In *Ciò che è reale è irrazionale? Discutendo con Michelangelo Bovero*. A cura di Massimo Cuono e Valentina Pazé: 118-30. Torino: Accademia University Press 2021.
- Scarpelli, Uberto. *Letica senza verità*. Bologna: il Mulino 1982.

Saggi

# Salvatore Veca: filosofo e intellettuale pubblico<sup>1</sup>

## Salvatore Veca: philosopher and public intellectual

SEBASTIANO MAFFETTONE

*Professore straordinario e direttore Ethos, Luiss, Roma*  
maffettone@gmail.com

**Abstract.** The article aims at showing Salvatore Veca's philosophical thought, from the classical figures of the beginnings of his reflection (in particular Kant and Marx), to his encounter with Rawls' political philosophy and up to the recent developments. The author also emphasises the importance of Salvatore Veca as a philosopher *tout court* and public intellectual.

**Keywords:** Veca, Marx, Kant, Rawls.

**Riassunto.** L'articolo intende dar conto del pensiero filosofico di Salvatore Veca, dalle figure di riferimento degli inizi della sua riflessione (in particolare Kant e Marx), all'incontro con la filosofia politica di Rawls, fino ad arrivare agli sviluppi più recenti. L'autore sottolinea anche l'importanza di Salvatore Veca quale filosofo *tout court* e intellettuale pubblico.

**Parole chiave:** Veca, Marx, Kant, Rawls.

---

<sup>1</sup> Ringrazio Ian Carter e Michele Nicoletti per l'invito a scrivere questo articolo.

*Pur mo venian i tuoi pensier tra' mie*

Ho fatto molta fatica a scrivere questo ricordo di Salvatore Veca. E ciò non solo perché è difficile rendere conto dell'opera di un pensatore importante, prolifico<sup>2</sup> e poliedrico come lui. Ma perché sono stato combattuto tra due sentimenti diversi e quasi opposti. Da un lato, l'idea di riflettere su Salvatore *post mortem* mi turba profondamente e fa crescere dentro di me una sorta di spinta all'atto mancato (cose del genere: quando mi metto di buzzo buono e cerco di scrivere, un giorno ho mal di testa, un altro mi perdo il file, e così via...). E questo perché il compito ricostruttivo del pensiero di SV in me si complica maledettamente per il ricordo dell'amico perduto e il dolore che ciò provoca ogni volta che, in un modo o nell'altro, ciò mi ritorna in mente. Si contano sulle dita di una sola mano le persone che nella vita hanno avuto su di ognuno di noi un'influenza indelebile. Una di questa è stata per me Salvatore Veca.

Dall'altro, e se mai questo articolo vedrà luce lo si dovrà a questo, invece sento di avere il dovere di farlo. Un dovere che non è solo dettato da riconoscenza *ad personam*, che pure c'è, ma dal fatto che SV ha lasciato un'eredità notevole e duratura non solo sulla piccola comunità di filosofi politici italiani di cui siamo orgogliosamente parte, ma sull'universo intero della cultura politica del nostro paese e, in un certo senso, sul modo in cui la filosofia italiana si presenta nel mondo come espressione della mentalità di questo paese. Naturalmente, è di questa *legacy* generale che voglio scrivere anche se, per me, resta impossibile mettere del tutto da parte l'aspetto personale della questione.

Su questo sfondo la mia *Nachrekonstruktion* del pensiero di SV e del suo lascito sarà basata sulla discussione dei punti seguenti:

- (i) I grandi autori, se vogliamo i classici del cuore, di SV: Kant, Marx, Rawls più di tutti;
- (ii) SV è stato un filosofo generale, cosa difficilissima ma utilissima in un mondo di specialisti, prima di essere un filosofo politico;
- (iii) SV ha scritto molti libri importanti, ma uno – a parere mio – più importante degli altri. Si tratta di *Dell'Incertezza*, un libro non sempre apprezzato per quanto (tanto!) merita, che – in parte – consente di capire al meglio i percorsi di SV nella loro complessità;
- (iv) In un'età in cui sembra che la politica abbia perso la sua presa sulla realtà, l'idea di SV di congiungere pensiero normativo e incertezza

---

<sup>2</sup> Una bibliografia degli scritti di Veca, fino al 2012, a cura di F. Zuolo, si può trovare in Besussi e Galeotti, *Ragione, giustizia, filosofia*, 217-32.

appare, per quel che credo, l'unico modo per cavarsela, per salvare la speranza dalla rassegnazione senza lasciarsi andare all'utopismo nel senso cattivo del termine;

- (v) La migliore filosofia italiana è stata eclettica e politicamente impegnata. Non solo Croce e Bobbio, più vicini a noi, rientrano in questo orizzonte, ma spesso anche i classici del passato come Bruno e Vico per esempio. SV come intellettuale pubblico e uomo di immensa cultura generale si iscrive, da questo punto di vista, nella grande tradizione della filosofia italiana. In questo orizzonte, SV ha avuto il merito specifico di (cercare di) sprovincializzare la sinistra italiana e di renderla meno dogmatica. Questo non solo attraverso i suoi scritti filosofici ma anche tramite un'incessante attività editoriale -soprattutto svolta con Il Saggiatore e Feltrinelli- e di organizzazione culturale, in veste prima di Direttore e poi di Presidente della Fondazione Feltrinelli.
- (vi) SV ha sempre avuto un sincero rispetto per le idee degli altri e un'enorme curiosità intellettuale. Ciò, dato anche il suo rigore e la sua credibilità pubblica, gli ha consentito di essere un viatico per molte idee nuove.

SV era nato a Roma, il 31 ottobre del 1943. Ma era milanese a tutto tondo, anche se spesso vantava origini famigliari meridionali. Fatto è che era veramente molto universale, e quando parlavi con lui non ti veniva di certo in mente la città in cui viveva. Tuttavia, a Milano era andato a scuola, e a Milano aveva fatto l'Università. Sempre a Milano, si era laureato in Filosofia Teoretica alla Statale nel 1966 con Enzo Paci. Paci, che insieme a Ludovico Geymonat, fu senza dubbio la persona che più influenzò i suoi anni di formazione. È anche da notare come – nonostante la rivalità intellettuale che indubbiamente esisteva tra Paci e Geymonat – SV fosse in grado di prendere sul serio il pensiero di entrambi. Ciò è più strano per quanto riguarda Geymonat, dato che SV veniva dalla scuola Paci (di cui pubblicò con un'articolata Introduzione un volume postumo, intitolato *Il filosofo e la città*, nel 1979). I seminari di filosofia della scienza da lui organizzati presso la Fondazione Feltrinelli, che alcuni di noi frequentarono nella seconda metà degli anni 1970, testimoniano di questo interesse, dovuto anche all'amicizia e la stima reciproca per Marco Mondadori (fratello di Nicoletta che poi sarebbe diventata la moglie di SV).

I primi lavori di SV dopo la laurea sono dedicati a una rilettura critica di Kant, che ben rientra nell'eredità di Paci, ma negli stessi anni sono discussi anche autori classici della filosofia analitica come Frege e Quine. Il suo primo libro viene pubblicato nel 1969 con il titolo *Fondazione e modalità in Kant*, con Prefazione di Paci. Il nucleo centrale del libro riguarda le categorie della modalità in Kant: possibilità, esistenza, necessità. C'è die-

tro un rigoroso lavoro sui testi, a cominciare da quelli della *Critica della ragion pura* e del Kant pre-critico. Superfluo magari da aggiungere per chi conosca l'opera di SV, ma non c'è dubbio che l'interesse per Kant sarà permanente per SV così come la centralità delle categorie modali, che troverà riscontro nei lavori successivi sulla incertezza e la incompletezza.

Il secondo grande autore di SV è stato Marx. Per cogliere a pieno l'importanza del lavoro di SV in materia si deve tenere presente il clima cultural-politico degli anni dopo il 1968 in Italia (e non solo). Questo clima era dominato da un marxismo che, anche se talvolta sofisticato, era tuttavia spesso dogmatico e chiuso in sé stesso. La reazione a tutto ciò provocò in alcuni di noi un gran desiderio di alternativa e rifiuto, e – per quanto mi riguarda più direttamente – incentivò l'inizio della stagione dell'etica pubblica che concise con la fondazione di *Politeia* insieme a Elena Granaglia e Paolo Martelli. SV e la Fondazione Feltrinelli incoraggiarono e promossero le attività di *Politeia*. Ma soprattutto i lavori di SV su Marx resero evidente a molti che la politica della sinistra aveva bisogno di trovare nuovi percorsi teorici. Vorrei sottolineare, al di là degli indubbi meriti intellettuali, il coraggio dell'operazione culturale (così si diceva allora) di SV. Salvatore era un intellettuale riconosciuto di una sinistra che, nel suo insieme, faceva riferimento al PCI e al comunismo (sia pure *sui generis*). Discutere criticamente Marx in quella posizione era davvero difficile, e SV, per averlo fatto, fu infatti attaccato spesso in maniera veemente. Mi sorprendevo allora vedere che SV prendeva la cosa con molta filosofia, se così si può dire. Esibiva – adesso credo di capirlo – una caratteristica propria e rara di un filosofo, quella di comprendere il proprio tempo con il pensiero. In altre parole, aveva capito che il marxismo dogmatico andava smantellato, e quindi non si preoccupava di qualche reazione contraria *ab initio*, convinto che prima o poi la sua linea avrebbe prevalso. E così fu. I libri di SV su Marx furono due, entrambi pubblicati da Il Saggiatore. Il primo, se vogliamo più tradizionale, *Marx e la critica dell'economia politica* del 1973. Il secondo dirompente, intitolato *Saggio sul programma scientifico di Marx* del 1977. Nel primo si discuteva Marx alla luce sia dei classici dell'economia politica prima di lui, come Smith e Ricardo, sia di quello che era successo dopo in materia, a cominciare da Weber, Schumpeter e Keynes.

Se il primo libro su Marx mostrava ancora i segni di “un'adesione ideologica al marxismo”, come lo stesso SV molti anni dopo ebbe a dire nella sua autobiografia minima scritta con Sebastiano Mondadori (figlio di sua moglie Nicoletta e scrittore), e intitolata *Prove di autoritratto* (2020), il secondo non faceva sconti. Come ha scritto Stefano Petrucciani, nel suo ricordo di SV su *Iride*, questo libro criticava a fondo lo stesso modello di

razionalità teleologica adottato da Marx e rivelava come l'etica fosse presente in Marx nonostante lui cercasse di nascondere. Ciò aveva come conseguenza l'assenza di una teoria normativa sostituita da un determinismo di fondo non facilmente accettabile. A questo si aggiungeva quanto molti sapevano ma nessuno diceva, sarebbe a dire che Marx – ancora una volta contrariamente a quanto pretendeva di fare – non aveva costruito una teoria del crollo del capitalismo sostituito poi dal socialismo, ma piuttosto una teoria della modernizzazione per paesi pre-industriali quali era la Russia del 1917. La conclusione era *tranchant*: Marx non poteva più essere un modello valido per la cultura di una sinistra moderna. Inutile ricordare il dibattito acceso che seguì questa ricostruzione di quello che era allora un mostro sacro (Marx). Piuttosto, giova ricordare l'impatto di quel libro: dopo di esso, nessuno di noi ha potuto scrivere su Marx in maniera innocente, ignorando le tesi di SV. Pensandoci, mi viene in mente che quando io stesso ho scritto un libro su Marx – intitolato *Marx nel XXI secolo* – in fondo ho cercato di portare alle loro conseguenze logiche quanto SV aveva scritto più di trenta anni prima.

Ma è sul terzo autore di SV, sarebbe a dire Rawls, che i miei pensieri – e ovviamente non solo i miei (tra gli altri quelli di Elisabetta Galeotti e Antonella Besussi) – si sono incrociati dall'inizio con quelli di SV. Il grande libro di Rawls, *A Theory of Justice* (1971), fu portato – per quanto ne so – a nostra conoscenza da Marco Mondadori nel 1975. Marco me ne regalò una copia una sera nel cottage vicino Oxford dove vivevamo, e dopo pochi giorni decidemmo di fare un seminario periodico a due sul libro in questione. Non ci volle molto a capire che si trattava di un libro epocale, che avrebbe influenzato a fondo la cultura politica Occidentale e non solo quella. Preso nota, Marco mi disse che – per costruirci sopra qualcosa di serio in Italia – dovevamo parlarne a SV. SV, diversamente da noi, era già allora un intellettuale assai noto. Prendemmo appuntamento, noi tre, in un tradizionale caffè di Piazza della Repubblica a Milano per parlare della cosa. Io ero timoroso, giovane e sconosciuto, nel confronto con SV. Bene, il timore andò via in cinque minuti. Semplicemente perché SV cominciò a parlare di Rawls con noi come se ci fossimo conosciuti da sempre. E più o meno subito nacque l'idea di prendere il modello rawlsiano come paradigma di sfondo per una sinistra democratica moderna. Ci muovemmo così su un doppio binario: da un lato quello scientifico e accademico; all'altro, quello pubblicistico, politico e editoriale. Con grande merito di SV, non solo venne pubblicato Rawls ma anche autori che erano stati a lui vicini come Nagel, Scanlon, Dworkin, oppur meno vicini ma comunque utili per capire criticamente Rawls come Williams, Walzer e Nozick. Questi autori divennero familiari al pubblico italiano, vennero spesso invitati nel



nostro paese e alcuni di loro insegnarono anche in Italia (Scanlon, Nozick e Nagel a Suor Orsola a Napoli). Anche tutti noi divenimmo più interni al dibattito sui temi della giustizia distributiva e del liberalismo politico. E fu in un albergo sul lungomare di Napoli nella lunga serata di discussione -che aveva seguito un convegno tenutosi a Suor Orsola alla metà degli anni 1980- che -presenti Nagel, Scanlon, Dworkin, SV e il sottoscritto - Rawls espone per la prima volta i rudimenti della sua teoria della stabilità, che doveva diventare poi il nucleo teorico di *Liberalismo politico*.

Il progetto di SV, cui aderimmo con convinzione, di convincere la sinistra italiana a fare la sua “Bad Goedesberg” via Rawls -impennato su quello che dopo alcuni anni fu chiamato pubblicamente “migliorismo” (termine frutto della fantasia di SV) - era non solo intrinsecamente ambizioso ma molto complicato proprio dal punto di vista filosofico. L'Italia della fine degli anni 1970 era filosoficamente parlando una provincia germanica, in cui prevaleva uno storicismo talvolta spurio, nelle fila della sinistra spesso intriso di marxismo. Far penetrare il messaggio liberal e socialdemocratico di Rawls in questo ambito non era per niente facile. Eppure, più o meno ci riuscimmo. I giornali e le case editrici furono di aiuto, e col tempo anche gli intellettuali e i politici di primo piano divennero curiosi di capire Rawls. In questo sforzo divulgativo e propositivo, il contributo più notevole lo dettero alcuni libri di SV. Due tra questi, negli anni 1980, furono assai importanti nella discussione su Rawls, *La società giusta. Argomenti per il contrattualismo*, del 1982, e *Questioni di giustizia*, del 1985. Il modo di SV di discutere Rawls, pur se coerente con lo sfondo filosofico-analitico dell'autore americano, era tipico della nostra cultura filosofica. Più che attaccare dal punto di vista analitico singoli aspetti della teoria rawlsiana, SV preferiva inserirli in un contesto storico-critico per inquadrarli in uno spettro più ampio e da questo punto di vista privilegiato scorgerne luci e ombre. Leggendo i due libri citati, per esempio, si intravede la richiesta di una prospettiva più *comprehensive* almeno sulla struttura del secondo principio di giustizia della *Theory* e sulla grande questione della giustizia globale. Questo modo di affrontare i problemi è molto evidente nel libro su *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, 1990, e in un libro del 1989 (in ricorrenza Rivoluzione Francese) scritto da SV con Alberto Martinelli e Michele Salvati, e intitolato *Progetto 89. Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*. Al tempo stesso, l'aspetto più politico della questione è trasparente in due scritti degli anni successivi, il libro *Qualcosa di sinistra. Idee per una politica progressista*, 2019, e il saggio *Marx e l'idea di giustizia*, pubblicato nel volume di SV intitolato *Della lealtà civile. Saggi e messaggi nella bottiglia* (1998) e destinato anche a tirare le somme sui rapporti tra Marx e Rawls.

Dalle ultime pagine, emerge la figura di un SV filosofo politico molto politico. Non è un'immagine del tutto sbagliata, ma sicuramente sta stretta a SV. Che era innanzitutto e perlopiù uno degli ultimi rappresentanti di una specie rara e preziosa, quella dei filosofi *tout-court* o se vogliamo dei filosofi generali. Non c'era in sostanza grande questione filosofica che SV non fosse in grado di affrontare a un livello di profondità e di originalità impressivo. Ciò era del tutto evidente a noi che avevamo la fortuna di parlarci spesso, magari tra una sigaretta (lui) e un bicchiere di vino (entrambi). Ma può essere chiaro a tutti quelli che abbiano voglia, tempo e capacità di studiare (non basta leggere) quello che a parer mio è – come anticipato – il suo più grande libro, *Dell'Incertezza: tre meditazioni filosofiche* (1997).

Le tre Meditazioni in questione sono, come forse sapete, 1. “Su ciò che vi è”, 2. “Su ciò che vale”, 3. “Sul significato della vita”. L'ispirazione del libro è indubbiamente kantiana e trae origine dagli studi giovanili su Kant. Nell'insieme, si può dire che le tre Meditazioni costituiscano quello che in fisica si chiamerebbe una “teoria del tutto”. L'onnicomprensività del volume si nota sia se badiamo alla maniera di argomentare, che in qualche modo supera la distinzione tra modo analitico e modo continentale, sia se guardiamo al contenuto, dato che il libro copre uno spazio filosofico immenso.

Date queste premesse, come si comprende facilmente, non è facile capire quale sia il messaggio nella bottiglia (un'espressione che piaceva a SV). Volendo dire la mia, suggerirei che si tratta di un messaggio che ci mette in guardia dall'illusione platonica, dall'idea che noi possiamo in astratto concepire un mondo ideale e poi cercare di renderlo effettivo nel mondo reale (questo per me è un punto centrale). Questa estate ho riletto un gran libro, che piaceva anche a SV, intendo *L'uomo senza qualità* di Musil, e questo messaggio potrebbe essere in armonia con quanto pensava Ulrich, il protagonista del libro, come del resto segnala anche Marco Geuna nel suo ricordo di SV su *Iride*.

Uscendo dalla interpretazione esterna di *Dell'incertezza* è interessante vedere quali sono e a chi si ispirano i principali argomenti filosofici. Senza alcuna presa di completezza, si può dire che sullo sfondo ci siano:

- (i) Una convinta fondazione trascendental-pragmatica;
- (ii) un Kant letto attraverso Hegel, come del resto hanno fatto Habermas e Rawls;
- (iii) Il tutto è meno idealistico e più empiristico di come ci si potrebbe aspettare visto anche che, oltre a Apel e Wittgenstein (il secondo), ci sono Quine (e Davidson etc), Hume, Williams e il Nozick di *Spiegazioni Filosofiche* (quello secondo cui in filosofia non ci sono argomenti da ko).

Nella prima meditazione si legge che Il linguaggio non è tutto, anche se accettiamo la svolta linguistica in filosofia. Anzi, si può dire che il linguaggio abbia senso proprio perché esiste qualcosa al di fuori di esso. Il linguaggio è importante perché ci sono esseri umani come noi e anche esseri non umani che hanno vita ma non un linguaggio, in un mondo in cui ci sono agenti/pazienti e “anche le foreste pensano”. Proprio per questo, il linguaggio è uno “strumento di impressionante complessità”.<sup>3</sup> Questo anche perché in qualsiasi gioco linguistico il senso viene al di fuori del linguaggio (ci sono “transazioni non linguistiche”).<sup>4</sup> Da questo punto di vista – d'accordo con il secondo Wittgenstein – il linguaggio è parte di una più articolata “forma di vita”. La salienza del linguaggio è comunque sempre extralinguistica. Lo si capisce bene in circostanze di incertezza, quali la traduzione e l'interpretazione. L'incertezza è la “sfida saliente”.<sup>5</sup> Si tratta di un'incertezza fondamentale e ontologica. Capire significa condividere un linguaggio: vuol dire far parte di una comunità linguistica che a sua volta presuppone una realtà condivisa. Per fare un esempio, le comunità amazzoniche - suggerisce Eduardo Kohn nel suo *Come pensano le foreste* – condividerebbero con la foresta locale una forma di vita, che consente a sua volta una certa comprensione reciproca di natura extralinguistica. Questo chiarisce perché ci sia una relativa incommensurabilità della traduzione – come ci hanno mostrato Quine e Davidson – e una sostanziale difficoltà di comunicare.<sup>6</sup> Fatto è che la comprensione dipende dalla condivisione e la condivisione è essenzialmente instabile, cosa che genera quell'incertezza di cui si diceva e spiega il ricorrere nei secoli della manovra scettica nonché l'impossibilità di ridurla al silenzio *en philosophie*. Non sapremo mai se la realtà che viviamo è per così dire la vera realtà oppure se siamo vittime di un inganno permanente come voleva il caso del demone maligno di Cartesio e l'esempio dei cervelli in una vasca di Putnam.<sup>7</sup> Fatto è che ogni argomento trascendentale - e noi di questi argomenti facciamo uso e abuso continui- presuppone precondizioni di riferimento pre-stabilite e condivise.<sup>8</sup> L'indipendenza del mondo dal linguaggio genera poi sistematica incertezza e ogni forma di determinatezza ha senso solo all'interno di un quadro di riferimento (un manuale di traduzione). Il manuale di traduzione a sua volta trae origine da una comunità autentica e funzionante. Alla fine della fiera, verità e solidarietà confinano o addirittura sono tutt'uno: “La verità è il promemoria o il segnapposto del nostro

---

<sup>3</sup> Veca, *Dell'incertezza*, 9.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 57.

rintraccio con altri di una “realtà condivisa” stabilmente nella durata”<sup>9</sup> e kantianamente “vi è una connessione tra verità e intersoggettività”<sup>10</sup>. Alla base di ogni forma di comprensione, ci sono “comunità di condivisione”, nell’ambito di una concezione che SV vede come sicuramente pragmatica ma non necessariamente pragmatista. Come si nota, anche qui c’è molto Kant, contro il realismo a prescindere (Totò, che SV amava), ma anche contro il costruttivismo postmoderno.

Nella seconda meditazione, sul valore, si parla di temi fondamentali di etica e filosofia politica, quali l’idea di giustizia distributiva, le questioni di riconoscimento e identità, il concetto di giustizia globale. L’ambito entro cui questi temi sono discussi è sempre quello centrato sul rapporto tra libertà e eguaglianza, nel quadro di un liberalismo politico in cui Rawls gioca un ruolo fondamentale. Ma i problemi di giustizia non riguardano, per SV, soltanto le vicende economico sociali e istituzionali della tradizione, ma anche le traiettorie del riconoscimento e dell’identificazione. Riconoscimento (*Anerkennung*) è un termine hegeliano, ma l’indagine di SV ruota – ancora una volta partendo da un Kant, rivisto attraverso Peirce e Wittgenstein – intorno all’idea di rispetto per l’altro e di comunità come riferimento primario e condizione di possibilità per l’intesa. La giustizia, nel suo significato più generale, presume il valore dell’altro. Da questa assunzione, nasce la tensione essenziale del valore politico, come la chiama SV. Il tutto si svolge in un orizzonte di instabilità che genera incertezza fondamentale. Possiamo solo contare sul fatto che, sia epistemologicamente sia eticamente, il male si presenta con maggiore evidenza del bene. Per cui, mentre l’incertezza regna sovrana nel campo della promozione del bene, cosa da cui dipende il primato del pluralismo, siamo in grado di avere meno dubbi sulla riduzione del male. Tanto per metterla in maniera facilmente comprensibile, è difficile credere che non si dovrebbe tentare di ridurre la sofferenza che deriva dalla Pandemia e dalla Guerra.

Nella terza Meditazione, su chi siamo, il tema centrale è costituito dall’interrogazione su ciò che è vita. Le vite, anche quelle non umane hanno significato perché siamo in rapporto con loro in maniera permanente attraverso una relazione di importanza. Si tratta di una visione della vita e del suo significato, che può trovare qualche precedente in Bernard Williams che la ha proposta in vari suoi lavori, partendo da un’apertura al corpo come elemento costitutivo dell’identità personale. Per dirla con SV: “Dopotutto noi facciamo parte dell’arredo del mondo. Noi siamo cor-

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 79.

pi che hanno menti”<sup>11</sup> e non “ego cartesiani disincantati abitanti di uno spazio dell’io penso kantiano”.<sup>12</sup> Da notare la rilevanza di una tesi sull’identità personale come questa non solo in *philosophy of mind* e nell’ambito della filosofia sulla diversità di genere, ma anche in filosofia del digitale. Ci dice, infatti, tra le altre cose che non si può fare il download di un cervello, stoppando in questa maniera modi dell’immaginazione fantascientifica. A questa visione dell’identità, imperniata sulla centralità del corpo, si aggiunge il ruolo fondamentale svolto dalle emozioni. Le emozioni sono, per SV, una sorta di risposta soggettiva all’oggettività dell’evoluzione. Una finestra da cui appare ancora una volta il fantasma dell’incertezza come bordo tra soggettivo e oggettivo. Incertezza che caratterizza anche il nostro rapporto con la morte e con quello che lo stesso Williams chiamava “il tedio dell’immortalità”.

Nel complesso, *Dell’Incertezza* costituisce una critica fondazionale al tentativo di immunizzazione intrinseco alla visione platonica della filosofia. Questa immunizzazione impossibile tende a difenderci da un’esposizione troppo violenta alla complessità del reale. Nega in questo modo l’incertezza ontologica e etica. Che invece il libro di SV riafferma nella sua pregnante presenza, in ultima analisi in opposizione a ogni teoria dell’occhio innocente da Cartesio a Husserl. Come in fisica quantistica, non siamo spettatori neutrali del mondo ma piuttosto osservatori partecipanti in un mare di incertezza. Questo è, come dicevo all’inizio, forse il punto che più mi affascina nella complessa filosofia di SV. Perlomeno, è quello che tocca più da vicino il nostro mestiere di filosofi politici ai giorni nostri. Perché, piaccia o non piaccia, siamo sempre più esposti come cittadini e come filosofi alla impressione che la teoria politica non sia più adeguata a rendere conto della complessità del reale. Osserviamo, in altre parole, un maggiore disallineamento tra teoria politica e realtà. Questo fatto rende sempre più difficile credere nelle spiegazioni lineari e nel rifugio negli eccessi di normatività. Le numerose recenti critiche dello spazio normativo in nome del realismo, per non parlare del disimpegno postmoderno, testimoniano la presenza di difficoltà e dubbi del genere. L’evidenza dell’incertezza mostra l’improbabilità di semplificazioni normative al cospetto di una complessità ontologica pervasiva. E, in verità, l’abisso che si apre tra come funzionano le cose e come dovrebbero funzionare rischia di farci perdere ogni speranza normativa. Ma, cercando di capire quanto sostiene SV in *Dell’incertezza* e forzandogli la mano quanto basta, il problema sembra non essere tanto quello del naufragio del normativo quanto quello di abbandonare le semplificazioni per adeguare l’idea di normativi-

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 288.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 289.

tà alla complessità del sistema mondo in cui viviamo. Qualcosa del genere si può fare forse prendendo sul serio un'ontologia dell'incerto, accettando la contingenza del mondo, rispettando la complessità, osservando l'emergenza imprevedibile dei problemi. E, in definitiva, cercando di governare ex post processi di autoregolazione.

Non so se SV volesse dire proprio questo e ahimè non posso più chiederglielo. Ma se così fosse, ancora una volta – e con l'entusiasmo di sempre – mi vedrei invitato a lavorare su di un tema che SV mi avrebbe indicato, sono sicuro con il complice sorriso di sempre. SV porgeva la sua filosofia con un misto di rigore e di charme personale, e è stato per questo anche che il suo lavoro è stato in grado di promuovere e incontrare i percorsi di tanti di noi. Fedeltà a sé stessi e attenzione verso gli altri rendevano una filosofia "ospitale". E, come diceva SV, "Vorrei che la mia lo fosse per gli altri." Così è stato.

## Bibliografia

- Geuna, Marco. "Salvatore Veca, filosofo del possibile." *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, 1 (2022): 5-19. doi: 10.1414/104874
- Kohn, Eduardo. *Come pensano le foreste. Per un'antropologia oltre l'umano*. Milano: Edizioni nottetempo, 2021.
- Petruciani, Stefano. "Salvatore Veca, un filosofo alla ricerca della giustizia." *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, 1(2022): 21-6. doi: 10.1414/104875
- Zuolo, Federico. "Bibliografia degli scritti di Salvatore Veca". In *Ragione, giustizia, filosofia. Scritti in onore di Salvatore Veca*. A cura di Besussi, Antonella e Anna Elisabetta Galeotti, a cura di. *Ragione, giustizia*, filosofia: 217-32. Milano: Feltrinelli, 2013.

## Opere di Salvatore Veca

- Fondazione e modalità in Kant*. Milano: Il Saggiatore, 1969.
- Marx e la critica dell'economia politica*. Milano: Il Saggiatore, 1973.
- Saggio sul programma scientifico di Marx*. Milano: Il Saggiatore, 1977.
- La società giusta. Argomenti per il contrattualismo*. Torino: Einaudi, 1982
- Questioni di giustizia*. Parma: Pratiche Editrice, 1985.
- Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*. Milano: Feltrinelli, 1990.
- Progetto 89. Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*. Coautori: Alberto Martinelli, Michele Salvati. Milano: Il Saggiatore, 1989.

*Dell'Incertezza: tre meditazioni filosofiche*. Milano: Feltrinelli, 1997.

*Marx e l'idea di giustizia*. In Id. *Della lealtà civile. Saggi e messaggi nella bottiglia*. Milano: Feltrinelli, 1998.

*Qualcosa di sinistra. Idee per una politica progressista*. Milano: Feltrinelli, 2019.

*Prove di autoritratto*. Con Sebastiano Mondadori. Udine: Mimesis, 2020.





Stampato da Logo s.r.l.  
Borgoricco (PD)

*Published by*

Firenze University Press – University of Florence, Italy

ISSN 2785-3330 (print)

[www.fupress.com/rifp](http://www.fupress.com/rifp)

Rivista Semestrale

