

ISSN 2785-3330

N. 5
2023

RIVISTA
ITALIANA *di*
FILOSOFIA
POLITICA

 FIUP
FIRENZE
UNIVERSITY
PRESS

SI SOCIETÀ
ITALIANA
FILOSOFIA
POLITICA FP

Rivista Italiana di Filosofia Politica

n. 5 (2023)

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: Roberta Sala

Executive Committee: Luca Basso, Chiara Destri, Tiziana Faitini, Natascia Mattucci, Valentina Pazè, Gianfranco Pellegrino, Francesco Raparelli, Erasmo Storce, Antonio Tucci

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: Enrico Biale, Antonio Campati, Rosanna Castorina, Dimitri D'Andrea, Olivia Guaraldo, Barbara Henry, Elena Irrera, Pietro Maffettone, Serena Marcenò, Flavia Monceri, 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 © 2023 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: Filosofia della speranza (a cura di Olivia Guaraldo e Alfonso Galindo Hervas)

Spes ultima dea: per una filosofia della speranza. Introduzione
Olivia Guaraldo, Alfonso Galindo Hervas 5

El marco epistémico de la esperanza y su articulación con la
imaginación política: una reflexión a partir del paradigma kantiano 15
Nuria Sánchez Madrid

Emergencias, transiciones y colapsos. Apuntes sobre filosofía política
práctica y resiliencia 35
María José Guerra Palmero

Il lavoro della speranza nel materialismo speculativo di Ernst Bloch 57
Mauro Farnesi Camellone

Speranza: femminile plurale. La postcritica come politica 75
Natascia Tosel

Institución y Mundo de la vida. Un análisis desde Esposito y Merleau-
Ponty 93
José Luis Villacañas Berlanga

L'intervista: Axel Honneth

“The Task of Critique is to Question the Ontological Premises of our
Identity”. An Interview with Axel Honneth 121
Francesca Sofia Alexandratos, Paolo Costa

Uno sguardo sui classici: Montesquieu

Antropologia e giustizia nelle *Lettere persiane* di Montesquieu 145
Gabriele Pulvirenti

Penser la guerre contre le machiavélisme : le défi romain de Montesquieu 163
Fiona Henderson

Panorami

Una prima tassonomia delle sfide politiche poste dall'intelligenza artificiale 183
Gabriele Giacomini

Saggi

An Aristotelian Critique of the Idea of Mixed Constitutions in Modern Governance 215
Virginia Giouli

Spes ultima dea: per una filosofia della speranza. Introduzione*

Spes ultima dea: Towards a Philosophy of Hope. Introduction

OLIVIA GUARALDO¹, ALFONSO GALINDO HERVAS²

¹ *Università di Verona*

² *Universidad de Murcia*

olivia.guaraldo@univr.it; galindoh@um.es

Abstract. Can philosophy elaborate a discourse on hope? This question leads the monographic issue of the Rivista Italiana di Filosofia Politica that we introduce in this article. Its intent is to explore the relationship between philosophy and political reality not (only) in the light of a critique of the present, but (also) of a generative variant of the inaugural gesture of thinking.

Keywords: politics and hope, impolitical philosophy, government of philosophy, political imagination.

Riassunto. Può la filosofia elaborare un discorso sulla speranza? Questa domanda funge da guida per il dossier monografico della Rivista Italiana di Filosofia Politica che questo articolo presentiamo. L'intento è di interrogare il rapporto fra filosofia e realtà politica non (solo) alla luce di una critica del presente, ma (anche) di una possibile variante generativa del gesto inaugurale del pensare.

Parole chiave: politica e speranza, pensiero impolitico, governo della filosofia, immaginazione politica.

* Questa pubblicazione rientra nel progetto I+D+i «Estudio y crítica de la Italian Theory» (PID2021-123958NB), finanziato da MCIN/AEI/10.13039/501100011033 e «FEDER Una manera de hacer Europa».



RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 5 (2023): 5-13

ISSN 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-2606

Copyright: © 2023 Olivia Guaraldo, Alfonso Galindo Hervas. 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).

Affermare che la nascita della filosofia è inseparabile dalla vita della città, dalla politica è ormai un luogo comune. Al di là di come si interpreti il contenuto di questa relazione – come fondamento o come critica, come mera contemplazione o come intervento volto alla trasformazione –, il vincolo tra filosofia e politica non è solamente un dato storico, ma un principio costitutivo della prassi filosofica. Per questa ragione è necessario che ogni generazione di filosofe e filosofi rinnovi la riflessione sul suo significato e la sua proiezione e attualizzi, alla luce delle sfide dell'epoca, il senso della filosofia, ovvero, della ricerca delle cose che hanno un valore potenzialmente universale.

Qual è la responsabilità della filosofia oggi? Quale il suo compito? Quale il compito di filosofi e filosofe in tempi bui, per parafrasare un'espressione di Hannah Arendt? Queste domande accompagnano, esplicitamente o implicitamente, il discorso filosofico da più di duemila anni. In qualche modo, sono già presenti nel *Teeteto* di Platone, dove Socrate riflette sulla figura del filosofo, scisso tra l'attività del pensare e le richieste della città. E, sebbene la vita porti con sé sempre sfide perentorie, che reclamano una riflessione, a volte queste sfide sono enormi. La crisi ambientale, i costanti flussi migratori, la pandemia provocata dal Covid-19, il ritorno della guerra in Europa e in Medio Oriente sono situazioni complesse e gravissime che esigono risposte. La politica, il diritto, l'economia, la scienza, l'arte rispondono ognuna a suo modo a queste sfide. E la filosofia? Ha qualcosa da aggiungere? Se sì, cosa?

Si tratterebbe di evitare due risposte estreme a questa domanda, tipiche, in un certo senso, del divenire della filosofia. Da un lato, la risposta di quello che potremmo denominare un "razionalismo omnesplicitivo e fondazionalista". La pretesa – come minimo – che non vi sia un resto senza comprensione, senza pianificazione, senza previsione, senza intervento. Che non ci sia vuoto. Non si può ignorare che, in molti modi, questa superbia della ragione ha la sua origine in Platone e la sua consacrazione in Aristotele. Essa transita poi, assumendo forme differenti, nelle diverse varianti dello stoicismo: dal razionalismo cartesiano all'eterno ritorno nietzschiano, passando per le filosofie della storia e il marxismo, fino ad arrivare alle versioni contemporanee della sociologizzazione del politico. In tutti questi casi, la filosofia si confronta con la realtà a partire da un sovra-sforzo di comprensione e fondazione dell'azione che nasconde, esclude o nega apertamente il suo fondo irrazionale, imprevedibile, evenemenziale, politico dunque. Una simile concezione della filosofia, in un'epoca in cui non c'è (più) posto per alcuna versione dell'intellettuale o del governante filosofo, può avere due conseguenze: o lo sviluppo di un discorso ideologico, potenzialmente dogmatico e totalitario, o l'ostracismo di un sapere moralizzatore, impotente e vano.

L'altro estremo da evitare gli è simmetricamente opposto. Si tratta della filosofia come discorso che testimonia dell'irrazionalità della realtà e della radicale mancanza di fondamento dell'azione storica. È una concezione che determina una variazione della filosofia meno visibile nel corso della tradizione, la quale, tuttavia, ha acquisito oggi un certo protagonismo nell'Europa continentale. Questa visione viene sviluppata, in modi diversi, nell'opera di autrici e autori come Martin Heidegger o Simone Weil, Jacques Derrida o Walter Benjamin. In tutti i casi citati, seppure con differenze, la filosofia viene concepita come denuncia dell'idolatria dell'azione storica e come testimonianza di un'emancipazione che avverrà senza la politica, come puro evento. Il discorso filosofico deve limitarsi a contemplare ciò che accade, a riconciliarsi con la giustizia inscritta nella mera fatticità del reale. Una simile concezione della filosofia implica la critica radicale e senza sfumature di tutte le mediazioni istituzionali, considerate idolatriche, violente o senza fondamento. Anche questa posizione può provocare due conseguenze divergenti. Da un lato, il diletterantismo, il cinismo, la frivolezza connivente con le diverse forme di ingiustizia. Dall'altro, l'affermazione di un'azione costituente chiusa in se stessa, presentista, incapace di illuminare alcun potere costituito, restia a stabilizzarsi: uno stato di rivoluzione permanente.

La sfida di questo numero monografico è quella di interrogarsi sulle condizioni di possibilità di una filosofia che si collochi tra l'estremo del filosofo governante e l'impoliticità: una filosofia che non si confonda né con un ideologismo fondamentalista né con una contemplazione chiusa in se stessa e passiva. Una filosofia che sia in grado di decostruire mentre ricostruisce i vincoli tra l'ontologico e l'ontico, la giustizia e il diritto, la libertà e la responsabilità. Una filosofia che, da un lato, accompagna tutti i processi costituenti nella loro esigenza di libertà e di messa in discussione delle diverse forme dell'ordine; ma che, dall'altro, non condanna le istituzioni e l'azione storica come mera violenza idoltrica, nella misura in cui riconosce le necessità dell'essere finito. Una filosofia capace di riconoscere, in altre parole, con umiltà, di non poter avere padronanza noetica sulla realtà, e che tuttavia non rinunci, per amore di una supposta radicalità, a scoprire e comprendere il mondo.

Una filosofia impegnata in questo difficile equilibrio è testimone e custode – indice e fattore – di speranza. E lo è in due sensi. In primo luogo, perché non riduce la sua funzione critica allo smantellamento delle certezze e all'anelito di un assoluto o di una conversione, ma riconosce che qualsiasi *promesse de bonheur* deve darsi nella storia e nel seno delle istituzioni. In secondo luogo, perché questa stessa speranza che essa testimonia la obbliga a evitare la tentazione di governarla o definirla. Se, come racconta Esiodo, Pandora chiuse in tempo il vaso che conteneva tutti i

mali per preservare la speranza tra gli esseri umani nonostante i dolori e le disgrazie, c'è posto oggi per una filosofia che imiti il gesto di Pandora? Può la filosofia elaborare un discorso sulla speranza?

Questa domanda – e le premesse da cui prende le mosse – funge da modesta guida per il un numero monografico della *Rivista Italiana di Filosofia Politica* che qui presentiamo. Esso ambisce a raccogliere articoli che interrogano il rapporto fra filosofia e realtà politica non (solo) alla luce di una critica del presente, ma (anche) di una possibile variante generativa del gesto inaugurale del pensare. I saggi contenuti in questo numero muovono, sebbene ciascuno *generis sui*, dallo sfondo comune di una pensabilità e di una praticabilità della speranza come disposizione cognitiva e sensoriale, capace di essere strumento critico e immaginativo a un tempo. Ciascuno di essi affronta il complesso intreccio fra la dimensione proiettata nel futuro a cui la speranza sempre rimanda e le configurazioni politicamente possibili – le istituzioni – nelle quali tale proiezione immaginativa e futura può concretizzarsi, anche qui e anche ora. Il senso di questo intero numero, nonostante rimandi di necessità al futuro, e alla sua ineludibile dimensione intergenerazionale che le numerose urgenze del presente presentano, è in realtà quello di sperimentare una filosofia politica che non “metta il broncio” all'epoca autoassolvendosi da qualsiasi responsabilità verso il presente. Una filosofia politica che non consideri la speranza una *naïveté* teoreticamente poco elegante, ma abbia invece il coraggio di assumerla come atteggiamento teorico irrinunciabile.

Nel saggio “Il quadro epistemico della speranza e la sua articolazione con l'immaginazione politica: una riflessione a partire dal paradigma kantiano”, Nuria Sánchez Madrid prende le mosse da Kant per difendere l'uso della speranza come strumento di critica sociale, sottolineando l'importanza della giustizia intergenerazionale come sua componente essenziale. Partendo dal recente revival del concetto di speranza nella teoria politica e nella filosofia sociale, l'autrice ne sottolinea il valore di “sentimento degno di attenzione per la sua rilevanza sociale e politica nel contesto della creazione di spazi comunitari”². Il suo obiettivo è quello di entrare in dialogo con questo recente recupero ermeneutico, mostrandone il nesso con il paradigma kantiano della speranza e sostenendo che le norme che modellano le forme di credenza umana siano in qualche modo collegate agli indici di materialità che promettono un futuro migliore. A tal fine, l'autrice ricostruisce l'approccio di Kant al diritto e al dovere di adottare la speranza come criterio per i nostri giudizi e le nostre azioni. Dopo aver giustificato questa scelta, analizza la celebre domanda “Che cosa posso sperare?” come una formula che condensa in sé la difesa kantiana del legame

² Qui e di seguito, le traduzioni sono di chi scrive.

tra speranza e progresso civile. In questa ricostruzione, Sánchez Madrid sottolinea il passaggio di Kant da un contesto teologico a uno più marcatamente politico, in cui l'azione degli individui assume un ruolo centrale.

In quanto fondatrice di prospettive, la speranza prevede una temporalità intergenerazionale e chiama l'immaginazione all'anticipazione, alla rappresentazione delle generazioni future. L'autrice spiega questa natura intergenerazionale dell'immaginazione, che anticipa i bisogni materiali e simbolici di chi verrà dopo di noi, con l'obiettivo di mettere in evidenza la sua funzione chiave di operatore politico della speranza, nonché la sua azione di resistenza ai dispositivi e alle tendenze (dis)informative contemporanee, le quali tendono a privare l'immaginazione umana della sua capacità creativa e critica. In conclusione, Sánchez Madrid propone il quadro epistemico che ritiene più adeguato per poter ricorrere, ancora e sempre, alla speranza come strumento indispensabile nei processi di soggettivazione consapevoli e vigili rispetto alle carenze del mondo e della società in cui si inseriscono. Particolarmente significativa è la sua avvertenza conclusiva: come afferma Claudia Blöser, è necessario evitare di ridurre la speranza a un sentimento altalenante che ignora le strutture oggettive della realtà.

María José Guerra Palmero vede nell'obiettivo politico della resilienza, verso cui ci conducono le sfide ecologiche dell'Antropocene, la concretizzazione di una filosofia politica che abbraccia la speranza. Il suo articolo, intitolato "Emergenze, transizioni e collassi. Appunti sulla filosofia politica pratica e sulla resilienza", inizia ponendosi la domanda su che tipo di filosofia politica sia necessaria per far fronte alle straordinarie sfide del presente, quelle di "un mondo flagellato da pandemie, guerre, crisi migratorie, inflazione fuori controllo. Un mondo totalmente immerso nell'emergenza climatica come orizzonte ineluttabile". L'autrice individua nel neoliberalismo l'indice e la causa della perdita di influenza della tradizione cooperativista delle sinistre. Lamenta altresì una diffusa sottovalutazione della questione della transizione ecologico-sociale da parte della teoria politica contemporanea. Partendo da questo contesto, Guerra Palmero sviluppa una riflessione sulle emergenze, le transizioni e i collassi del presente, chiedendosi se c'è spazio per una filosofia politica che si faccia carico, almeno, di non abbandonare completamente la speranza.

Guerra Palmero caratterizza le nostre società come "società delle emergenze". La crisi finanziaria del 2008, la crescita dell'estrema destra, il negazionismo climatico o l'indebolimento dei movimenti sociali sono alcuni degli indicatori di questa emergenza. Al tempo stesso, però, è incoraggiante vedere l'emergere di nuovi movimenti popolari, sorti proprio in forza di una pervasività crescente delle emergenze, prima fra tutte quella climatico-ambientale. Tali movimenti, sostiene l'autrice, si muovono

sulla linea sottile eppure resiliente della speranza, ed è come se gettasse nuova luce su di essa. Parallelamente, il nostro presente fornisce elementi in grado di costruire una transizione ecologica e sociale (ecosociale) che aggiorni il contratto rawlsiano a fronte delle nuove sfide ambientali e sociali. L'autrice sottolinea in particolare il ruolo centrale delle comunità e dei quartieri in questa transizione. La sua conclusione è che, in un contesto in cui l'orizzonte utopico classico non è più presente, la rapida crisi climatica e la rivoluzione tecnologica richiedano una transizione ragionevole, persino realista, di fronte alla minaccia di un collasso terrificante. Questa è la sfida di una filosofia politica che non si limiti a denunciare i mali del presente, ma che assuma la responsabilità di accompagnare in maniera riflessiva i movimenti sociali, ai quali spetta il compito di immaginare e promuovere la transizione verso un nuovo mondo "in cui si possa respirare e vivere con dignità".

Mauro Farnesi Camellone ricostruisce, in "Il lavoro della speranza nel materialismo speculativo di Ernst Bloch", la filosofia politica dell'autore de *Il principio speranza* interpretandola come "scienza della speranza" che prende la forma di un'utopia concreta "e tende a riscattare quanto nell'uomo è stato umiliato, mutilato, represso". Per Bloch, il marxismo è una scienza in grado di recuperare e riattivare i residui non assorbiti, non ancora cooptati dalla formazione sociale capitalista, a cui è necessario attingere per produrre un nuovo modo di immaginare il futuro, proprio grazie ai "sogni diurni" e ai desideri di chi non ha trovato ancora adeguato riconoscimento e che per questo ha ancora una funzione trasformativa, urge nel nostro presente, indicandoci una possibilità futura. Le premesse ontologiche della scienza della speranza blochiana implicano una specifica concezione della materia e del tempo. Bloch parte dalla caratterizzazione marxista del lavoro come una realtà che richiede la capacità umana di anticipare mentalmente il futuro, il che però non implica l'assenza di una relazione con i processi materiali, anzi una più stretta correlazione con essi. La base di questa capacità immaginativa e progettuale è l'istinto di sopravvivenza. Le sue espressioni più importanti sono la paura e la speranza. È decisivo notare che quest'ultima non può essere meramente istintiva, come lo è invece la paura, ma contiene necessariamente l'immaginazione del possibile, la sua anticipazione. Tuttavia, questa immaginazione non deve essere confusa con una speculazione acritica; al contrario, il marxismo di Bloch esige di analizzare le condizioni materiali esistenti del possibile, secondo precise modalità che richiamano la durezza del sapere scientifico. Il "materialismo speculativo" di Bloch elabora una scienza del possibile a partire da una concezione della realtà come totalità in costante movimento, in cui materia e anticipazione non sono contrapposte, così come non lo sono futuro e natura. Il punto chiave dell'artico-

lo è che tali condizioni materiali esistenti, sebbene debbano essere sempre tenute in considerazione in ogni conteso di prassi umana, svolgono un ruolo centrale anche nella prassi orientata alla trasformazione della società. La speranza in una società senza classi, forza motrice di una lotta per l'emancipazione che non può derivare dalla mera difesa degli interessi materiali immediati o dello status quo, parte dalle condizioni reali del presente spingendo però per la sua trasformazione, insistendo sulla temporalità del futuro.

L'autore conclude proponendo di considerare il contributo filosofico-politico di Bloch come un pensiero marxista aperto a un multiverso storico-materiale, in cui "l'umano è la posta in gioco di questo processo di soggettivazione plurale, il frutto di una trasformazione derivante dall'intricarsi di tutte le culture che il capitalismo stesso, nella sua configurazione mondiale, ha posto in connessione".

Nel testo "Speranza: femminile plurale. La postcritica come politica", Natascia Tosel sostiene la necessità che il pensiero critico esca dalla sua chiusura e si connetta agli eventi, alla storia. Propone di sostituire il tradizionale concetto di utopia, con cui solitamente si identifica l'incontro con il possibile, con quello di speranza. Questa connessione tra critica e speranza costituisce ciò che l'autrice chiama "postcritica". Tale interpretazione concepisce la speranza come una richiesta, aperta alle sfide della contingenza, e come un affetto performativo in grado di trasformare (attraverso una "traduzione attenta") il nostro lessico politico.

Tosel parte dalla diagnosi secondo cui la critica è diventata eccessiva e totalizzante, inefficace, paranoica e radicale. Inoltre, essa sembra aver rinunciato alla creazione di concetti, limitandosi a rimescolare vecchie cornici teoriche e a pretendere di poter interpretare il presente attraverso di esse. "Ogni qual volta il pensiero reitera le stesse domande e ricicla le stesse risposte, aggirando le urgenze del proprio tempo" esso rischia di diventare inutile, di condannarsi all'irrilevanza, per la mancanza di un'attenzione politica alla realtà. La sfida, quindi, è quella di riposizionare la critica, orientandola al presente, accettando anche la possibile sfocatura e imprecisione delle risposte che si possono dare alla lettura di fatti a noi contemporanei, ma evitando domande fuori tempo, fuori contesto e fuori misura. Essere in grado di catturare il divenire è ciò che l'autrice suggerisce di chiamare "affermare la speranza". La sfida implica che la speranza riapra e trasformi la critica. Lontano da un'interpretazione emotiva o ingenua del concetto, Tosel propone una ridefinizione del medesimo in chiave teorica e politica. Una speranza situata, ricollocata territorialmente, performativa, condivisa, non privatistica. Ciò richiede che gli attori si assumano la responsabilità del lavoro di ridefinizione delle pratiche, dei discorsi e delle istituzioni. L'autrice conclude riconoscendo la difficoltà

della sfida e suggerendo che questo appello a una speranza postcritica possa, almeno, ventilare il nostro lessico politico e darci respiro.

José Luis Villacañas, nell'articolo intitolato "Istituzione e Mondo della vita. Un'analisi da Esposito e Merleau-Ponty", sviluppa un dialogo con il testo di Roberto Esposito, *Pensiero instituyente*, del quale ricostruisce e analizza in dettaglio l'argomentazione. Le posizioni di Esposito sono messe in relazione con la critica di Koselleck al pensiero utopico e messianico contemporaneo, considerato dallo studioso tedesco privo di legami con, e piuttosto ignorante dei, condizionamenti storici e istituzionali nelle manifestazioni del senso e della prassi. Villacañas utilizza tale posizione critica per analizzare l'orientamento impolitico e anti-istituzionale di certa filosofia italiana contemporanea e riconosce l'influenza della fenomenologia della storia di Merleau-Ponty sulla posizione di Esposito, che lui stesso esplicita. A Villacañas interessa la proposta di Esposito di un pensiero dell'istituire, le cui implicazioni prendono le distanze dalle direzioni salvifiche, accelerazioniste e destituenti di una parte del pensiero politico italiano. A suo parere, infatti, la sottovalutazione di un necessario orientamento verso la storia sociale ha impedito alla filosofia di comprendere l'evoluzione del capitalismo contemporaneo, accontentandosi di schemi simbolici inadatti a coglierne la specificità. Al contrario, solo un pensiero dell'istituire, consapevole delle stratificazioni storiche che condizionano le dimensioni della prassi e del significato, è in grado di evitare sia le opzioni destituenti sia le proposte di un'istituzione totalmente estranea al pluralismo proprio del mondo sociale, che la stessa fenomenologia delle istituzioni rivela.

La critica di Villacañas nei confronti di Esposito riguarda piuttosto la priorità che quest'ultimo attribuisce a Lefort nel pensare la logica dell'istituzione. Attraverso le opere di Steinbock e Blumenberg, Villacañas argomenta in favore di una maggiore attenzione verso la fenomenologia generativa presente in nuce in Merleau-Ponty. Secondo l'autore, si tratterebbe di una prospettiva più feconda dal punto di vista ermeneutico proprio per pensare l'istituire come prassi radicata nel divenire della vita, che è sempre un vivere-con-gli-altri, non necessariamente sovradeterminata ed esclusivamente orientata all'istituzionalità politica. Per Villacañas, l'istituzionalità fa parte della vita, che è sempre vita collettiva, senza che ciò implichi un telos politico. Sostenere il contrario è una proiezione anacronistica della differenziazione moderna in cui è incorso Lefort e, per estensione, Esposito. L'ultimo corso di Merleau-Ponty sulla natura propone una fenomenologia della vita in cui l'istituzione al tempo stesso riflette e rispetta la vita plurale della società, in cui la preminenza dell'istituzione politica e la sua logica omogeneizzante non sono affatto presupposte. Come afferma Villacañas, "i poteri istituenti dei gruppi e delle società non sono sottomessi ai poteri istituenti del politico". Senza il pluralismo

istituente della società si rischia l'essenzializzazione filosofica del politico. Senza quindi un'attenzione storico-antropologica alle forme di un sapere attento alle trasformazioni istituzionali che da sempre si danno nei raggruppamenti umani, si rischia l'accelerazionismo o l'atteggiamento destituente. La speranza sta, forse, a metà strada.

El marco epistémico de la esperanza y su articulación con la imaginación política: una reflexión a partir del paradigma kantiano¹

The Epistemic Framework of Hope and Its Articulation With Political Imagination: Some Thoughts Within the Kantian Paradigm

NURIA SÁNCHEZ MADRID

Universidad Complutense de Madrid
nuriasma@ucm.es

Abstract. This paper aims to inspect the political potential of Kant's grounding of hope and its content breaks down in three parts. First, I give an account of Kant's approach to right and hope as a rule for our judgments and actions, shedding light on the shift that Kant's notion of the Highest Good undergoes from a theological framework to a political one, which makes of individuals the main feature of action. Second, I focus on the intergenerational exercise of imagination inasmuch as it foreshadows the material and symbolic needs of the forthcoming generations, highlighting the key role it plays for addressing the political agency of hope. Moreover, I focus on the capacity of this kind of imagination to resist against the devices and (mis-)informative tendencies that lead human imagination to collapse as the headquarters of critical mental activity. Third, I address the epistemic frame-

¹ Este artículo ha contado con el apoyo de los siguientes proyectos: *Precariedad laboral, cuerpo y vida dañada. Una investigación de filosofía social* (PID2019-105803GB-I0/AEI/10.13039/501100011033); la Ayuda RED2022-134265-T financiada por MCIN/AEI/10.13039/501100011033, la Cost Action CA20134 – *Traces as Research Agenda for Climate Change, Technology Studies, and Social Justice* (TRACTS) y el PIMCD UCM 2023 n° 5 *Precariedad, exclusión social y marcos epistémicos del daño: lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo* (VI). Agradezco mucho a los revisores de la *Rivista di Filosofia Politica* por los valiosos comentarios transmitidos, que me han permitido mejorar algunos puntos de la argumentación de este trabajo.

work that seems more adequate to continue drawing to hope as a promising tool to build up subjects conscious of the shortcomings of the world and the society they are embedded in. Finally, I display some concluding remarks about the interaction between material structures and political culture of emotions as a key issue stemming from this enquiry of Kant's conceptual legacy about hope.

Keywords: hope, despair, Kant, intergenerational justice, political imagination.

Resumen. Esta contribución pretende valorar el potencial político de la legitimación kantiana de la esperanza y se divide en tres partes. En la primera se presentará el planteamiento kantiano del derecho y del deber de adoptar la esperanza como criterio de nuestros juicios y acciones, poniendo de manifiesto el desplazamiento que se percibe en el pensamiento político de Kant desde un marco teológico a uno más marcadamente político, en el que se concede el protagonismo necesario a la acción de los individuos. En la segunda, se enfocará el carácter intergeneracional de la imaginación que anticipa las necesidades materiales y simbólicas de las generaciones venideras, con el objetivo de hacer visible su función clave para la operatividad política de la esperanza, de la misma manera que para resistir a los dispositivos y tendencias (des-)informativos que hacen colapsar la imaginación humana como sede de una actividad mental crítica. En tercer lugar, nos ocuparemos del marco epistémico que parece más adecuado para seguir recurriendo a la esperanza como un instrumento prometedor para construir sujetos conscientes de las deficiencias del mundo y la sociedad en que se insertan. Finalmente, extraeremos algunas conclusiones acerca de la interacción entre estructuras materiales y cultura política de las emociones como una cuestión relevante derivada de esta exploración del legado conceptual kantiano relativo a la esperanza.

Palabras clave: esperanza, desesperación, Kant, justicia intergeneracional, imaginación política.

1. Introducción

La esperanza parece haber vuelto a recuperar en los últimos años un espacio perdido en la teoría política y la filosofía social en tanto que un sentimiento merecedor de toda atención por poseer una peculiar densidad social y política, en condiciones de tejer espacios comunitarios. Durante el siglo XX no faltaron los elogios de su capacidad para hacer salir al sujeto de un marco perceptivo excesivamente restringido y de su utilidad para volvernos más conscientes de las zonas de vulnerabilidad de nuestros espacios de convivencia.² También nos ha dejado valoraciones ejemplares

² Esa es la posición que transmiten dos teóricos de la sociedad europea del accidentado siglo XX como son Fromm, *The Revolution of Hope*, 4-6 y Bloch, *The Principle of Hope*, 1-4.

de las ilusiones que se adhieren a ciertos discursos promotores de la facilidad con que debería confiarse en transformaciones capaces de conducirnos a un mundo mejor.³ Más recientemente, autores como Blöser, Huber y Moellendorf han recordado que la teoría política no debería dejar la evaluación normativa de esta actitud y el contenido que ofrece únicamente en manos de la exploración analítica, preocupada en buena parte por la razonabilidad de la esperanza.⁴ Un adalid de la tradición republicanista como Pettit ha sostenido asimismo que la condición humana no puede desprenderse de la dependencia de la esperanza en ningún contexto práctico y de interacción con los otros,⁵ pues, si desapareciera ese trasfondo conformado por tantas expectativas y promesas compartidas – un viejo *dictum* de Arendt –, nos encontraríamos inermes ante las abundantes zonas de indeterminación que rodean nuestra existencia. Por el contrario, el reconocimiento de la validez de ciertas estructuras que conforman las dinámicas económicas y la convivencia plural en las sociedades contemporáneas debe – a juicio de estos intérpretes – inspirar una reivindicación de la esperanza consciente de su vínculo con procesos de transformación efectiva de las condiciones de vida.

Este trabajo parte del diálogo con esta hermenéutica reciente que, a partir de un paradigma sobre la esperanza como el propuesto por Kant en tiempos de Ilustración, aboga por reconocer que las normas que modulan las formas de creencia humana han de contar con alguna relación con los índices de materialidad que nos prometen un futuro mejor. Desde esta orientación, esta contribución se articulará en tres partes. En la primera se presentará el planteamiento kantiano del derecho y del deber de adoptar la esperanza como criterio de nuestros juicios y acciones, poniendo de manifiesto el desplazamiento que se percibe en el pensamiento de Kant sobre el sumo Bien desde un marco teológico a otro más marcadamente político, en el que se concede el protagonismo necesario a la acción de los indivi-

³ Encuentro en esta línea de interpretación a Drahos, “Trading in Public Hope”, que ha reparado en las trampas mediante las cuales “los mercaderes de la esperanza” hacen pasar los intereses de unos pocos por una fuente de “esperanza pública” que se traslada especialmente a países en vías de desarrollo, produciendo sendas capciosas de construcción social y una instrumentalización por parte del más fuerte de la noción misma de esperanza. También a Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, 183-9. En estas páginas la teórica queer repara en la capacidad de la esperanza para renovar el tipo de comunidad en la que se reconoce el feminismo, en el sentido de un colectivo no fundacional, sino generado al hilo de la escucha de la rabia y el dolor de otros cuerpos que no son el mío. En esta lectura la esperanza se identifica asimismo con una disposición que permite identificar la presencia persistente del pasado en el presente, con vistas a deshacernos de sus dimensiones opresivas.

⁴ Blöser, Huber y Moellendorf, “Hope in Political Philosophy,” 5-6. Sobre la centralidad que la filosofía moderna concedió a las emociones ligadas a la esperanza, vd. Blöser y Stahl, *The Moral Psychology of Hope, passim*.

⁵ Pettit, “Hope and Its Place in Mind,” 163-5.

duos y se delimita como objeto una comunidad internacional de Estados respetuosos con los fines de la justicia y la paz. Esta recuperación de un aporte central de la historia del pensamiento en la crisis de la Modernidad pretende valorar su utilidad para reactualizar de manera productiva proyecciones de la imaginación humana, como es el caso de las tradicionalmente ligadas a la esperanza. En la segunda se enfocará el carácter intergeneracional de la imaginación que anticipa las necesidades materiales y simbólicas de las generaciones venideras, con el objetivo de hacer visible su función clave para la operatividad política de la esperanza, de la misma manera que para resistir a los dispositivos y tendencias (des-)informativos que hacen colapsar la imaginación humana como sede de una actividad mental crítica. En tercer lugar, nos ocuparemos del marco epistémico que parece más adecuado para seguir recurriendo a la esperanza como un instrumento prometedor para construir sujetos conscientes de las deficiencias del mundo y la sociedad en que se insertan. Finalmente, extraeremos algunas conclusiones acerca de la interacción entre estructuras socio-materiales y cultura de las emociones como una cuestión relevante derivada de la exploración del legado kantiano relativo a la esperanza.

2. El legado kantiano en torno a la esperanza

Puede parecer ingenuo tomar como punto de partida de una reflexión sobre la potencialidad conceptual y práctica de la esperanza un pensamiento como el de Kant, perteneciente a una metodología de análisis desconocedora de la complejidad de la patología social. Sin embargo, su obra política encierra piezas de innegable eficacia para los ensayos contemporáneos de renovación del discurso acerca de la confianza en el futuro coherente con la racionalidad humana y los deberes que se compadecen con tal condición. Como es bien sabido, el proyecto crítico kantiano sitúa la esperanza en el centro de las estructuras que despliegan la operatividad de la razón, como expone especialmente la célebre pregunta *¿qué puedo esperar?*.⁶ En este archiconocido pasaje de la primera *Crítica* se establece una conexión estrecha entre esperanza y felicidad: “toda esperanza concierne a la felicidad”⁷, toda vez que el contenido total delimitado por la segunda, como felicidad plenamente correlativa al establecimiento de la máxima

⁶ Kant, *KrV*, A 805/B 833. Todas las citas de obras de Kant remiten a la *Akademie-Ausgabe* de la Academia de las Ciencias de Berlín, que referimos en la bibliografía final, indicando el volumen en que se encuentra el escrito citado y la página en arábigos. Incluimos en bibliografía las versiones castellanas que hemos empleado para reproducir los pasajes de Kant citados a lo largo del artículo, si bien en varios casos hemos modificado ligeramente la traducción

⁷ *Ibid.*

justicia posible en la tierra, precisa abrir un “horizonte de expectativas” a la altura de ese concepto.⁸ Teniendo en cuenta el reto conceptual planteado por la esperanza como creencia racional, son muchos los escritos en los que Kant propone soluciones que fortalezcan este horizonte práctico. Soy consciente de que la noción de esperanza manejada por Kant tiene como contexto original la estructura ontológica del mundo como objeto total y además se centra en lo que el sujeto individual puede esperar del resultado de su esfuerzo práctico, pero en este trabajo abordo precisamente la transición semántica que va del horizonte dialéctico y teológico al histórico rastreable en la obra kantiana, que convoca a una pluralidad de sujetos. Seguramente es el tercer estudio recogido en *Teoría y práctica* el que aborda con mayor claridad la dependencia de la historia con respecto a la validez de una fe en el progreso constante de la humanidad hacia lo mejor.⁹ El autor defiende frente a la autoridad de otro prominente ilustrado alemán, esta vez enmarcado en la *Haskala* de la comunidad judía, como es el caso de Moses Mendelssohn, que la especie humana no puede resultar amable, ni para sí misma ni para ninguna potencia trascendente, si solo propende al mal en sus acciones. Esta posición genera una discrepancia con el pensador judío alemán, que había escindido el progreso moral del individuo del de la especie. La discusión con Mendelssohn se muestra básicamente motivada por la exigencia formulada por Kant de abrir una perspectiva intergeneracional en el ámbito histórico, que desemboca, por un lado, en la postulación de una confianza sólida en la posteridad con respecto a lo hacedero del progreso moral.¹⁰ Por otro, una segunda consecuencia asociada a ese planteamiento de la prioridad ontológica de la esperanza conduce a asumir el dispositivo normativo del derecho como un instrumento imprescindible para mantener y acelerar ese mismo progreso. Frente a los reparos con respecto a la capacidad del derecho para mejorar la cantidad de virtud presente en el corazón humano, que el propio Kant había expresado en escritos como *La paz perpetua*, que el progreso civil no repercute en ningún incremento de la moralidad no implica que el primer elemento no merezca la pena en sí mismo y no requiera así un específico aporte conceptual mirante a fortalecer su posibilidad histórica. Flikschuh ha enfatizado con acierto a mi entender la distancia que media entre el recurso a *hipótesis* y a *postulados* en relación con la fundamentación filosófica de la esperanza en Kant.¹¹ En efecto, la referencia a la Providencia, a la

⁸ Kant, *KprV*, 5, 110.

⁹ Kant, *Teoría y práctica*, 8, 307-308.

¹⁰ Flikschuh ha reparado en el carácter de postulado que posee esta esperanza histórica, en “Duty, Nature, Right,” 230-1. V. Kant, *Teoría y práctica*, 8, 309.

¹¹ Flikschuh, “Duty, Nature, Right,” 235-6.

*natura daedala rerum*¹², en los escritos de Kant que enfocan la cuestión del progreso, no amplía en modo alguno el alcance epistémico de nuestra idea de naturaleza, sino que por el contrario consolida la confianza que el sujeto puede depositar en el éxito de sus acciones:

Si bien es cierto que no está en la naturaleza del hombre, según el orden habitual, renunciar voluntariamente a su poder, no es sin embargo imposible que eso ocurra en circunstancias apremiantes. Esperar, pues, que la *Providencia* introduzca las circunstancias requeridas para ello podría considerarse como una expresión no adecuada de los deseos y esperanzas morales de los hombres (cuando son conscientes de su incapacidad). La providencia proporcionará una salida al fin de la *humanidad* tomada en el conjunto de su especie, para que este alcance su destino final mediante el uso libre de sus fuerzas y hasta donde tales fuerzas den de sí, salida a la que, por cierto, se oponen los fines de los *hombres* tomados individualmente. Y justo el hecho de que las inclinaciones —origen del mal— se contrarresten mutuamente facilita a la razón un libre juego para dominarlas a todas y para hacer que, en lugar de reinar el mal, que se autodestruye, reine el bien, que, una vez implantado, se mantiene por sí mismo en lo sucesivo.¹³

Se trata de un pasaje poderoso desde el punto de vista retórico, en el que la debilidad histórica de la acción humana se intenta paliar de la mano de una *figura* que no pretende completar la explicación teórica de ningún hecho, sino más bien reformar una *imagen mental*¹⁴ que sostenga los esfuerzos humanos en dirección hacia la consolidación del derecho y la paz perpetua entre los pueblos, encarnación del supremo Bien inmanente y no trascendente para la humanidad¹⁵, alejando así toda amenaza de nihilismo.¹⁶ El paradigma kantiano de la esperanza merece también la

¹² Véase esta expresión en Kant, *La paz perpetua*, 8, 361-2: “Quien suministra esta garantía es nada menos que la gran artista de la naturaleza (*natura daedala rerum*), en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: producir la armonía a través de la discordia entre los hombres, incluso contra la voluntad de ellos. Por esta razón, a la naturaleza se la llama indistintamente *destino* [...] o *providencia* [...]. [U]na providencia que nosotros no podemos *conocer* en las estratagemas artificiosas de la naturaleza ni *inferirla* desde estas, sino que, para hacernos una idea de su posibilidad, podemos *añadir mentalmente* en analogía con las estratagemas de índole humana”. Este suplemento mental vislumbrado en relación con la noción de Naturaleza como Providencia responde, por otro lado, a una idea que, si bien resulta trascendente desde el punto de vista teórico, cuenta con una postulación práctica de su factibilidad.

¹³ Kant, *Teoría y práctica*, 8, 312.

¹⁴ Flikschuh destaca la dimensión imaginaria que posee la noción de Naturaleza manejada en *La paz perpetua*, en “Duty, Nature, Right,” 239. Bovens incide asimismo en la imagen mental y en la energía psíquica movilizadas para delimitar el mundo posible vislumbrado por nuestros juicios cuando se formulan en clave de esperanza. Véase Bovens, “The Value of Hope,” 678-80.

¹⁵ Kant, *La paz perpetua*, 236 y *Metafísica de las costumbres*, 6, 354.

¹⁶ El profesor de la Univ. de Frankfurt a.M., Marcus Willaschek, ha defendido en una reciente conferencia impartida el 27 de marzo de 2023 en la Universidad Complutense de Madrid, por

debida atención por no haberse detenido únicamente en este suplemento imaginario encargado de animar los pasos que la humanidad sigue dando en pos del progreso civil, por muy ancha que pueda ser la sombra de la negatividad. Por el contrario, escritos tardíos de Kant, pertenecientes a la década de los 90, elaboran un desplazamiento del marco desde el que se piensa la esperanza que nos conduce de la centralidad de lo procesual a la ganancia progresiva de visibilidad del papel del agente.¹⁷ La interpelación directa de los sujetos que deben comprometerse con la consecución de la paz perpetua, de la misma manera que con la eliminación de la “injusticia del gobierno”¹⁸ que permiten la desigualdad económica extrema, aparece con determinación por ejemplo en estas páginas finales de la *Doctrina del derecho*:

Es evidente que aquí no se convierte en deber aceptar (*suppositio*) que el fin sea realizable, cosa que es un juicio meramente teórico y problemático en este sentido, porque no hay obligación alguna de ello (de creer algo); sino que a lo que nos obliga un deber es a actuar según la idea de aquel fin, aunque no exista la menor probabilidad teórica de que pueda ser realizado, pero no obstante tampoco puede demostrarse su imposibilidad.¹⁹

Esta transición progresiva del plano de la historia que opera a espaldas de los sujetos al de agentes que cuentan con los apoyos epistémicos necesarios para no decaer en los esfuerzos mediante los que pretenden mejorar la vida en común produce asimismo conceptos como el de *signo histórico*, analizado en *El conflicto de las Facultades*. El postulado de la Providencia se transforma así en un sistema de interdependencias, en el que los vectores teológicos dan paso a los propiamente políticos.²⁰ La virtualidad del

invitación de la Red RIKEPS y los Grupos de Investigación GINEDIS y *Conocimiento, verdad y acción*, con el título de “Kant on Norms of Belief”, que hay en Kant una visión en clave *pragmatista* de los objetos de la creencia, que contrasta con el *evidencialismo* que por el contrario prima en su fundamentación del conocimiento. Una defensa del carácter impulsor que las imágenes ligadas a la esperanza poseen en Kant es la de Goldman, “In Defense of Blinders,” 516: “Imponer la teología a la historia humana es la manera en que Kant refuerza la autonomía humana como un ideal que debe ser alcanzado; con esta orientación derivada del uso regulativo de la idea de progreso, se permite a los seres humanos que tengan esperanza en fines ideales. Por ello, la esperanza política es una especie de creencia práctica, una condición necesaria de la acción social, sin la que la política misma no podría existir” (trad. mía).

¹⁷ Huber propone esta formulación del desplazamiento discursivo en *Kant’s Grounded Cosmopolitanism*, 152-3.

¹⁸ Kant, *Metafísica de las costumbres*, 6, 454.

¹⁹ Kant, *Metafísica de las costumbres*, 6, 354.

²⁰ Es esta una lectura que ha orientado a los intérpretes desde la propuesta ya clásica de Reath, “Two Conceptions of the Highest Good in Kant,” 604-615, en la que puede percibirse asimismo el impacto de la traducción en clave de liberalismo político que Rawls emprende de la arquitectura conceptual de Kant. Una lectura más reciente en la misma línea es la de Woo,

signo histórico para revelar una disposición de la especie humana hacia lo mejor inasequible a la previsión o cálculo de ningún “moralista político” cuenta además con la ventaja de cerrar el hiato abierto entre lo que la teoría y la práctica son capaces de fundamentar en relación con el futuro:

[A] tratarse de un asunto tan importante para el género humano la proyectada constitución ha de alcanzar finalmente en algún momento aquella firmeza que la enseñanza no dejará nunca de inculcar en el ánimo de todos mediante una experiencia cada vez más frecuente.

Así, pues, no se trata simplemente de un principio formulado con la mejor intención y muy digno de ser recomendado en sentido práctico, sino de un principio muy sólido también para la teoría más rigurosa, mal que les pese a los escépticos, a saber: que el género humano siempre ha estado progresando hacia lo mejor y así seguirá en lo sucesivo.²¹

El “horizonte de un tiempo indefinido” para expresar la estructura básica del progreso y abierto por esta renovada inserción en la historia incide finalmente en la normatividad teórica, obligando a asumir como factibles proyectos que de otra manera habrían quedado en manos de la suerte. Se confirma de este modo que la asunción como creencia de una serie completa del tiempo que mira al futuro y arranca al sujeto de su tendencial egoísmo modifica el campo de experiencia que tiene en su mirada, impactando directamente en la percepción que aquel tiene de su propia acción y la responsabilidad asociada a esa capacidad humana.

3. Esperanza y temporalidad intergeneracional

Uno de los rasgos más destacables de la defensa kantiana del derecho conceptual a la esperanza pasa, a la luz de lo anterior, por el tipo de perspectiva que presenta sobre el mundo en que vivimos, abriéndolo a la previsión de una temporalidad intergeneracional. De hecho, Kant repara en el influjo que el hecho de representarnos, sin poderlo evitar, casi de manera inconsciente, la serie de generaciones posteriores a la nuestra ejerce sobre cómo reflexionamos acerca de lo que hacemos o, mejor dicho, señala el carácter inconsciente de la tendencia humana a legar a quienes vengan en el futuro un mundo mejor que el que sus antepasados habitaron. Uno de los lugares más visitados de su obra, la tercera tesis de *Idea de una historia*

“Why Kant’s Hope Took a Historical Turn in Practical Philosophy”, *passim*. Un estudio clásico en lengua española sobre el cariz elpidológico del proyecto crítico kantiano es el de Aramayo, *Crítica de la razón ucrónica*, *passim*.

²¹ Kant, *El conflicto de las Facultades*, 7, 88.

desde un punto de vista cosmopolita, muestra esta confianza en la construcción venidera de mundo como una de las coordenadas determinantes de una noción ilustrada del progreso:

[S]iempre resultará extraño que las viejas generaciones parezcan afanarse trabajosamente solo en pro de las generaciones posteriores, para preparar a estas un nivel desde el que puedan seguir erigiendo el edificio que la Naturaleza ha proyectado; en verdad sorprende que solo las generaciones postreras deban tener la dicha de habitar esa mansión por la que una larga serie de antepasados (ciertamente sin albergar ese propósito) han venido trabajando sin poder participar ellos mismos en la dicha que propiciaban. Pero, por enigmático que sea esto, se hace al mismo tiempo imprescindible, partiendo de la base de que una especie animal debe hallarse dotada de razón y que, como clase de seres racionales cuya especie es inmortal, aunque mueran todos y cada uno de sus componentes, debe conseguir a pesar de todo consumir el desarrollo de sus disposiciones.²²

Resulta digno de comentarse en este texto que para Kant haya algo de “enigmático” en esta conducta de la especie humana, toda vez que esta nota ilustra con nitidez el salto al vacío que entraña la confianza adherida a la esperanza. Contar con los otros sin que haya por ello que conocerlos representa uno de los vectores más reconocibles de la delimitación kantiana de la esperanza como línea de fuerza en la historia. Un pensador como Kant entiende que esta confianza ciega que conduce a los seres humanos a trabajar en aras del futuro se encuentra indisolublemente unida a una confianza en clave moral en la existencia de Dios, de la que a su entender no podría prescindir incluso “un hombre íntegro (como, por ejemplo, Spinoza)”²³, tal y como se añade en la edición de la tercera *Crítica* de 1793. Las razones que se ofrecen para ello subrayan que “el engaño, la violencia y la envidia”²⁴ amenazan cualquier medio antropológico, poniendo en riesgo las virtudes de ese mismo sujeto honrado, pero vulnerable por su ateísmo, de la misma manera que el tratamiento que la naturaleza depara a quienes han sido justos en vida, al devolverlos “al abismo del informe caos de la materia de donde fueron sacados”,²⁵ es motivo de abatimiento para quien contempla este espectáculo. Esta secuencia de consideraciones basta para poner de manifiesto que la prueba moral de la existencia de Dios suministra al sujeto un sustento ideal que mantiene bajo control a una imaginación que podría desbocarse en caso de no contar con ese referente acerca

²² Kant, *Idea*, 8, 20.

²³ Kant, *Crítica del discernimiento*, 5, 452. V. el comentario sobre este pasaje de Blöser, “Global Poverty and Kantian Hope,” 7-8.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

del fin final llamado a teñir nuestra visión del mundo. Cabe reconocer aquí un movimiento análogo al que Günther Anders presentó como imperativo práctico de la sociedad posterior a la catástrofe nuclear, a saber, la “ampliación de la imaginación moral”.²⁶ La temporalidad intergeneracional que comporta en plena crisis de la Modernidad la esperanza como discurso virtuoso exige que nos representemos los efectos de nuestras acciones de manera atenta a lo común, responsabilizándonos de su repercusión en quienes no conocemos. No podría haber imagen más contrapuesta a la que el escritor portugués Eça de Queiroz había esbozado en su relato *O mandarim*, en el que se describía la desvinculación que un sujeto empieza a sentir con respecto a las consecuencias de sus actos al perder toda noción de la secuencia de causas que conducen hasta ellas, en una línea que los amantes de la cinematografía identificarán asimismo con un célebre diálogo entre Orson Welles y Joseph Cotten en *El tercer hombre* de Carol Reed.

Es menester asimismo advertir que la imaginación convocada por la esperanza, de la que depende contar con una inserción madura y constructiva en la historia, puede colapsar, algo que resulta especialmente probable en la actualidad, teniendo a la vista el incremento de patologías sociales y políticas ligadas a la proliferación de información desprovista de los suficientes filtros. Las cámaras de eco y las burbujas epistémicas a las que nos hemos acostumbrado, unidas al culto a la visión de los expertos para diagnosticar cualquier problema, componen una tormenta perfecta que anima a cobrar conciencia de la saturación de datos que nos impide tener parte alguna en las decisiones que determinen el acceso a bienes comunes o el marco de bienestar que quepa exigir a los gobiernos. Garcés ha reivindicado de manera insistente en este contexto de evaluación crítica la urgencia de prestar atención a la conexión entre el derecho a una vida vivible y reflexionada y la temporalidad que esta precisa. Un reciente trabajo de esta autora arroja luz sobre esta cuestión con estas palabras:

Hacer emerger nuestros propios límites y sus amenazas para la vida vivible nos exige enfrentarnos a nosotros mismos como sujetos responsables y, por lo tanto, capaces de decidir éticamente las condiciones y los criterios de nuestra autolimitación. [...] Los conflictos intergeneracionales han atravesado la vida de las sociedades desde la antigüedad, pero hoy se experimentan como

²⁶ En relación con esta propuesta de Anders, remito al trabajo de Altuna, “La imaginación moral” 167: “[Anders] – nos recordaba – en esta era hipertecnológica en la que puede haber una distancia descomunal, espacial y temporal, entre los agentes de una acción y los pacientes que sufrirán sus consecuencias; una época en la que no dejan de sumarse facilidades para la práctica del viejo refrán ‘ojos que no ven, corazón que no siente’. Frente a esa tendencia a la anestesia moral, se levanta un imperativo ético: imaginar y representarse los efectos lejanos o colaterales que nuestro multiplicado poder hacer puede producir, extremar las precauciones y afinar el cuidado.”

rupturas que se patologizan y se interiorizan como problemas privados. Es la fragmentación y la privatización de los tiempos compartidos, que han desalojado el futuro como horizonte de la disputa por un proyecto común. En la condición póstuma no tiene sentido, quizá, recuperar los sentidos pasados del futuro, caer en la trampa de las retroutopías. Pero necesitamos aprender a imaginar en el tiempo y no vivir, como estamos haciendo, contra él.²⁷

A nuestro entender, un abordaje mínimamente sólido de la reconstrucción del derecho a una esperanza crítica en la actualidad requiere calibrar la plasticidad de nuestra imaginación, es decir, su exposición a cambios sociales que pueden troquelar perversamente nuestra experiencia del tiempo y fomentar una creencia dogmática en el determinismo de los hechos, reducidos como están a un tsunami de datos e información técnica. Garcés anima así a cuidar de la imaginación como facultad capaz de producir un arte de la esperanza social. En una línea emparentada con esta, Gómez Franco ha encarado de manera directa la función que el paradigma kantiano de la esperanza puede cumplir en su articulación con construcciones de la normatividad contemporánea, al apelar al sujeto a interactuar en todo momento con lo real desde la perspectiva de su reforma y mejora estructural:

El cortoplacismo nos es bien conocido; vivimos atados al cortoplacismo. El consumo de imágenes, contenidos e información es instantáneo. Los productos tecnológicos se vuelven obsoletos en tiempos brevísimos. Las operaciones financieras se cuentan en nanosegundos. El cortoplacismo es un peligro cuando se trata de problemas urgentes de calado social y vital con una vigencia a largo plazo como es el cambio climático. Ante esto, también somos capaces de pensar proyectivamente, originar planes de sostenibilidad y espacios de libertad. [...]

No parece que sea suficiente la acción de comunidades e individuos volcados en cuidar lo común, siempre que no haya un compromiso político firme de Gobiernos e instituciones que controlan las opiniones y las libertades de las personas. Y es que la imaginación acompañada de la pasión y el compromiso, y de la acción del juicio deliberativo, tiene que encontrar eco y trasvase en el modo de hacer y en las medidas que toman las esferas que controlan y ostentan el poder económico e institucional. Claramente, falta en lo relativo a cuestiones políticas de primer orden, como es el cambio climático, una planificación eficaz y real con fronteras y horizontes amplios e intergeneracionales.²⁸

El pasaje anterior me interesa especialmente porque evoca inquietudes afines a las que la lectura kantiana de la historia había proyectado. Si la

²⁷ Garcés, “Imaginación crítica,” 5 y 7.

²⁸ Gómez Franco, “Imaginando ecologías futuras,” 7.

esperanza impone un marco al futuro, cabe reconocer que su ausencia o debilitamiento propiciará también la aparición de discursos negacionistas – del cambio climático, de la escasez de bienes comunes, del patriarcado –, completamente desprovistos de resortes que permitan controlar la calidad epistémica de lo que se piensa y se dice, especialmente en público y con anhelos de validez universal. Dicho de otra manera, cuando falta la confianza en el futuro, la *esperanza* en el mismo parece trocarse aceleradamente en la *convicción dogmática* relativa a hechos que carecen de prueba científica, pero que sin embargo se han anquilosado en el sentido común en que encuentran consuelo sectores preocupantemente crecientes de la sociedad a nivel global. Y tales convicciones ejercen como obstáculos precisamente de un cambio sustancial de las situaciones y lógicas que se perciben como estructuralmente indeseables por injustas o suicidas con respecto al mantenimiento de una vida en común saludable. La extensión de esa convicción desmantela parcelas enteras de nuestra realidad mundanal y de nuestra convivencia, por contraste con el despliegue de realidades en común que una esperanza suficientemente meditada podría favorecer. Cabe, pues, dar alguna vuelta más al marco epistémico que permite a la esperanza salir de los libros de historia e historiografía para ocupar una posición más dinámica en la construcción de la imaginación política capaz de guiarnos hacia un futuro en común creíble. Ciertamente, la filosofía política contemporánea, especialmente la que se mueve en coordenadas rawlsianas, identifica la dimensión intergeneracional de la convivencia y cooperación humana con una concausa o «circunstancias de la justicia»²⁹ que propician la emergencia de una agenda pública consciente de los objetivos que deben establecerse desde la atención a lo justo, pero la intención de esta contribución es más bien apuntar al hecho de que la conexión entre generaciones no debe reducirse a un mero complemento estético de una teoría de la justicia, sino que por el contrario modifica sustancialmente la perspectiva que tenemos acerca de las demandas y necesidades de los sujetos que integran una comunidad. En definitiva, adoptar el punto de vista de la totalidad social real impacta en el diseño de iniciativas públicas que se consideran necesarias y urgentes.

4. Buscando un marco epistémico para la esperanza: la potencialidad normativa de un índice histórico clásico

Un autor como Bovens ha llamado oportunamente la atención al hecho de que no puede declararse que la esperanza cuente con una vali-

²⁹ Rawls, *Teoría de la justicia*, 126-9.

dez universal, válida para cualquier caso, sino que esta, como actitud y marco perceptivo, debe atenerse a una “economía de la esperanza”, que comprenda que la pertinencia de la esperanza es “una función de las circunstancias, el objeto de la esperanza y el carácter del aspirante a tener esperanza”.³⁰ En virtud de la polisemia que atraviesa el término “esperanza”, especialmente a la luz de su apretada historia cultural, no es lo mismo, por ejemplo – como ha apuntado Kwong –, *esperar* [*hoping*] algo sin más, como una tendencia casi inercial a lo que pueda depararnos el futuro, que estar *esperanzado* [*hopefulness*] hacia el futuro, situación que resulta incompatible con la desesperanza.³¹ Se trata de dos acciones que no poseen la misma genealogía, pero que tampoco generan la misma energía psíquica ni proyectan la misma inserción del sujeto en la realidad. Una distinción semántica similar a la anterior es la que Lybbert y Wydick han sostenido entre la “esperanza ilusoria” [*wishful hope*] y la “esperanza aspiracional” [*aspirational hope*], que incide de lleno en el horizonte práctico con que cuenta el agente³² y recuerda asimismo el carácter complementario en que los objetos de la esperanza se encuentran con respecto a la culminación de las debidas transformaciones estructurales. En otras palabras, resultaría temerario recomendar a ningún sujeto, pero desde luego mucho menos a un sujeto precario y socialmente vulnerable, abrazar una ciega esperanza, toda vez que ciertas fuerzas desconocidas proveerán para hacer sus sueños realidad. Lejos de ello, la apuesta kantiana por la esperanza ha puesto en evidencia que una compleja arquitectura de estructuras de inteligibilidad debe sostener el derecho a la esperanza, de modo que en una sociedad controlada por la corrupción y el delito carecería de sentido dejarse llevar por las alas de la esperanza.

Una de las intérpretes que más ha insistido en la actualidad política y filosófica del concepto kantiano de esperanza, como es Claudia Blöser, ha apuntado precisamente en varios trabajos al hecho de que este concepto no puede reducirse al reflejo objetivo de un sentimiento oriundo de vaivenes emocionales del sujeto.³³ En efecto, si así fuera, la esperanza no despertaría la atención que lo hace, en virtud de su dimensión de reacción ante el reconocimiento de órdenes de sentido que una multitud de sujetos comparte como válidos. Por el contrario, atendiendo con cierto rigor al sistema interno de deberes y contrapesos que caracteriza a la razón práctica kantiana, parece que es la prioridad ontológica de ciertas estructuras que sostie-

³⁰ Bovens, “The Value of Hope,” 680, trad. mía.

³¹ Kwong, “How to Theorize about Hope?” 1431-4.

³² Lybbert y Wydick, “Poverty, Aspirations,” 712.

³³ Segal y Textor han defendido en una línea análoga el carácter irreductible de la esperanza a cualquier otro estado mental, en “Hope as a Primitive Mental State,” 207. V. Blöser, “Global Poverty and Kantian Hope,” 14 y Moellendorf, *Mobilizing Hope*, *passim*.

nen el mundo en que vivimos la que recomienda abrazar la esperanza en el progreso, por ejemplo, como una necesidad perentoria, justificada por la consistencia interna que atraviesa nuestra racionalidad práctica.³⁴ En una línea también merecedora de atención, Li ha calificado la formulación de la esperanza política en Kant como una *esperanza fundamental*, intrínseca al respeto que merece la dignidad humana, lo que alejaría este conjunto de creencias racionales de una validez meramente pragmática o instrumental. Precisamente por ello, quienes son víctimas de injusticia social verían escamoteada la posibilidad de formar parte de una comunidad articulada en torno al sentido desplegado por el conjunto de expectativas prácticas —morales y civiles— impulsadas por la razón:

Las esperanzas fundamentales son constitutivas de la identidad práctica de la persona. Lo que hace que una esperanza fundamental sea racional no puede captarse completamente a través de sus valores instrumentales. En base a esta distinción, considero que las esperanzas razonables de Kant son fundamentales. El fundamento racional de estas esperanzas es su rol constitutivo en las identidades prácticas de la gente como animales racionales que se construyen a sí mismos. En la imagen kantiana, es razonable tener esperanza en el sumo Bien, el progreso moral personal y el progreso social, al ser estas esperanzas fundamentales producidos por el apoyo que la gente da a la humanidad. Al proponer desde una inspiración kantiana tratar las esperanzas razonables como fundamentales, afirmo que algunas esperanzas políticas son racionalmente válidas para ser adoptadas por la gente no solo porque pueden promover fines particulares, sino porque son constitutivas de la identidad práctica de una persona como agente responsable con un poder limitado para cambiar las cosas.³⁵

Precisamente este derecho universal a tener una experiencia de la esperanza como confianza racional ha resultado ampliamente debatido en los últimos años, arrojando como saldo la correlación entre estructuras de comunidad —pensemos en el progreso histórico, la comunidad original de la tierra o el sumo Bien, que cuenta con una traducción política en una comunidad civilizada de Estados nacionales— y las modalidades de creencia adoptadas por los sujetos. Sin mencionar el término “esperanza fundamental” de Li, Huber ha realizado propuestas afines a la anterior al subrayar en su reciente ensayo sobre el cosmopolitismo en Kant el alcance que un § como el 13 de la *Doctrina del derecho* posee para situar al sujeto en su posición global en el mundo, rodeado del resto de habitantes de la tierra.³⁶ La declaración de que todos los seres humanos poseen así un

³⁴ V. Blöser, “Enlightenment Views of Hope,” 75; “Hope as an Irreducible Concept,” 205-214.

³⁵ Li, “A Kantian Account of Political Hopes,” 12.

³⁶ Huber, *Kant’s Grounded Cosmopolitanism*, 22-37 y 149-159. El § 13 de la *Doctrina del dere-*

derecho a ocupar un lugar en la tierra, sea cual sea este, estaría así delimitando el alcance de un horizonte de expectativas a la altura de la racionalidad humana y de la finitud de la condición terrestre.³⁷

Como recordaba Duflo en sus recomendaciones para proceder a una solución integral de la cuestión de la pobreza global, cuidar las esperanzas de los pobres es una acción necesaria para dotarles de herramientas que les permitan seguir adelante, ensayando fórmulas confiables para mejorar sus formas de vida. Ese esfuerzo se volvería titánico en caso de caer en manos de la *desesperanza*.³⁸ Ahora bien, ¿qué ocurriría si cierto nivel de desesperación fuera recomendable para reconstruir sobre esas ruinas una esperanza reforzada? Adorno elabora en una línea semejante su propia propuesta acerca de la utilidad crítica de la esperanza precisamente a partir de una discusión con el paradigma kantiano, del que pretende evacuar la postulación de un mundo mejor como un ideal futuro. Por el contrario, la teoría crítica de Adorno anima al sujeto a no abatirse demasiado de la mano la recepción de noticias sombrías para configurar precisamente una conciencia atenta a la negatividad que rodea a la sociedad en un contexto dado.³⁹ Es esta una senda más matizada, que convendría recorrer para advertir qué rasgos han de caracterizar a una noción de esperanza consciente del tiempo en que se mueve. Huber ha propuesto en los últimos años replicar a la dictadura del *decision-making* basado en datos y expertismo de la mano de una elaboración de la experiencia de la impotencia que supone rozar la falta total de evidencias que nos animen a creer en una solución para los problemas de la humanidad. No faltan ejemplos, desde la emergencia climática a la guerra, pasando por la precariedad laboral generalizada, la concentración de la riqueza en las manos de unos pocos y la epidemia de salud mental. Todos estos problemas nos ponen sobre la pista de nuestra

cho enuncia de manera elocuente el derecho de cualquier sujeto humano a contar con un lugar propio en la tierra. V. Kant, *Metafísica de las costumbres*, 6, 262: “Todos los seres humanos están originariamente (es decir, antes de todo acto jurídico del arbitrio) en posesión legítima del suelo, es decir, tienen derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar les ha colocado (al margen de su voluntad).” Sobre este derecho singular, que Huber pone todo el cuidado en no solapar con el paso que va del derecho innato al derecho privado, marcado por la adquisición de propiedad, se configura una esperanza específica, que hace de las expectativas de la posesión común original de la tierra el único ideal racional de convivencia.

³⁷ Como señala Huber, *Kant’s Grounded Cosmopolitanism*, 37: “Como habitantes de la tierra, no solo nos relacionamos unos con otros como iguales jurídicos, sino como iguales jurídicos que coexisten en la superficie esférica de la tierra,” un hecho que no deja de mostrar efectos materiales relevantes en la noción de política que cabe apreciar en el legado kantiano. Junto con el ideal de la soberanía, conviviría este otro modelo de coexistencia en el mismo planeta, que, lejos de dictar ninguna jerarquía, reclama una radical igualdad entre los seres humanos.

³⁸ Duflo, “Human Values” y Blöser, “Global Poverty and Kantian Hope,” 2-3.

³⁹ Jütten, “Adorno on Hope.” Sobre la expresión “esperanza radical” v. también Lear, *Radical Hope, passim*.

capacidad para entender ese sentimiento de abatimiento y sobreponernos a él con vistas a adoptar una esperanza mejor, más sólida y consciente de la realidad compleja en que vive.⁴⁰ Se trataría, así, de fructificar el terreno de la propia negatividad moral para recuperar una idea de esperanza coherente con su propia experiencia del tiempo. La esperanza toma forma de esta manera como un eje de combinación entre estructurales materiales de cambio político y una cultura política de las emociones atenta a los retos que precisan de una urgente intervención en el presente. A la luz de la línea de argumentación que hemos seguido en este apartado, la emoción de la esperanza tiene la peculiaridad de no agotarse en una transformación interna del sujeto, toda vez que abre paso a una mirada hacia el mundo que queda enriquecida por la voluntad de introducir en él cambios institucionales y nuevos derechos básicos expresivos de otras fórmulas alternativas de reconocimiento e inclusión. No se trata solo de generar grupos de ciudadanos más optimistas, sino por el contrario de propiciar otra mirada hacia lo común, otras estructuras de gestión de los saberes expertos y los comunes, de los bienes particulares y de los colectivos, que entiende como posibles nuevos cauces de convivencia.

Conclusión

Este trabajo ha intentado sugerir el recurso a la esperanza como herramienta de crítica social desde fuentes de inspiración kantianas. Kant se ocupa de fundamentar el régimen de creencia que se conforma de la mano de la realidad efectiva práctica de estructuras ideales necesarias para garantizar la pervivencia del mundo que habitamos y, por ello mismo, propicia un diálogo provechoso con discursos que ponen sobre aviso de la emergencia climática, la ansiedad ecológica, la escasez de los bienes comunes, la pobreza y todas aquellas patologías bio-sociales como coordenadas de diagnóstico de lo que va mal en nuestro mundo globalizado. Ese giro estructural de la esperanza convierte el proyecto crítico en una pauta de reflexión actual acerca del proceso de conformación y estabilización de este modo de percibir la realidad que vemos y aquella que no veremos nunca. Lejos de exhibir los gustos y necesidades del sujeto particular, la esperanza busca en Kant abrir la percepción individual a la comprensión de la existencia de otros con los que podemos no haber tenido nunca contacto previo. La dimensión de la justicia intergeneracional aparece, así, como un componente esencial en la constitución de una esperanza que se

⁴⁰ Huber, "Hope from Despair," 97. Cf. Huber, "Defying Democratic Despair," Ratcliffe, "What is it to Lose Hope?" 612-3 y Eagleton, *Hope without Optimism*.

presenta a su vez a sí misma como una suerte de postulado derivado de los principios de los que depende la vida humana sobre la tierra.

Bibliografía

- Ahmed, Sarah. *The Cultural Politics of Emotions*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Altuna, Belén. “La imaginación moral, o la ética como actividad imaginativa,” *Daimon* 74 (2018): 155-169. DOI: <https://doi.org/10.6018/daimon/270061>
- Aramayo, Roberto R. *Crítica de la razón ucrónica. Estudio en torno a las aporías morales de Kant*. Madrid: Tecnos, 1992.
- Bloch, Ernst. *The Principle of Hope*. Cambridge (Mass.): MIT, 1986.
- Blöser, C., Huber, J. y Moellendorf, D. “Hope in political philosophy,” *Philosophy Compass* 15, no. 5 (2020): 1-9. <https://doi.org/10.1111/phc3.12665>
- Blöser, Claudia. “Hope as an irreducible concept,” *Ratio* 32, no. 3 (2019): 205-14. <https://doi.org/10.1111/rati.12236>
- Blöser, Claudia. “Global Poverty and Kantian Hope,” *Ethical Theory and Moral Practice* (2022): 1-16. <https://doi.org/10.1007/s10677-022-10280-1>
- Blöser, Claudia y Stahl, Titus, eds. *The Moral Psychology of Hope*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2020.
- Bovens, Luc. “The value of hope,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 59 (1999): 667-81. <https://doi.org/10.2307/2653787>
- Drahos, Peter. “Trading in Public Hope,” *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 592/1 (2009): 18-38. <https://doi.org/10.1177/0002716203261614>
- Duflo, Esther. *Human values and the design of the fight against poverty*. Tanner Lectures 2012. https://economics.mit.edu/sites/default/files/2022-08/2012.05%20TannerLectures_EstherDuflo_draft.pdf
- Eagleton, Terry. *Hope without Optimism*. New Haven: Yale University Press, 2015.
- Flikschuh, Katrin. “Duty, nature, right: Kant’s response to Mendelssohn in theory and practice III,” *Journal of Moral Philosophy* 4, no. 2 (2007): 223-41.
- Fromm, Erich, *The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology*. New York: Harper and Row, 1968.
- Garcés, Marina. “Imaginación crítica,” *Artnodes* 29 (2022): 1-8. <https://doi.org/10.7238/d.v0i29.393040>
- Goldman, Loren. “In Defense of Blinders: On Kant, Political Hope, and the Need for Practical Belief,” *Political Theory* 40, no. 4 (2012): 497-523. <https://doi.org/10.1177/0090591712444851>

- Gómez Franco, Irene. "Imaginando ecologías futuras: la imaginación kantiana a lo largo de las generaciones," *Artnodes* 29 (2022): 1-9. <https://doi.org/10.7238/artnodes.v0i29.393022>
- Huber, Jakob. *Kant's Grounded Cosmopolitanism. Original Common Possession and the Right to Visit*. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Huber, Jakob, "Hope from Despair," *The Journal of Political Philosophy* 31, no. 1 (2023): 80-101. <https://doi.org/10.1111/jopp.12283>
- Huber, Jakob. "Defying Democratic Despair. A Kantian Account of Hope in Politics," *European Journal of Philosophy* 20, no. 4 (2019): 719-38. <https://doi.org/10.1177/1474885119847308>
- Jütten, Timo. "Adorno on Hope," *Philosophy and Social Criticism* 45 (2019): 284-306. <https://doi.org/10.1177/0191453718794749>
- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: vols. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, vol. 23 editado por la Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, desde el vol. 24 editado por la Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, 1900ss.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Ed. y traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1993.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Ed. y traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2013.
- Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?* Ed. y traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2004.
- Kant, Immanuel. *Crítica del discernimiento*. Ed. y traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Alianza, 2012.
- Kant, Immanuel. *La paz perpetua*. Ed. y traducción de Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 2013.
- Kant, Immanuel. *El conflicto de las Facultades*. Ed. y traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2020.
- Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 1989.
- Kwong, Jack M.C. "How to Theorize about Hope?" *European Journal of Philosophy* 30, no. 4 (2022): 1426-39. <https://doi.org/10.1111/ejop.12757>
- Lear, Jonathan. *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- Li, Qiannan. "A Kantian Account of Political Hopes as Fundamental Hopes," *Kantian Review* (2023): 1-14. doi:10.1017/S1369415423000146
- Lybbert, T.J. y Wydick, B. "Poverty, Aspirations, and the Economics of Hope," *Economic Development and Cultural Change* 66, no. 4 (2018): 709-53. <https://doi.org/10.1086/696968>
- Moellendorf, Darrel. *Mobilizing Hope: Climate Change and Global Poverty*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Peirce, Charles Sanders. *The Essential Peirce*, Vol. 1: Selected Philosophical

- Writings (1867–1893). Ed. N. Houser y C. Kloesel, Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Pettit, Philip. “Hope and its place in mind,” *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 592 (2004): 152-65. <https://doi.org/10.1177/0002716203261798>
- Ratcliffe, Matthew. “What is it to Lose Hope?” *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12, no. 4 (2013): 597-614. <https://doi.org/10.1007/s11097-011-9215-1>
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. Traducción de M.^a Dolores González. México: FCE, (1971) 2006 (6^a reimpresión).
- Reath, Andrews. “Two conceptions of the highest good in Kant,” *Journal of the History of Philosophy* 26, no. 4 (1988): 593-619. <https://doi.org/10.1353/hph.1988.0098>.
- Segal, Gabriel/i y Textor, Mark. “Hope as a Primitive Mental State,” *Ratio* 28, no. 2 (2015): 207-22. <https://doi.org/10.1111/rati.12088>
- Woo, Jaeha. “Why Kant’s Hope Took a Historical Turn in Practical Philosophy,” *Con-textos Kantianos* 17 (2023): 43-55.

Emergencias, transiciones y colapsos. Apuntes sobre filosofía política práctica y resiliencia¹

Emergencies, Transitions and Collapses: Notes on Practical Political Philosophy and Resilience

MARÍA JOSÉ GUERRA PALMERO

Universidad de La Laguna, España

mjguerra@ull.edu.es

ORCID: 0000-0003-4825-6139

Abstract. My aim in this tentative text is framing political philosophy in the planetary context of Anthropocene. I will explore the political meaning of three non-excluding scenarios (emergencies, transitions and collapse) in order to demand the adequate doses of realism and utopianism to survive as an eco-dependent humanity. The climate emergency implies the acceptance of resilience as a political objective from the starting point of our radical vulnerability. We need a practical political philosophy that makes room for hope.

Keywords: political philosophy, emergency, transitions, collapse, vulnerability, resilience, democracy, state.

Resumen. Mi objetivo en este tentativo texto es enmarcar la filosofía política en el contexto planetario del Antropoceno. Exploraré los significados políticos de tres escenarios no excluyentes como son las emergencias, las transiciones y los colapsos con el fin de demandar dosis adecuadas de realismo y utopismo para sobrevivir como humanidad ecodependiente. En el contexto de la emergencia climática debemos aceptar, siendo conscientes de nuestra radical vulnerabilidad, que la resiliencia sea un objetivo político. Necesitamos una filosofía política práctica que se esfuerce por no desalojar a la esperanza.

¹ Este artículo se inserta en el proyecto “Vulnerabilidad, precariedad y brechas sociales. ¿Hacia una redefinición de los derechos fundamentales?” (PID2020-114718RB-I00), Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

Palabras clave: filosofía política, emergencia, transiciones, colapso, vulnerabilidad, resiliencia, democracia, estado.

¿Qué filosofía o teoría política y, de resultas, qué tipo de democracia y de gobiernos necesitamos para un mundo asolado por pandemias, guerras, crisis de refugiados, inflación desatada y, situado en las coordenadas de la emergencia climática como marco ineluctable? Nos enfrentamos a una cuestión que, acelerada por la pandemia, ha saltado a la esfera pública en narrativas apocalípticas y en clave de productos audiovisuales viralizados, pero que posee muy poca memoria acerca de que la actual superposición de crisis es una crónica del desastre anunciado. Una minoría, me temo, somos conscientes, desde hace mucho tiempo, de que asistimos a la pérdida progresiva de un mundo en el que determinadas coordenadas eco y biofísicas nos permitían cierta «habitabilidad», al menos a determinados sectores privilegiados a salvo de la necropolítica neoliberal. De hecho, *Los límites del crecimiento*, escrito por Dennis y Donella Meadows, es un libro que acaba de cumplir 50 años y ya anunciaba que se superarían todos los umbrales ecológicos si no se descarbonizaba la economía y, con ello, no se cortocircuitaban los escenarios colapsistas. La búsqueda de filosofías políticas que sean útiles a las situaciones de crisis encadenadas es una tarea en curso y, además, conlleva muchas tensiones y riesgos. Hemos entrado en el Antropoceno ya anunciado de alguna forma por Hans Jonas, cuando hablaba de que nuestra capacidad de acción se asemejaba a Prometeo desencadenado y que no éramos conscientes de las funestas consecuencias del despliegue nuclear, la manipulación genética o el daño ambiental en su obra de 1979². Corregía, de alguna manera, a Bloch y a su *Principio Esperanza* con su *Principio Responsabilidad* cuyo objetivo era, precisamente, el de evitar catástrofes en plena Guerra fría. La filosofía política de Hannah Arendt surgió de esa misma preocupación y nos plantea la preservación del mundo como tarea política práctica frente a la amenaza de los totalitarismos.

¿Qué filosofía política se requiere ante el escenario del despliegue de la emergencia climática y el de la disrupción tecnológica en un contexto de agotamiento de la democracia? ¿Qué filosofía política necesitamos para enfrentar el Antropoceno? Responderemos a esta cuestión en la conclusión haciendo una apuesta por la necesidad perentoria de dejar atrás la deriva neoliberal, pero también la populista, de la mano de volver a pensar lo esencial: la política es estar juntos para coordinar la acción, la política es

² En 1979 Hans Jonas publica *Das Prinzip Verantwortung- Versuchi einer Ethic für die Technologische Zivilisation*. La traducción al inglés se publicará en 1984, al español en 1995 y al italiano en 2002.

otro nombre para articular la cooperación humana y fundar la libertad, tal como lo vieron los antiguos y Hannah Arendt. Además, en el Antropoceno se debería moderar, por pura supervivencia, su agonismo fratricida. El marco del amigo/enemigo de la polarización omnipresente en la última década no resiste la prueba de tener que enfrentar emergencias, transiciones y posibles colapsos y, republicánicamente, parece sensato regresar a la *philia* necesaria entre la ciudadanía, llevando aquí el referente hasta lo planetario, para enfrentar los retos mayúsculos que conciernen a toda la humanidad. La filosofía se fundó en la ciudad, en Atenas, una *polis* que dependía de amplios terrenos cultivados y de colonias allende los mares, hoy la ciudad de la política es el planeta Tierra, nuestro *oikos*, y sus bioregiones assoladas por hecatombes ecológicas. Sin este encuadre relativo a lo común, que tiene como referencia pionera a la economista y premio Nobel Elinor Ostrom, será muy difícil pensar las tareas de la política, que deben atender a la vulnerabilidad, a la justicia y a la democracia, pensada esta última, también, como administración responsable y participada al servicio de las necesidades humanas. La resiliencia, un término en el que vamos a recalar, se introduce en nuestro vocabulario político como objetivo frente a las emergencias que ya están aquí.

En la era de la intoxicación neoliberal, se ha soterrado toda la tradición cooperativista de las izquierdas que rescata Richard Sennet en su libro *Juntos. Rituales, placeres y política de la cooperación*. Hoy en día, autoras y activistas como la turca Ece Temelkuran o la estadounidense Rebecca Solnit nos replican, con vocabularios y códigos distintos, la misma idea, aunque radicalizada: ante las emergencias, el abandono o la persecución política nos queda la restitución del actuar juntos y de la cooperación en contra de las fuerzas que voy a llamar necropolíticas y que se han consolidado como neofascismos en la última década en tantos países del mundo. Si hay esperanza la sustenta la fe en la gente y su capacidad de resistir y construir alternativas frente a los poderes corporativos y políticos regresivos y violentos. No dejo de notar la paradoja de que la invocación de la fe y la esperanza nos escora del lado de la teología, pero esa deriva se ha diseccionado ya y, sumando la caridad, nos revela algo esencial de la naturaleza humana: sin los otros y otras y sin el cuidado del *oikos* que sostiene la *polis* sólo habrá una sucesión gradual de apocalipsis. Frente a los nuevos comienzos, a la natalidad que funda la acción, a decir de Arendt, la constelación actual nos enfrenta a la responsabilidad de frenar el impulso ecocida y genocida de la maquinaria capitalista industrial e imponer el sentido nada común de la necesidad de sociedades resilientes frente a la imposibilidad de sostener, indefinidamente, el crecimiento económico en un planeta finito y dañado.

La fe en la gente, que propone Ece Temelkuran como la base de la esperanza es visible ante las emergencias y los desastres, cuestión que

detallará Rebecca Solnit³, al estudiar, entre otros, el caso sangrante del huracán Katrina. Nos hablan hasta de alegría en el cooperar, desarrollando resistencias, incluso, en el fragor de la destrucción de las guerras. Desactivar el poder corporativo que ha cooptado la política en la era de la globalización, de forma absolutamente escandalosa en los Estados Unidos, pero también en Europa, y frenar los autoritarismos que se han hecho fuertes en superpotencias como China y Rusia, no olvidándonos de otros países como Turquía, la India o hasta hace poco Brasil, no parece fácil, pero los campos de acción de la política son muchos. Volver a lo esencial requiere escuchar a Hannah Arendt, y a su concepción ontológica de la política como acción y, a la ya aludida Elinor Ostrom que nos desveló cómo el acaparamiento, que ha estudiado en los últimos años Saskia Sassen⁴ al hilo de su análisis de la globalización, significa, a la postre, destrucción y aniquilamiento de las bases que sostienen la vida. La acción política tiene que atender a la salvaguarda y custodia de los bienes comunes. Salvar la democracia en este contexto extremo se asimila a la tarea urgente de salvarnos a nosotros mismos como comunidad humana, tanto en lo local, como en lo estatal-nacional y en lo global. Volvemos a rondar lo teológico: la salvación es un objetivo obvio para toda filosofía política que pretenda tener futuro.

De un lado, se nos dice que se requieren filosofías modestas y realistas, con gran énfasis en lo local, en el municipalismo, en la gestión de las transiciones ecosociales (no sólo la energética sino la alimentaria, la de la movilidad o la de los cuidados) que redefinan la prosperidad y el bienestar fuera del marco embrutecedor del neoliberalismo triunfante y de sus defensores acérrimos: los tecno-optimistas y los transhumanistas. Ambas tribus, básicamente negacionistas, y que se sitúan en el *long term* de las futuras «singularidades» tecnológicas para no ser cuestionadas, no reniegan de Prometeo desencadenado y confían todo al logro de la energía limpia milagrosa que sirva para que la estructura de poder siga como hasta ahora o incluso más, extendida a la realidad virtual o a los viajes a Marte. El acaparamiento de la riqueza, en este planeta extremadamente frágil, y su gran facilidad para poner a los gobiernos a su servicio es el peligro político número uno que enfrentamos en una transición digital fuera de control cuyo último episodio es el estrellato de los chats conversacionales con una Inteligencia Artificial. Plagio de alta tecnología lo ha llamado Chomsky⁵. No hay que olvidar que la esfera pública, base de toda demo-

³ Nos referimos a las siguientes obras: Temelkuran, *Juntos*; de Solnit, *Esperanza en la oscuridad*; *Un paraíso en el infierno*.

⁴ Sassen, *Una sociología de la globalización*. Sassen también explica los fenómenos de acaparamiento en *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*.

⁵ <https://www.sinpermiso.info/textos/la-falsa-promesa-de-chatgpt> (Acceso 5 de septiembre de 2023)

cracia, ha sido privatizada y colonizada por Twitter, ahora X, una corporación digital, y ella misma fagocitada por uno de los personajes más turbios del momento, Elon Musk. Las lógicas del fascismo no sólo han emergido en los hombres fuertes, y en algunas mujeres, como Meloni, en la política habitual con sus populismos xenófobos y negacionistas del cambio climático, sino que colonizan el mundo corporativo, y dejan en franca minoría a las fuerzas progresistas, aún muy confusas tras las múltiples conmociones vividas, en las acosadas democracias actuales⁶. Hoy el progresismo en Europa es “conservador”: salvaguardar las pensiones, la sanidad y la educación públicas y la justicia fiscal, resulta agotador ante la embestida del poder corporativo y de sus valedores políticos. Salvaguardar las herencias teóricas de autores como Rawls y Habermas, centradas en la justicia social y la democracia, es parte de una agenda que es difícilmente comprendida frente a la parasitación del malestar económico, la precariedad, y el atasco del ascensor social, por parte de una ultraderecha neoliberal con una retórica antisistema. Para recuperar la iniciativa, las izquierdas, debe afrontar el reto más difícil: pensar el futuro y sus inciertas mediaciones. A esta tarea quiere contribuir el planteamiento de este artículo.

En suma, la gran bendición de los combustibles fósiles que alentó varias revoluciones industriales y fue paralela a los avatares políticos de la modernidad, se ha trocado en maldición⁷ y nos enfrenta a una conjunción de escasez energética y emergencia climática que pone contra las cuerdas al mismo capitalismo en su versión 4.0 de tecno-globalización neoliberal. Ni siquiera podemos estar ya seguros del patrón estable de las estaciones, y con ello, la agricultura mundial, por otra parte, dependiente del petróleo, entra en un estado de alarmantes riesgos. Hoy, agudizada la situación por la guerra de Ucrania y la ocupación de Gaza, y por la aceleración de las respuestas a la pandemia de Covid-19 en un contexto de crisis económica endémica, empezamos a vivir conflictos locales y globales en torno a cómo gobernar las transiciones. Los que no quieren apearse de su condición de vencedores tienen el objetivo de atrincherarse en sus privilegios, pero tarde o temprano, su victoria será pírrica porque el Titanic, si no frena, se irá a pique.

⁶ Básicamente todas las ultraderechas son negacionistas de la emergencia climática y están al servicio de los lobbies fosilistas. Un apunte importante lo proporciona Andreas Malm en este texto donde se dan pistas incluso de lo que sería un fascismo fósil, término acuñado por el Colectivo Zetkin: <https://vientosur.info/andreas-malm/>

⁷ Un libro instructivo para profundizar en esta cuestión es *Capital fósil. El auge del vapor y las raíces del calentamiento global* de Andres Malm, cuya edición española está en la editorial Capitán Swing. Su segunda edición es de 2020. Otro libro recientemente traducido al español es Jason W. Moore, *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, Traficantes de Sueños, Madrid 2020.

La transición ecosocial ha sido tema menor para los teóricos políticos de los últimos tiempos, a excepción de algunas autoras y autores marginados que son quienes tomaban el pulso a los movimientos sociales desde los años setenta. Voy a citar a André Gorz y a Vandana Shiva como ejemplos del desprecio de la academia a la cuestión central de nuestro tiempo⁸. Jorge Riechmann, que ha centrado su obra en esta cuestión, habla de *El siglo de la Gran Prueba* (Baile del Sol, 2019). A lo anterior hay que sumar las reconversiones salvajes en el mundo del trabajo que han sumido a las jóvenes generaciones en el limbo de la precariedad y que han fustigado la confianza en la meritocracia como una de las consecuencias de la agresión neoliberal al contrato social keynesiano-rawlsiano. De hecho, cuando empezamos a tomar conciencia de lo que ha significado la flexibilización laboral y su correlato de precariedad, nos vemos ya engullidos por cambios estructurales en el que la empresa neoliberal empieza a descomponerse y a mutar de nuevo, a día de hoy, en forma de plataformas que enmascaran la explotación y la especulación, o incluso con unas escandalosas cifras de despidos en los sectores supuestamente pujantes de las tecnológicas. El trabajo tendrá que ser repensado radicalmente en el futuro⁹.

Como colectivo de intelectuales occidentales, si en sentido técnico se nos puede denominar así, hemos sido malos antepasados (Krznaric, 2022). Ni el biorregionalismo democrático, en el que los límites ecológicos deben ser incorporados en la política y se opta por las ecorregiones, ni la democracia económica han sido temas centrales. Mucho menos aún, la ecología política que ha denunciado las dinámicas genocidas y ecocidas del extractivismo que ha empujado a la miseria a comunidades indígenas y campesinas en gran parte del mundo. De hecho, vivimos esa tragedia necropolítica en nuestras fronteras europeas sur y este y, prácticamente, cada semana contamos los cadáveres de inmigrantes que el mar (el Mediterráneo o el Atlántico) se lleva como tributo a la securitización de la Fortaleza Europa. Somos conscientes de que una filosofía política *práctica* tiene ante sí, a día de hoy y urgentemente, retos enormes. Hay que rectificar el rumbo.

⁸ André Gorz fue uno de los autores pioneros de la llamada Ecología Política discutiendo desde la década de los setenta del siglo pasado asuntos como el fin del empleo y el reparto del trabajo. Uno de sus últimos textos fue escrito en el contexto de la crisis financiera de 2008 sobre las alternativas democráticas o autoritarias a la salida del capitalismo. La traducción española se puede leer aquí <https://ecorev.org/spip.php?article640> Vandana Shiva es una prolífica autora india ecofeminista que plantea la necesidad de una democracia de la Tierra y crítica acérrima de las corporaciones multinacionales desde el altermundialismo. Una de sus últimas intervenciones relativas al tema de este artículo es la siguiente: <https://www.pressenza.com/es/2023/03/vandana-shiva-mas-alla-del-colapso-hay-una-huerta/>

⁹ Un tratamiento reciente de este tema lo pueden encontrar en Cuppini, Frapporti, Mezzadra y Pirone, “Il capitalismo nel tempo delle piattaforme.”

El mecanicismo racionalista de la modernidad, y su desencantamiento de la naturaleza, es cómplice de esta desorientación catastrófica¹⁰. Igual que a la economía ortodoxa se la crítica por reducir a externalidades los costes ecológicos, se podría objetar a la teoría política reciente que es casi por completo ajena al contexto ecosocial, absolutamente necesario para entender qué tipo de gobierno y de democracia necesitamos para no sólo sobrevivir, sino para no vernos obligados a tirar al basurero de la historia los derechos humanos. Otra pregunta de largo alcance es la de cómo tenemos que refundar unas instituciones que se sostienen en supuestos cancelados históricamente, el viejo contrato social, y que mutan bajo presiones neoliberales asumiendo gerencialismos opresivos y exigencias meritocráticas deslegitimadas. Un viejo maestro de la filosofía política y del derecho como Ferrajoli ha sido sensible a la demanda de nuestro tiempo con su propuesta de un constitucionalismo de la Tierra y, políticamente, hemos asistido al convulso proceso hacia una nueva constitución en Chile que abordaba la cuestión de los derechos de la naturaleza, siguiendo la estela de otras constituciones como la de Bolivia y Ecuador radicalizándola. En España se ha dotado de derechos subjetivos al Mar Menor, en la región de Murcia, un ecosistema arrasado por la actividad humana, en una iniciativa jurídica osada.

A continuación, voy a perseguir las implicaciones de los tres términos que preciso en el título para estimar si cabe una filosofía política vertebrada sobre la responsabilidad de no cancelar toda esperanza. Emergencias, transiciones y colapsos son términos que nos ponen contra las cuerdas y nos exigen nuevas respuestas. De hecho, como trampolín filosófico podemos consignar una suerte de vuelco de las cuestiones kantianas. Lo explíco: sabemos lo que nos cabe esperar si no somos capaces de responder a las emergencias y de iniciar transiciones, guiadas democráticamente, que acepten como ideas regulativas las de mitigación, adaptación y resiliencia. Deberíamos, además, afrontar la tarea sin abandonar estándares de igualdad y justicia y habilitando eficaces políticas de compensación para los más vulnerables. Podemos saber bastante acerca de las dinámicas ecológicas ya lanzadas al futuro, la ciencia del IPCC es la mejor ciencia disponible. No obstante, la economía ortodoxa se resiste al cambio paradigmático y las ciencias sociales críticas plantean muchas dudas sobre la disposición al cambio de mentalidad y de hábitos cotidianos¹¹. El renunciar a los «sueños americanos» que exige una reedición de la austeridad, al mínima-

¹⁰ Recomendamos para entender esta conjunción la obra pionera de Merchant, *La muerte de la naturaleza*. La obra se publicó en inglés en 1980.

¹¹ Los informes de IPCC son referencia ineludible. Se puede consultar el último aquí: <https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/>

lismo, nos señalan la importancia de las referencias simbólicas como los imaginarios, los relatos y los rituales de la nueva política que necesitamos. Reducir nuestros consumos irresponsables debe tener la contrapartida de liberar el tiempo para la vida y dejar atrás las esclavitudes laborales. La pregunta kantiana que queda en el alero es, finalmente, la de qué debemos hacer para, salvaguardando los procedimientos de la democracia, abordar la cooperación que nos exigen los tiempos del Antropoceno. Se nos exigen cambios drásticos como aceptar el decrecimiento como opción antes de colapsar, generar subjetividades conscientes de su interdependencia y eco-dependencia y alentar prácticas sociales responsabilizadas por los bienes comunes: por el agua, el aire, la energía, el alimento, la vivienda, los cuidados, pero, también, por la infraestructura digital en la que ya pasamos gran parte de nuestra vida. En lo que sigue voy a intentar clarificar qué se puede esperar de la filosofía política en este contexto, intentando esquivar el adanismo, pero, también, aceptando que los contratos sociales que sostenían la política moderna han caducado y que necesitamos nuevos compromisos con las generaciones futuras, la naturaleza y el tiempo por venir.

Emergencias y desastres. La esperanza está en la gente

Nuestra manera de vivir y de convivir políticamente parece haberse resquebrajado ante la irrupción no de meras crisis superpuestas, sino de auténticas emergencias. Hemos transitado, en lo local y en lo global, desde el barrio o el pueblo hasta el planeta, a una era marcada por las alarmas y las alertas, por las urgencias, en suma, por las emergencias. Quizás esta percepción es etnocéntrica y occidentalista porque en el pasado los desastres, que nunca han sido sólo naturales, ocurrían más a menudo en otras latitudes no europeas alimentando la superioridad moral y la soberbia de un continente que cooperaba al desarrollo y enviaba ayuda en forma de alimentos, medicinas y equipamientos al llamado Tercer Mundo. Hoy, como ya hemos advertido, nadie está a salvo. Ni siquiera la primera clase del Titanic, aunque siga bailando al ritmo del negacionismo y el tecno-optimismo. No obstante, podemos constatar, en primer lugar, que diagnósticos como el de Ulrich Beck respecto a las sociedades del riesgo se ha intensificado y redoblado. Hasta la amenaza, que habíamos relativizado, de la destrucción nuclear ha tomado altura con la guerra de Ucrania. Y a los miedos de la vieja Guerra Fría ya le sumamos los de las nuevas guerras en las coordenadas de la escasez energética y el cambio climático. Todo este oscuro panorama opera sobre las desigualdades y asimetrías -neocoloniales, de clase, de raza y de sexo-género -, que el neoliberalismo no ha hecho más que acrecentar. Ya no sólo sabemos que la calamidad,

más que la catástrofe, será inevitable, sino que varias tipologías de desastres ocasionados por la ceguera humana, ante las consecuencias funestas de su llamado “desarrollo” – un curioso subproducto del progreso –, están ya aquí y que tenemos que generar en tiempo récord, porque estamos, literalmente, con el agua al cuello, modalidades de afrontamiento eficaces para poder no sólo sobrevivir como sociedades decentes y civilizadas, sino incluso como especie que habita la Tierra.

Sin embargo, y también oscurecidos, los análisis de los desastres y de la respuesta de la gente sí ofrecen una “esperanza en la oscuridad” tal como la denomina Rebeca Solnit o una fe en las capacidades de la gente enfrentadas a guerras, represiones y desastres naturales como relata, también, la periodista turca exiliada Ece Temelkuran en los libros ya citados¹². En esta cuestión, los habitantes de los países no europeos llevan por delante una sabiduría incorporada una vez que han comprobado miles de veces que los gobiernos reaccionan tarde y mal. El ejemplo de la desastrosa reacción al huracán Katrina en 2005 por parte de las administraciones estadounidenses en tiempos de Bush hijo, fue uno de los puntos de inflexión para observar cómo el país más rico del mundo, que estaba ocupando y atacando territorios lejanos con alta tecnología militar, no fue capaz de gestionar mínimamente la inundación de la ciudad de Nueva Orleans y la escasez sobrevenida, y cómo los héroes y las heroínas locales organizaron la supervivencia sin supervisión alguna, volviendo a ser lo que, evolutivamente somos, comunidades pequeñas que trabajan juntas bajo la presión de la supervivencia. Lo más reseñable del trágico asunto es ver el despliegue de capacidades humanas, de solidaridad y, aún de alegría, al cooperar y estar juntos afrontando la adversidad.

Espero – puede que con ingenuidad – que, a estas alturas, y tras la pandemia de Covid-19, a nadie le parezca exagerada la caracterización de las sociedades de las emergencias. Ya sé que los negacionistas no lo compartirán porque de su negación esperan que se derive el mantenimiento de su confort y de sus privilegios. A ellos se suman los que se han dado en llamar los retardistas, que, increíblemente y en contra de lo que señalan los datos, dicen que tenemos aún tiempo para afrontar las necesarias transiciones económicas, sociales y políticas para diseñar y poner en marcha sociedades resilientes. Con los datos del IPCC en la mano tendríamos que haber movilizadado a la sociedad hace dos décadas para iniciar cambios radicales, pero tanto las élites como las grandes mayorías, y a pesar de la Gran Recesión de 2008, han preferido pensar que el rumbo globalizador neoliberal podía reestablecerse sin sobresaltos, generando pingües beneficios para las élites y empobreciendo a las clases medias, hasta que un virus

¹² Véase nota 3.

de origen zoonótico obligó a parar, a ralentizar una maquinaria, que ahora incluso, en la incierta postpandemia, parece “recalentada”, y afectada por numerosas disfunciones. El resquebrajamiento de la globalización que supone la guerra de Ucrania tiene importantes consecuencias económicas, como una inflación galopante, y geopolíticas, como realineamientos insospechados como en el caso de la India.

En paralelo, la resolución última de la crisis financiera de 2008 condujo al triunfo de los populismos de derecha en los Estados Unidos y en el Reino Unido, de la mano de Trump y del Brexit, y se unieron a visiones cercanas a las del nacionalismo imperialista de Putin países tan distintos como Brasil con Bolsonaro o la India con Modi, por no hablar de su instalación en países como Polonia y Hungría y, recientemente, la misma Italia, con Giorgia Meloni. Esta reacción de vuelta nostálgica a un pasado imperial ficcionado, que refuerza el particularismo del nosotros frente al ellos, fragmenta la referencia ética del universalismo moral y hace retroceder el marco de derechos humanos y de las libertades políticas. El malestar social se ha capitalizado por parte de una agenda nacionalista excluyente que, frente al duelo por el mundo perdido que todos tenemos que afrontar, se instala en la fase de negación y cortacircuítada toda posibilidad de esperanza, en especial para las generaciones jóvenes. La bandera de la Agenda 2030, la sucesión de COPs, cada vez más incapaces de respetar los acuerdos de París sobre el clima, y el agotamiento de los movimientos sociales que sostuvieron la idea de justicia global al empezar el siglo, pero, también, de los que protagonizaron las primaveras árabes o las movilizaciones de los indignados, como el 15-M u *Occupy Wall Street*, en un contexto de choque pandémico y bélico, no parecen oponer un freno suficiente al auge ultraderechista, aunque éste, sobre el terreno, vaya mostrando inconsistencias y fracasos notorios. Algunos baluartes liberales y socialdemócratas aguantan el chaparrón, pero están faltos de claridad y de rumbo por no aceptar el marco ecosocial. No han incorporado el deber de anticipar que nos exigía ya Hans Jonas y a lo que asistimos es a ir poniendo parches y respondiendo de manera errática a los desafíos presentes.

De un lado, la esperanza se escuda en movimientos como *Extinction Rebellion*, que aúna a adolescentes y jóvenes con los científicos que pasan a la desobediencia civil ante la inacción de los gobiernos frente a la lenta descarbonización. Acusan decididamente el cinismo de las élites económicas y políticas incapaces de cuestionar el poder corporativo que está retrasando toda medida. Y son conscientes de que hay que rediseñar las instituciones y nuestros modos de vivir para intentar evitar el apocalipsis climático que supone ir más allá de 1,5 o 2 grados de calentamiento global. Adaptación, mitigación y resiliencia son las palabras para vivir con el cambio climático. No he encontrado mejor expresión de estos impera-

tivos que lo propuesto en un documental de 2015, titulado *Mañana*, por parte de Cyril Dion, en el que se inventariaban experiencias concretas con vistas a la sostenibilidad, la resiliencia y la regeneración democrática. En muchos lugares de la Tierra, la gente se organiza sumando conocimientos tradicionales a los nuevos saberes ecológicos, como, por ejemplo, los de la agroecología y la permacultura, diseminados por Vía Campesina y, de los que es voz potente la misma Vandana Shiva. Rebeca Solnit habla de la oscuridad en la que operan movimientos sociales que, ante determinados detonantes, se reactivan y operan con nuevas narrativas que alimentan nuevas luchas. En Europa se empieza a ser consciente de la necesidad de defender de los ataques privatizadores tanto a los sistemas nacionales de salud y educación como a las políticas sociales, y, asimismo, oponerse al desmantelamiento de los sistemas de pensiones. Su objetivo sería conservar lo más valioso del pacto social caducado que el neoliberalismo ha estado socavando con sus privatizaciones y desregulaciones. Pero hay que ir mucho más allá.

Si hay esperanza, está en el poder de la gente que forzará a la política, vetusta y agotada, desacreditada y corrompida, a dar respuesta a las demandas urgentes. El peligro del fascismo como salida ya no es una quimera para las élites corporativas, sino que sus *think tanks* llevan, bajo eufemismos, trazando el plan para no perder el control. Un asunto importante es ser conscientes de las escalas y niveles de organización política porque lo local, lo municipal y lo comunitario, redefinido desde la guardia y custodia de los bienes comunes amenazados, es hoy un eje fundamental para articular las transiciones de las que hablaremos más tarde. Pero, también, medidas nacionales para preservar los “recursos naturales” que son la presa codiciada de las multinacionales. La nacionalización del litio en México abre ese capítulo.

En un estado de alarma hemos vivido todos en el planeta. La afectación ha sido de tal magnitud que ha cruzado fronteras y señalado que la economía global es un gigante con pies de barro que se puede venir abajo por unos coágulos en sus cadenas de suministro. Asimismo, ha tenido el efecto de hacernos absolutamente dependientes de una infraestructura digital que está revolucionando la misma economía y el ámbito del trabajo en diferentes sectores, del que el educativo no es el menos importante. La carrera de los fondos de inversión por acaparar tierras agrícolas, propiedades inmobiliarias, activos mineros, y su vinculación con la *Big Tech* nos señala un trasfondo opaco y no regulado que está saltando en ese locus de tensiones que son las ciudades globales, pero, también, en muchas zonas turísticas. Un asunto tan crucial como el desmantelamiento del derecho a la vivienda, al que se oponen sindicatos de arrendatarios y plataformas de afectados por las hipotecas y el alquiler, se asemeja a una segunda ola

de la crisis de desahucios de 2008 y se suma a una inflación desatada. El desplome de las clases medias y, en especial, la falta de oportunidades para los *postmillennials* es una crisis cotidiana y aguda. Podemos hablar de emergencia habitacional, sumada a pobreza energética o alimentaria, y, en suma, a una emergencia social en curso que toca no sólo a excluidos sociales sino a trabajadores pobres. Las nuevas esclavitudes laborales (especialmente visibles han sido las *kellys* y los *riders*) son señaladas por las nuevas generaciones y se desafía el mecanismo de anonimato de plataformas digitales que son los nuevos “negreros” del siglo XXI como avanzábamos antes. Por otra parte, la *époje* del confinamiento nos hizo reflexionar sobre los trabajos esenciales y los trabajos superfluos en situación de emergencia. Dotar de dignidad a la subclase trabajadora sometida a las nuevas esclavitudes es una exigencia robusta que no debemos olvidar.

Aire, agua, alimento, abrigo y afecto eran las palabras que empezaban por la letra A que el personaje de un médico salubrista, en una novela del colombiano Héctor Abad Faciolince, titulada *El olvido que seremos*, traía a colación como la infraestructura básica de la vida al enfrentar las carencias de las comunas de Medellín. Las cinco A que emergen como imprescindibles en las emergencias. Si la democracia no es un lujo tendrá que fajarse con escenarios de dureza y necesidad inusitada. En suma, desde marzo de 2020 con la emergencia sanitaria local, nacional y global ocasionada por la pandemia de Covid-19 tuvimos que hacernos cargo de una sacudida brutal que nos inclinaba a la distopía. No hemos salido de ésta “mejores”, aunque, efectivamente, hubo destellos de cooperación y solidaridad que nos conmovieron. No obstante, el shock provocado por este acontecimiento planetario debido a la agencia de un virus no debe hacernos olvidar que ya vivíamos, y seguimos viviendo, en sociedades de las emergencias.

Cuando llego a este punto veo que repetimos el tópico de Hölderlin, en el peligro mora la oportunidad. No obstante, no contamos con más fuerza que con el poder de la gente. Frente a otros cambios en la historia como nuestra fundacional Ilustración y sus revoluciones no contamos prácticamente con sectores de las élites que vayan más allá de un descafeinado y cínico filantropocapitalismo. La gran mayoría vive atrincherada en sus espectaculares circuitos de lujo, acumulando graciosamente ganancias, a modo de señores tecnofeudales, y no van a renunciar a nada si no se le fuerza con gobiernos democráticos fuertes que los hagan tributar y que regulen socialmente sus actividades especulativas desactivando monopolios y oligopolios. Esto fue puesto de manifiesto por ATTAC, y su demanda de justicia financiera, hace décadas. Debemos repasar la historia reciente para ver, e inventariar, las ideas que pueden iluminar el camino oscuro de la esperanza.

Transiciones y colapsos. Vivir al límite

La pregunta kantiana del qué debemos hacer, si la volvemos radicalmente política, nos obliga a enfrentar lo que nunca hubiéramos deseado tener que vivir. Es verdad que toda nuestra prosperidad anterior está basada en enormes errores epistemológicos y ontológicos que chocan con una comprensión vinculada, interdependiente y ecodependiente de la naturaleza humana. La entronización moderna de la individualidad no sólo enterró al ser social aristotélico, consciente de sus vínculos, sino a toda la tradición articulada en torno a las comunidades. El capitalismo cercenó el arraigo al lugar y creó un medio ambiente artificial, en el que desconectamos de los ciclos de la naturaleza, y una riqueza asimétrica hizo que olvidáramos el cordón umbilical que es lo único que sostiene el metabolismo humanidad-naturaleza. El contrato social moderno, hobbesiano, lockeano o, más tarde, keynesiano-rawlsiano sólo presta contenido a la naturaleza como humus original, connotado de barbarie e injusticia, del que hay que emerger para lograr civilidad, seguridad, prosperidad y justicia. Es el útero que hay que abandonar para iniciar el camino hacia la autonomía individual y colectiva como democracia. Dejar atrás el estado de naturaleza era perentorio. Uso la metáfora materna porque lo que operó la modernidad fue una suerte de matricidio. La misma dominación redoblada de las mujeres, y que tiene el episodio fundacional en el holocausto de las llamadas brujas, como su acontecimiento extremo, así como la negativa, hasta el siglo XX de prestar derechos civiles y políticos a las mujeres habla de esta desconexión, habla de esta negación porque el cuerpo femenino no logra verse como emancipado de las servidumbres de la naturaleza¹³. En esta intelección se basa gran parte del ecofeminismo que en las últimas épocas, desde la filosofía de la ciencia hasta la ética y la filosofía política, ha señalado el paralelismo de la conexión mujer-naturaleza y su funcionamiento simbólico en las retóricas de la modernización y el progreso. Hay, pues, que recapacitar y volver a enfrentar el momento fundacional de la modernidad, con todo su orgullo prometeico, para rectificar el error, para desde-cirnos de la gran mentira: la de la omnipotencia humana que no conoce límites. Una filosofía política capaz de resguardar los logros ético-políticos de la modernidad, derechos humanos y democracia, pero, también, de enfrentar la llamada transición ecosocial, que es el nombre que le estamos dando al hecho de reconocer nuestra ecodependencia constitutiva y de diseñar alternativas para generar futuros vivibles, que alejen el apocalipsis,

¹³ Entre otras las obras de Vandana Shiva o de Silvia Federici explican la dominación de las mujeres en paralelo a la de la naturaleza. De esta última autora es *Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*.

está por nacer. La perspectiva ecosocial, con toda su complejidad, es obligatoria si queremos salir de la negación y del duelo y darnos alguna oportunidad con la pregunta kantiana del ¿qué debemos hacer?

Transición es pasar de un estado, situación o configuración a otro. Cuando le ponemos el adjetivo de política a los españoles se nos viene encima la referencia a la llamada transición de la dictadura franquista a la democracia y toda la deriva que llevó del enaltecimiento como modelo a imitar por otros países, con esa mancha del intento de golpe de Estado del 23 de febrero de 1981, a una crítica despiadada por parte de las jóvenes generaciones post-crisis del 2008 por no sólo entregarse al neoliberalismo más salvaje, de la mano de una Europa despiadada que consolidó la precarización del trabajo y de la vida, sino por no haber eliminado las trazas franquistas en los distintos aparatos del Estado, con especial relevancia en el sistema judicial. De un régimen dictatorial a otro constitucional sin eliminar los vestigios malignos del anterior que, por ejemplo, se perpetúan en una corrupción endémica y sistémica. El caso es que, en el lenguaje actual de la esfera pública, sometida a control corporativo y a la fragmentación de las cámaras de eco, la transición como término se revela como una respuesta a las emergencias, climática y energética, y, por lo tanto, como una necesidad, pero, asimismo, como un proyecto de futuro que podría calmar la ecoansiedad y contravenir las tendencias distópicas.

Es curioso, y derivado del emborronamiento entre conservadores y progresistas ya aludido, que los gobiernos que incorporan la transición ecosocial, que en su versión mínima es sólo la energética y está, de facto, dirigida por el poder corporativo, pasan a ser identificados como el *establishment* frente a la transgresión “gamberra” de la ultraderecha. Se me pasa por la cabeza Berlusconi como origen de toda una deriva cultural que se ríe del consenso razonable sobre cómo reemplazar la infraestructura básica insostenible de nuestras sociedades, que es disfuncional, si queremos alcanzar un futuro vivible, y, además, no aceptar un mero fascismo como horizonte necropolítico inevitable.

Vamos viendo que lo que tenemos ante los ojos dista mucho de ser tranquilizador. La supuesta neutralidad de la palabra transición se desvanece como producto meramente racional. En primer lugar, porque la inercia del sistema capitalista y su compulsión al crecimiento, al incremento del PIB, no deja que se instale en el sentido común la necesidad de decrecimiento – no parecen haber tenido éxito las llamadas a la *slow life*, aunque lo mismo me estoy equivocando para el futuro –. Si aplicamos criterios de justicia global a este asunto lo que resulta es que los países enriquecidos deben frenar, sobre todo sus emisiones de CO₂, con el fin de descarbonizar la economía, y los países de lo que llamamos el Sur global, lograr cotas aceptables de desarrollo humano, optando eso sí por energías

limpias y por modelos económicos circulares y sostenibles. La justicia climática es, básicamente, una cuestión de derechos humanos y para hacerla tangible la cooperación internacional tendría que pasar de su vergonzante asistencialismo, o de su velado neoimperialismo, a un esquema de garantías de igualdad de derechos. En este sentido, iniciativas como la del constitucionalismo global de Luigi Ferrajoli, deberían, a modo de ideal regulativo, jugar un importante papel en el diseño institucional de la política internacional con el fin de desterrar las guerras y sus peligros nucleares. El marco de la soberanía estatal hace tiempo que está sobrepasado ante las demandas de justicia, Fraser nos lo explicó al final de la primera década del siglo¹⁴, y para no quedar totalmente a merced del poder corporativo se requieren instituciones fuertes y capaces de garantizar derechos humanos. En las décadas pasadas las teorías de la justicia global, más allá del marco estatal-nacional rawlsiano, han expandido los principios de compensación de desigualdades a toda la comunidad humana y han propuesto mecanismos fiscales que avanzarían en equidad. En el ámbito del activismo destaco, de nuevo, a ATTAC y a su propuesta de justicia financiera global, de la mano de la olvidada Tasa Tobin. Autores como Pogge, Young o Fraser, entre otros, han trabajado en el marco de las escalas y desafíos de la justicia mundializada yendo más allá de sus puntos de partida teóricos en Rawls, Habermas o en el pragmatismo americano. Asimismo, las propuestas en torno al desarrollo humano, en contienda con el PIB, y los informes correspondientes al PNUD, animados en la fundamentación teórica por Amartya Sen y Martha Nussbaum y sus teorías de las capacidades, han ido perfeñando un programa de mínimos que sería funcional a la transición ecosocial y que reconocemos como Agenda 2030. Estas visiones ven a la imperfecta ONU y a sus agencias – FAO, OMS, UNESCO – como embriones de una gobernanza mundial, un tema abordado desde las teorías de la democracia global, para enfrentar los retos mundiales que nos aquejan (crisis alimentarias, pandemias, la lucha contra el analfabetismo). De hecho, a pesar de sus carencias, el papel coordinador de la OMS en la gestión de la pandemia de Covid-19 ha sido decisiva. No obstante, la urgencia de la emergencia climática y de la escasez energética está propiciando un vuelco de la centralidad del desarrollo, que no logra despojarse de la matriz del progreso, a la idea, realista, dura y necesaria de resiliencia. Nadie duda de su carácter realmente antipático, pero la necesitamos para contrarrestar nuestra radical vulnerabilidad.

Una propiedad física, el resorte vuelve a su estado inicial tras sufrir una presión, una capacidad psicológica, la de remontar un trauma, una característica de ecosistemas que sufren catástrofes y que logran recupe-

¹⁴ Fraser, *Escalas de justicia*.

rarse, o una característica de comunidades humanas que enfrentan adversidades y que logran lidiar con ellas. La deriva semántica de la resiliencia asombra y es un campo de tensiones. Las empresas, por ejemplo, desean trabajadores resilientes que soporten condiciones neoesclavistas, y lo consiguen con los *riders*, las *kellys*, y otros colectivos que ahora sabemos, tras la emergencia sanitaria, que desempeñan trabajos esenciales. Estamos en sus inicios, pero el término que parece ser exigido por la transición ecosocial, va a ser terreno de una encarnizada lucha. La resiliencia sería el objetivo a lograr de la transición ecosocial e incluso, el fundamento y la garantía de repensar una prosperidad postcapitalista. Nada más y nada menos.

He encontrado en dos libros recientes en las que esta noción, la de resiliencia, es central y que nos ayudan a una primera cartografía del territorio. De un lado, Jeremy Rifkin desautoriza la ciencia económica por no haber incorporado la física del siglo XX, en concreto, la termodinámica. Es imposible crecer indefinidamente en un planeta no sólo finito sino frágil. La eficiencia tiene que dejar paso a la resiliencia ecosocial y las infraestructuras básicas de la vida, lo que serían los bienes comunes, tienen que ser circunscritas al marco de biorregionalismo democrático. Si la filosofía y la teoría política contemporánea han dado mayor atención a lo global, Rifkin baja al territorio y propone que las demarcaciones políticas sean ecorregiones porque la principal tarea será la de gestionar responsablemente el agua, los alimentos, la energía, pero, también, la infraestructura digital, las autopistas de la información. Frente al desprecio de la necesidad en nombre de la libertad que hemos heredado de los griegos y que ha seducido a todos los procesos de modernización, tenemos que aceptar que la política, primero, tiene una base material que gestionar para lograr, en un contexto de emergencias, la resiliencia. Frente a lo que está ocurriendo con la transición a las energías renovables, hoy dirigida por el poder corporativo y obsesionada con las grandes instalaciones de parques solares y eólicos que ya están creando conflictos en el ámbito rural, la opción es descentralizar y dar protagonismo político a lo local, a las comunidades eco-tecno-rurales o a las ciudades de tamaño medio, o al urbanismo de los quince minutos, con lo que se aboga por la fragmentación y desaparición de las multinacionales que son producto de la globalización neoliberal y que, además, son un nicho de cultivo de soluciones antidemocráticas.

Salvaguardar la democracia va a requerir “empoderar” a las comunidades y a los barrios y hacerlas conscientes del metabolismo humanidad-naturaleza al hilo de una nueva conciencia biofílica. Si Ferrajoli optaba por el constitucionalismo global, Rifkin nos lleva al otro lado de la arquitectura política y, también, frente al Estado y la democracia representativa, vuelve a una suerte de democracia radical roussoniana. Como ya

vamos viendo, en esta compleja cuestión, la articulación política necesita de esquemas multiniveles y el federalismo aparece como el gozne necesario para vincular ecorregiones. Frente a la democracia ateniense, se puede rescatar otro relato fundacional y ese sería el de la federación de tribus iroquesas que tanto influyó en los padres fundadores de la revolución americana. Sus métodos de deliberación, largos y continuados hasta lograr consensos, para que no hubiera heridas abiertas en la comunidad, recuerda a la voluntad general roussoniana y a su pretendido carácter cohesionador frente a la tiranía de las mayorías. La ecopolítica práctica y necesaria iría más allá de la tecnocracia y se identificaría con la comunidad real, no imaginada, de los seres humanos que tienen que generar vida buena y prosperidad, que no crecimiento en condiciones de necesidad. Rifkin nos invita a entrar en *La era de la resiliencia*, no obstante, podemos criticarla por su halo utopista y planificador que nos recuerda hasta al viejo Platón.

El segundo libro tiene el provocativo título de *Otro fin del mundo es posible* y es producto de tres autores, Sevigne, Stevens y Chapelle, ya considerados “colapsólogos”, en el sentido de la ciencia de los escenarios posibles al hilo, por ejemplo, del aumento de la temperatura global y que en el subtítulo plantean el meollo de la cuestión: “cómo vivir el colapso de la civilización termoindustrial de forma inteligente”. Para ello también necesitamos romper con las inercias intelectuales, económicas y sociales y prepararnos para el golpe. ¿Por qué una conclusión tan drástica? En contraste con Rifkin no creen que el poder corporativo, militar o político ejercido por las élites soberbias nos dejen otro camino que aceptar que la globalización, y sus flamantes cadenas de suministros propulsadas por el petróleo o el gas, vayan desarticulándose y fragmentándose al tiempo que se desata el infierno climático. Tendremos que aprender a vivir con ello, y frente al individualismo triunfante, el tejer vínculos, el construir comunidades de gestión de la vida cotidiana y de planificación del futuro inmediato, va a ser decisivo. Con lo cual, rozando la impoliticidad, nos encontramos con una terapia de aceptación de lo inevitable, pero que tras pasar el duelo, nos abre una perspectiva inédita:

“El relato del colapso, no obstante, conlleva un riesgo capital: el de allanar el futuro, es decir, disminuir nuestras capacidades para actuar, arruinando nuestra vida presente. Paradójicamente, de nuevo, hay que verlo emerger como una posibilidad de hacer emerger otros mundos y de inventarnos otros futuros”.¹⁵

Al final, del lado de los optimistas, al hilo de cierta confianza ecotecnocrática, tendremos transiciones, con sus tensiones y sus oportunidades más o menos democráticas, y del lado de los pesimistas, sucesio-

¹⁵ Sevigne, Stevens y Chapelle, *Otro fin del mundo es posible*, 23.

nes de microcolapsos. Necesitamos estar y actuar juntos, en todo caso, y refundar comunidades cercanas, reales, más allá de las imaginadas que fundaron los estados nacionales. Lo curioso, frente al duelo, es que las emergencias y las formas de enfrentarlas, con la cuestión de si hay o no tiempo para responder democráticamente, se percibe la apuesta por una alegría de reencontrar algo que dé sentido a nuestras frágiles vidas frente a la alienación de la sociedad de consumo y las realidades virtuales. Vivir peligrosamente es preferible a vivir adocenado y sometido. Solnit lo descubre en su investigación y esa suerte de alegría política sostiene, aun en la oscuridad, la esperanza.

A modo de conclusión

Junto a la emergencia climática y la escasez energética, la disrupción tecnológica en curso, sobre todo en el mundo del trabajo, está acelerando la aparición de escenarios inéditos que también exigen enormes transformaciones económicas y sociales. No obstante, lo curioso es que el viejo lenguaje de la revolución ya casi sólo queda para nombrar los avances tecnológicos o para usos metafóricos. El horizonte de la utopía social que fue el marco de la política del siglo XX, y que se concentraba en el dilema reforma o revolución que enunció Rosa Luxemburg, se ha apagado. El dilema entre una transición razonable o un colapso aterrador es el que se nos impone. La filosofía política estándar da cuenta de la degeneración de la democracia en su forma representativa y señala sus múltiples males, pero sigue siendo muy minoritaria la preocupación por cualificar democratizaciones en los planos locales, transnacionales y globales que dialoguen con el papel garantista del Estado teniendo a la vista la exigencia de las transiciones por venir. Las transformaciones, decididas democráticamente u obligadas por los poderes fácticos, serán inevitables y destacan el carácter ejecutivo, e incluso planificador, de la política, su deber de anticipar. De hecho, la gestión y la administración de los bienes comunes y de los servicios públicos, y su posible democratización se revelan cruciales, así como un retorno no a una comunidad tradicional, sino a una comunidad política que dé sostén a la cooperación para enfrentar la adversidad y fundar la resiliencia. No habrá democracia sin ecorresiliencia.

Neoaristotélicos y neohegelianos – voy a utilizar el ejemplo de Charles Taylor o de Michael Sandel – han colaborado para revitalizar versiones de comunitarismo democráticos al hilo de la realidad de las instituciones modernas del Estado y la sociedad civil, pero quizás necesitemos algo más que comunidades nacionales que, por otra parte, tienen tendencia al cierre particularista y que son capturadas con facilidad en el esquema ami-

go-enemigo. El federalismo de eco-comunidades políticas democráticas, como horizonte, preservaría los logros éticos de la modernidad, incluso yendo más allá, para completarla al modo de Habermas y Rawls, en el sentido de la democracia radical y de los principios, contextualizados, de la justicia, pero la articulación política debería desembarazarse, conscientemente, de arquitecturas institucionales que frenan la cooperación y que son decididamente regresivas. No sólo en el terreno político o social, sino también en el económico. La economía política debe volver como núcleo duro que atiende al metabolismo humanidad-naturaleza. Del lado del realismo, volvemos a topar con el Leviatán corporativo, capaz de poner a su servicio a la clase política, y con el monstruo del autoritarismo que ve en el Estado la estructura perfecta para encarnar su poder. Ambos nos precipitan en un callejón sin salida.

¿Habrà lugar para la esperanza? Serà difícil sin masivos movimientos sociales que propicien la transición a un mundo nuevo en el que se pueda respirar y vivir con dignidad. Debemos acompañar reflexivamente esa exploración desde una filosofía política práctica y ecosocial para responder a la pregunta de Bruno Latour de dónde aterrizar en el Antropoceno.

Bibliografía

- Applebaum, Anne. *El ocaso de la democracia. La seducción del autoritarismo*. Debate, 2021.
- Arendt, Hannah. *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós, 2008.
- Campillo, Antonio. "La pandemia. Un episodio del Antropoceno." *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global* 154 (2021): 23-31.
- Beck, Ulrich. *La sociedad del riesgo global*. Madrid: S. XXI, 2002.
- Chamayou, Grégoire. *La sociedad ingobernable. Una genealogía del liberalismo autoritario*. Tres Cantos: Akal, 2022.
- Dion, Cyril & Mélanie Laurent. *Mañana*. Documental Move Movie, France 2 Cinéma, Mars Films, Mely Production. France: 2015.
- Federici, Silvia. *Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños, 2015.
- Fraser, Nancy. *Escalas de la justicia*. Barcelona: Herder, 2008.
- Ferrajoli, Luigi. *Por una constitución de la tierra*. Madrid: Trotta, 2022.
- Gorz, André. *El hilo conductor de la ecología*. Vilassar de Dalt: Icaria, 2019.
- Guerra Palmero, María Josè. *Breve introducción a la ética ecológica*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2001.
- Krznicaric, Roman. *El buen antepasado*. Madrid: Capitán Swing, 2022.
- Lafont, Cristina. *Democracia sin atajos. Una concepción participativa de la democracia deliberativa*. Madrid: Trotta, 2021.

- Latour, Bruno. *Dónde aterrizar*. Barcelona: Taurus, 2019.
- Mattei, Ugo. *Bienes comunes. Un manifiesto*. Madrid: Trotta, 2013.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica*. Santa Úrsula: Melusina, 2011.
- Moyano, Cristian. *Ética del Rewilding*. Madrid, Plaza y Valdés, 2022.
- Ostrom, Elinor. *Governing the Commons*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511807763>
- Pogge, Thomas. *Hacer justicia a la humanidad*. México: Universidad nacional autónoma de México/Comisión nacional de derechos humanos/Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Puleo, Alicia. *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra, 2012.
- Riechman, Jorge. *Simbioética. Homo sapiens en el entramado de la vida*. Madrid: Plaza y Valdés, 2022.
- Rifkin, Jeremy. *La era de la resiliencia. Reimaginar la existencia, resilverstrar la tierra*. Tres Cantos: Akal, 2022
- Sánchez Muñoz, Cristina. *Hannah Arendt: estar (políticamente) en el mundo*. Shackelton, 2019.
- Sassen, Saskia. *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz, 2010.
- Sassen, Saskia. *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz, 2015.
- Sennet, Richard. *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*. Barcelona: Anagrama, 2012.
- Sennet, Richard. *Construir y habitar. Ética para la ciudad*. Barcelona: Anagrama, 2019.
- Servigne, Pablo, Stevens, Raphaël y Gauthier Chappelle. *Otro fin del mundo es posible. De la colapsología a la colapsofilosofía: cómo vivir el colapso de la civilización termoindustrial de forma inteligente*. Barcelona: Arpa, 2018.
- Shiva, Vandana. *¿Quién alimenta realmente el mundo? El fracaso de la agricultura industrial y la promesa de la agroecología*. Madrid: Capitán Swing, 2017.
- Solnit, Rebecca. *Esperanza en la oscuridad. La historia jamás contada del poder de la gente*. Madrid: Capitan Swing, 2017.
- Solnit, Rebecca. *Un paraíso en el infierno. Las extraordinarias comunidades que surgen en el desastre*. Madrid: Capitán Swing, 2020.
- Tafalla, Marta. *Filosofía ante la crisis ecológica*. Madrid: Plaza y Valdés, 2022.
- Temelkuran, Ece. *Juntos. Un manifiesto contra el mundo sin corazón*. Barcelona: Anagrama, 2022.
- Velayos Castelo, Carmen. *Ética y cambio climático*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2008.
- Valdivielso Navarro, Joaquín, ed. *Democracia en estado de alarma. Sujetos emergentes y esfera pública*. Madrid: Plaza y Valdés, 2022.

Young, Iris Marion. *Desafíos globales*. CABA: Prometeo, 2017.

Wright, Erik Olin. *Construyendo utopías reales*. Tres Cantos: Akal, 2014.

Il lavoro della speranza nel materialismo speculativo di Ernst Bloch

The Labour of Hope in the Speculative Materialism of Ernst Bloch

MAURO FARNESI CAMELLONE

Università degli Studi di Padova
mauro.farnesicamellone@unipd.it

Abstract. The essay proposes an interpretation of Ernst Bloch's speculative materialism by interpreting it as the "science of hope". Bloch's political philosophy is presented as a thought of emancipation determined by an anthropology and an ontology developed around the categories of "anticipation" and "matter", both oriented by the logic of "objective-real possibility". Finally, the essay proposes to consider Bloch's philosophical-political contribution as a Marxist thought open to processes of plural subjectivation that represent concrete possibilities of emancipation within the framework of the global dimension of capitalist social formation.

Keywords: anticipation, hope, matter, revolution.

Riassunto. Il saggio propone una lettura del materialismo speculativo di Ernst Bloch interpretandolo come "scienza della speranza". La filosofia politica di Bloch viene presentata come un pensiero dell'emancipazione determinato da un'antropologia e un'ontologia sviluppate attorno alle categorie di "anticipazione" e di "materia", entrambe indicizzate dalla logica della "possibilità oggettivo-reale". Infine, il saggio propone di considerare il contributo filosofico-politico di Bloch come un pensiero marxista aperto a processi di soggettivazione plurale che rappresentano concrete possibilità di emancipazione nel quadro della dimensione globale della formazione sociale capitalistica.

Parole chiave: anticipazione, speranza, materia, rivoluzione.

Subito prima di porre la questione sul tipo di organizzazione politica necessaria al movimento rivoluzionario russo all'inizio del Novecento, Lenin si soffermava sul ruolo del sogno:

“Bisogna sognare!”. Scrivendo queste parole sono stato preso dalla paura. Mi è sembrato di trovarmi al Congresso di unificazione e di avere in faccia a me i redattori ed i collaboratori del *Rabocoe Dielo*. Ed ecco il compagno Martynov alzarsi ed esclamare minacciosamente: “Scusate! Una redazione autonoma ha il diritto di ‘sognare’ senza l’autorizzazione preventiva dei comitati del partito?”. Poi si alza il compagno Kricevski, il quale (approfondendo filosoficamente il compagno Martynov che ha da molto tempo approfondito il compagno Plekhanov) continua ancora più minaccioso: “Dirò di più. Vi domando: ha un marxista il diritto di sognare se non ha dimenticato che, secondo Marx, l’umanità si pone sempre degli obiettivi realizzabili e che la tattica è il processo di sviluppo degli obiettivi che si sviluppano insieme con il partito stesso?”.

La sola idea di queste domande minacciose mi fa venire la pelle d’oca, e non penso che a trovare un nascondiglio. Cerchiamo di nasconderci dietro Pisariev.

“C’è contrasto e contrasto – scriveva Pisariev a proposito del contrasto fra il sogno e la realtà. – Il mio sogno può precorrere il corso naturale degli avvenimenti, ma anche deviare in una direzione verso la quale il corso naturale degli avvenimenti non può mai condurre. Nella prima ipotesi, non reca alcun danno; anzi, può incoraggiare e rafforzare l’energia del lavoratore... In quei sogni non c’è nulla che possa pervertire o paralizzare la forza operaia; tutt’al contrario. Se l’uomo fosse completamente sprovvisto della facoltà di sognare in tal maniera, se non sapesse ogni tanto andare oltre il presente e contemplare con l’immaginazione il quadro compiuto dell’opera che è abbozzata dalle sue mani, quale impulso, mi domando, l’indurrebbe a cominciare e a condurre a termine grandi e faticosi lavori nell’arte, nella scienza e nella vita pratica?... Il contrasto tra il sogno e la realtà non è affatto dannoso se chi sogna crede sul serio al suo sogno, se osserva attentamente la realtà, se confronta le sue osservazioni con le sue fantasticherie, se, in una parola, lavora coscienziosamente per attuare il suo sogno. Quando vi è un contatto tra il sogno e la vita, tutto va per il meglio”.

*Di sogni di questo genere ve ne sono disgraziatamente troppo pochi nel nostro movimento. E ne hanno colpa soprattutto i rappresentanti della critica legale e del “codismo” illegale, che fanno pompa della loro ponderatezza, del loro “senso del concreto”.*¹

Il pensatore marxista che più di tutti ha cercato, con la sua opera, di rispondere a questo appello di Lenin è stato senza dubbio Ernst Bloch, che

¹ Lenin, *Che fare?*, 470-1 (corsivo aggiunto).

dell'anticipazione, della speranza e del sogno ha fatto categorie centrali di una rilettura originalissima tanto della tradizione del materialismo storico, quanto di una possibile *Realpolitik* rivoluzionaria. Per Bloch il marxismo è prima di tutto "scienza della speranza", sapere di un'utopia che diviene concreta e tende a riscattare quanto nell'uomo è stato umiliato, mutilato, represso. Il marxismo può riattivare e recuperare i residui non assorbiti e non funzionalizzati dalla formazione sociale capitalistica, quel vasto mondo sotterraneo di desideri, di "sogni diurni", di speranze in una vita migliore, che non hanno trovato ancora adeguato riconoscimento, che urgono nel nostro presente, indicandoci una possibilità futura.

Bloch lavora alla categorizzazione degli elementi caratterizzanti l'idea di una società in cui si possa realizzare il progetto marxiano di una «naturalizzazione dell'uomo» e di una «umanizzazione della natura», in cui le potenzialità di ognuno si sviluppino pienamente e la natura cessi di rappresentare un'entità ostile o un semplice magazzino di valori d'uso.² Questa categorizzazione si delinea attraverso l'esplorazione del «continente speranza»³, estensione tanto antropologica quanto ontologica: il fondamento ontologico della speranza si ritrova, infatti, in una specifica concezione della materia e del tempo. Seguendo la linea della "sinistra aristotelica"⁴, Bloch studia la materia come "essente in possibilità", come essere aperto processualmente al futuro. Il marxismo come scienza è dunque un sapere di sintesi tra futuro e materia, un sapere progettuale che mira a concertare socialmente un rapporto creativo fra finalità umane e forze naturali.

1. Il lavoro dell'anticipazione

Nel capitolo 5 del primo volume di *Das Kapital*, Marx afferma chiaramente che il *lavoro*⁵ deve essere inteso come un'attività intrinsecamente umana in un duplice senso. In primo luogo, la produzione e lo scambio di valori d'uso, di beni materiali per la produzione e la riproduzione della vita materiale, sono possibili e si sviluppano parallelamente alla produ-

² Bloch può essere considerato un precursore di quelle letture che oggi, di fronte alla crisi climatica globale, riattivano la critica ecologica di Marx al capitalismo, rivolgendola contro il produttivismo e il monismo dominanti. Cfr. Saito, *Marx in the Anthropocene*.

³ Cfr. Bloch, *Il principio speranza*.

⁴ Cfr. Bloch, *Das Materialismusproblem*, 479-546.

⁵ «Il lavoro è la fonte di ogni ricchezza, dicono gli studiosi di economia politica. Lo è, accanto alla natura, che offre al lavoro la materia greggia che esso trasforma in ricchezza. Ma il lavoro è ancora infinitamente più di ciò. È la prima, fondamentale condizione di tutta la vita umana; e lo è invero a tal punto, che noi possiamo dire in un certo senso: il lavoro ha creato lo stesso uomo» (Engels, *Dialettica della natura*, 186).

zione e allo scambio di parole e concetti socialmente compresi. Inoltre, il lavoro umano ha l'ulteriore e particolare caratteristica di richiedere l'*anticipazione* di progetti mentali nella coscienza dei produttori:

Noi supponiamo il lavoro in una forma nella quale esso appartenga esclusivamente *all'uomo*. Il ragno compie operazioni che assomigliano a quelle del tessitore, l'ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera. Ma ciò che fin da principio distingue il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nell'*idea del lavoratore*, che quindi era già presente *idealmente*.⁶

Poiché il progetto di lavoro, inteso come realtà materiale non ancora realizzata, è una preconditione per la realizzazione del prodotto del lavoro, la capacità umana di anticipare, raffigurare e immaginare è inestricabilmente legata alla capacità di lavoro sociale. Ciò significa che l'essere umano è capace di lavoro anche perché è allo stesso tempo capace di immaginazione. La capacità degli esseri umani di concettualizzare, fare astrazioni, elaborare piani e immaginare, cioè la loro capacità di anticipazione, è a sua volta strettamente legata alle loro condizioni di vita materiali e sociali. Anche i concetti e le rappresentazioni umane più elementari, e certamente quelle più complesse, non sono un prodotto "puro" dell'immaginazione e del lavoro intellettuale, completamente indipendente e slegato dall'attività produttiva materiale. In ultima analisi, essi emergono attraverso l'elaborazione mentale delle esperienze di vita materiale. Non possono quindi essere disgiunte dalla partecipazione dell'individuo alla natura e alla società.

Allo scambio (*Stoffwechsel*) tra natura e società, alla *costrizione materiale* messa in atto da questo metabolismo finalizzato a produrre e riprodurre le condizioni di vita, corrisponde uno scopo propriamente umano nel processo lavorativo. Le influenze del mondo esterno sull'essere umano si esprimono nel suo cervello, vi si riflettono come sentimenti, pensieri, impulsi, volizioni, in breve come "tendenze ideali", e in questa forma diventano "potenze ideali". I progetti lavorativi, che prendono forma nella mente prima di essere realizzati materialmente, sono quindi a loro volta prodotti della realtà materiale, anche quando non sono ancora materialmente realizzati. Pertanto, i concetti e le rappresentazioni ideali non possono mai essere completamente staccati dai processi materiali che li pre-

⁶ Marx, *Il Capitale*, vol. I, 212. Ci riferiamo qui solo alla categoria marxiana di lavoro umano in generale, mentre la stratificazione dei significati del concetto di lavoro ne *Il Capitale* richiederebbe una trattazione a parte, cfr. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, vol. III, 17-131.

cedono e li accompagnano tanto in natura quanto nella società. Anche se sono combinati creativamente dal cervello umano in un modo nuovo, piuttosto che essere semplici immagini meccaniche speculari di quei processi, essi rimangono oggettivamente determinati da quei processi stessi.

2. Il lavoro della speranza

La base materiale della capacità umana di anticipazione, di rappresentazione immaginativa e di pianificazione è l'*istinto di sopravvivenza*, cioè il correlato istintivo e inconscio della coazione a produrre e riprodurre la vita materiale a cui gli esseri umani sono sottoposti. Le espressioni più importanti di questa anticipazione sono la paura e la speranza. Ma se la paura può essere puramente istintiva – non è sempre o necessariamente istintiva, ma può esserlo e quindi rientra tra gli istinti animali più importanti – *una speranza puramente istintiva è impossibile*. Bloch ha giustamente sottolineato che la speranza, anche nelle sue espressioni più elementari e istintive, è già più che puramente istintiva; contiene già la capacità di immaginazione e di anticipazione ideale e per questo caratterizza l'umano in modo decisivo. Insieme al lavoro sociale, alla capacità di concettualizzare e sviluppare la coscienza, la speranza appartiene al nucleo della nostra specificità antropologica: l'essere umano capace di immaginazione è umano proprio perché è un essere capace di sperare.⁷

Nella misura in cui risponde alle necessità e ai bisogni materiali, il progetto lavorativo è legato alle condizioni materiali della sua realizzazione. Ovviamente, non tutti i prodotti ideali dei nostri cervelli portano a una produzione materiale effettiva, non tutti i progetti vengono concretamente realizzati, non tutte le speranze anticipanti diventano realtà. Si possono realizzare solo quei progetti lavorativi che soddisfano sia le condizioni oggettive che quelle soggettive della loro realizzazione. Non tutte le speranze, dunque, sono realistiche. Bloch distingue chiaramente tra aspettative realistiche e desideri vacui. È proprio la capacità del lavoro mentale di combinare concetti nelle direzioni più diverse, che solo in ultima istanza riflettono o scaturiscono dall'esperienza di vita, senza necessariamente rispecchiare una realtà materiale già esistente, che permette di distinguere tra l'anticipazione di ciò che è realmente possibile e i semplici "voli di fantasia".

Tuttavia, "ciò che è effettivamente possibile" è a sua volta solo parzialmente predeterminato. Dopo tutto, gli esseri umani *producono* la propria vita, così come fanno la propria storia. La dimensione attiva della nostra specificità antropologica crea dunque un margine, una zona di transizio-

⁷ Cfr. Bloch, *Il principio speranza*, 5-23.

ne, tra ciò che è materialmente, socialmente e storicamente possibile e ciò che è materialmente, socialmente e storicamente impossibile. Questa mediazione comprende tutti quei cambiamenti nella natura e nella società che sono già materialmente possibili, ma la cui realizzazione effettiva dipende da una definita e specifica *prassi umana*, che non si attua automaticamente o simultaneamente con la possibilità materiale.⁸

D'altra parte, i confini di ciò che è materialmente possibile non sono interamente definibili in anticipo, il quadro generale può essere certo considerato come una condizione data, ma all'interno di questo spazio esistono innumerevoli varianti e possibilità. Ad esempio, dato l'emergere del modo di produzione capitalistico, sia l'ascesa della lotta di classe proletaria sia, nel lungo periodo, lo sviluppo del movimento operaio erano oggettivamente possibili. Ma il modo concreto e specifico in cui il capitalismo si è sviluppato, ad esempio in Gran Bretagna, Francia, Germania e Stati Uniti, il suo specifico contesto storico – la preistoria e la storia socio-politica di ciascuno di questi quattro Paesi, le peculiarità nazionali nell'emergere e nello sviluppo della classe operaia in quei Paesi, le caratteristiche speciali del movimento ideologico e politico che ha preceduto, accompagnato e seguito la conquista borghese del potere statale – tutti questi fattori hanno influenzato profondamente il modo specifico delle lotte della classe operaia e dei movimenti socialisti e comunisti negli anni successivi.⁹ Di conseguenza, il movimento operaio assunse forme molto diverse in quei Paesi per un lungo periodo storico, anche se quelle varianti storiche erano già contenute come possibilità nel quadro generale dell'ascesa e dello sviluppo della formazione sociale capitalistica e della crescita delle sue contraddizioni interne. La realtà storico-materiale è quindi sempre una *totalità aperta e incompiuta*, che contiene diverse possibilità oggettivamente realizzabili.¹⁰ Tra queste solo alcune saranno realizzate, mentre altre non si realizzeranno.

La materia non è concepibile come qualcosa di dato immutabilmente, perché in continua trasformazione. Allo stesso modo, la società umana è in continuo mutamento, così come gli oggetti del pensiero e della prassi umana rispondono a processi naturali e sociali sempre cangianti.¹¹ A loro volta teoria e prassi intervengono attivamente in questi processi, ma

⁸ Cfr. *ibid.*, 263-92.

⁹ Battistini, Cappuccilli e Ricciardi, *Global Marx*, 157-74, 217-38, 297-318, 319-39.

¹⁰ «Una scienza della storia basata sulla categoria di totalità aperta ha dunque il compito di porre nuovi interrogativi all'interno del marxismo, dando figura di problema ai campi ancora aperti del sapere. In questo senso, la critica del presente come contemporaneità a sé non può che effettuarsi nella prospettiva dell'*attualità della rivoluzione* e mediante la ridefinizione del rapporto tra mezzi e fini» (Collamati, *Il sapere e la storia*, 212).

¹¹ Cfr. Bloch, *Das Materialismproblem*.

da questa attività esse stesse risultano mutate.¹² Per tutti questi motivi la comprensione della totalità ha bisogno della nozione di “non ancora esistente” ma “effettivamente possibile”, cioè della categoria di “possibilità oggettivo-reale”.¹³

3. Il lavoro della materia

Quando Jürgen Habermas definiva la filosofia di Bloch un “materialismo speculativo”, lo accusava di aver oltrepassato i confini del pensiero critico stabiliti tanto dalla critica di Marx all’economia politica quanto dalla critica di Kant alla ragion pura.¹⁴ Contrariamente all’affermazione di Habermas, secondo cui la speculazione è avulsa dalla critica, per Bloch le ipotesi speculative che inevitabilmente utilizziamo per interpretare il mondo che ci circonda informano la nostra capacità critica, così come le nostre convinzioni e azioni politiche. Rifiutare il pensiero speculativo come impresa creativa che mette in discussione e oltrepassa il dato di fatto non è solo una fallacia contro la ragione, ma anche un ostacolo posto contro *la possibilità di agire la nostra libertà*.

Riconoscere la realtà – mossa da tutte le sue contraddizioni interne – come una totalità che è in continuo mutamento, significa incorporare nella conoscenza anche tutte le possibilità di sviluppo di quella totalità. L’anticipazione non è quindi solo una categoria antropologica, ma anche epistemologica e scientifica, una categoria del *materialismo speculativo*. Come scrive Bloch,

Proprio quelle che finora sembravano le categorie più divergenti – futuro e natura, anticipazione e materia – si fondono l’una nell’altra nel rigore del materialismo speculativo. Senza la materia, non esiste alcuna base per una (reale) anticipazione, senza l’anticipazione (reale) non si può raggiungere alcun orizzonte della materia.¹⁵

¹² Cfr. Bloch, *Experimentum mundi*.

¹³ In Bloch, la categoria di possibilità va letta in correlazione al concetto di utopia, che si riferisce in primo luogo al contenuto trasformativo della realtà ed è declinato precisamente secondo la categoria della possibilità oggettivo-reale. Contro ogni lettura del contenuto utopico come trasgressione fantastica e astratta dalla realtà, l’utopia concreta diventa in Bloch un principio filosofico rigoroso che orienta la possibile mediazione di desideri e pensieri utopici secondo tendenze reali. Cfr. Farnesi Camellone, “Utopia e possibilità oggettivo-reale in Ernst Bloch.”

¹⁴ Cfr. Habermas, *Ein marxistischer Schelling*.

¹⁵ Bloch, *Il principio speranza*, 278 (traduzione modificata). Come è stato chiaramente dimostrato da Cat Moir, il materialismo speculativo di Bloch non può essere pienamente compreso solo sulla base de *Il principio speranza*, ma va ricostruito esaminando i suoi scritti sul materialismo degli anni 1934-8 (cfr. Bloch, *Logos der Materie*, 59-176, 219-359, 373-94) cioè durante il periodo del suo esilio europeo, prima della sua dipartita per l’America, luogo in cui iniziò a

Il contributo che Bloch intende fornire alla scienza di realtà di matrice marxiana si configura come un'ontologia dell'anticipazione, cioè un discorso sull'essere come non ancora compiuto o dell'*essere come utopia*.¹⁶ L'utopia diventa così il tema centrale di una metafisica che si articola principalmente sulla categoria di *possibilità*.¹⁷

Nell'ampia estensione di ciò che è formalmente possibile, la condizione minima del possibile-pensabile è che nel pensiero emerga l'immagine di qualcosa. Una prima delimitazione si ha nel momento in cui ci si riferisce a questo poter essere in un quadro gnoseologico, quando l'enunciato di cui è oggetto risulta, dal punto di vista conoscitivo, fondato, vale a dire rispondente ai criteri che lo rendono un enunciato adeguato alla conoscenza della cosa. Bloch definisce in questo modo la categoria del possibile cosale-oggettivo (*sachlich-objectiv*), di cui sono espressioni i giudizi ipotetici, i giudizi problematici, quelli induttivo-probabilistici e gli altri dello stesso genere accomunati dallo stato di *parzialità* della conoscenza che essi esprimono e che li differenzia da quello che altrimenti sarebbe un giudizio certo. Con il passaggio dal piano della pensabilità a quello della conoscenza, il possibile inizia a presentarsi nella veste che ne consente la definizione: possibile è ciò che è associato a *condizioni*; l'assenza di condizioni equivale all'assenza di possibilità.¹⁸

Oltre al profilo gnoseologico *a parte subjecti*, il "cosalmente possibile" ha anche un profilo *a parte objecti*, che attiene alla struttura oggettiva della cosa o dello stato di cose e che viene pertanto definito come *obbiectivamente* possibile. Lo stato di parzialità concerne, in questo caso, non la nostra conoscenza ma lo sviluppo stesso della cosa.¹⁹ Si passa così dal piano gnoseologico – quello obiettivo, in cui si tratta della cosalità – a quello ontologico, in cui si tratta della costituzione dell'oggetto in corrispondenza al genere a cui categorialmente appartiene. L'analisi dell'oggetto reale nella sua costituzione e disposizione strutturale, secondo il genere e il tipo, il contesto sociale e giuridico, conferisce alla teoria un carattere *objectgemäss*, la rende cioè *euristicamente adeguata all'oggetto*.²⁰

La realtà dell'oggetto esistente è per Bloch il terreno su cui deve approdare una teoria della possibilità che abbia valore ontologico: è alla costituzione reale dell'oggetto che deve essere riportata la dottrina delle cate-

lavorare su *Das Prinzip Hoffnung*. Questa attenzione ermeneutica permette di inquadrare in modo corretto il contenuto speculativo di *Das Materialismusproblem*. Cfr. Moir, *Ernst Bloch's Speculative Materialism*.

¹⁶ Cfr. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, 100.

¹⁷ Cfr. Bloch, *Il principio speranza*, 236-41.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, 265.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, 269.

²⁰ Cfr. Bloch, *Experimentum Mundi*, 183.

rie.²¹ Passando così dal piano della costituzione oggettivo-concettuale a quello della costituzione oggettivo-reale, si incontra la figura del *possibile obbiettivamente adeguato all'oggetto* (*sachhaft-objectgemäss*).²² Considerato sotto il profilo oggettivo-reale, l'oggetto mostra lo stato parziale della sua condizione attuale e al contempo le potenzialità di sviluppo di cui esso è gravido: mostra cioè la sua *possibilità reale*. In virtù di questa articolata differenziazione, diviene del tutto perspicuo tenere specificamente distinto ciò che è obbiettivamente possibile da ciò che è realmente possibile²³.

La possibilità reale di cui l'oggetto è portatore è la stessa propria alla *materia in quanto principio ontologico generale*. Essa ha un duplice profilo – interno ed esterno – che va differenziato, al fine di sciogliere l'equivoco che grava sulla categoria della possibilità, nella quale il principio attivo e quello passivo sono stati spesso confusamente intrecciati.²⁴ Perseguendo questa chiarificazione, Bloch risale alla concezione aristotelica che distingue la *katà tò dynatón* dal *tò dynámei ón*. Il lato della possibilità rappresentato dal primo dà la misura di *ciò che di volta in volta è possibile* in relazione alle condizioni contestuali, sia in senso propositivo che in senso limitativo;²⁵ il secondo rappresenta, invece, l'interna disposizione potenziale che rende la materia passibile di mutamento. Ogni processo di sviluppo richiede, in altre parole, una serie di fattori positivi che lo favoriscano e che siano predominanti su quelli che sono di ostacolo; contestualmente esso richiede che la natura della cosa stessa la predisponga ad accogliere lo sviluppo, lasciando preludere il *totum* di ciò che da ultimo è possibile. Nella connessione di questi due fattori – lo stato potenziale espresso dal *dynámei ón* e il contesto circostanziale espresso dal *katà tò dynatón* – si costituisce il correlato da cui la possibilità trae alimento.

Tuttavia, affinché un processo di sviluppo si metta in moto, è necessario un principio attivo. Una lunga linea di pensiero – che inizia con la “sinistra aristotelica”, passa attraverso il panteismo rinascimentale e il pensiero di Leibniz, per approdare alla dialettica hegel-marxiana²⁶ – ha enucleato tale principio dinamico come interno alla materia stessa, trasformandone la concezione da passivo deposito potenziale in sede di un principio di attività.²⁷ A conclusione di questo sviluppo storico-filosofico, si perviene a una nozione di *materia dialettica*, che consente di ricono-

²¹ Cfr. Bloch, *Il principio speranza*, 271.

²² Cfr. *ibid.*, 269.

²³ Cfr. *ibid.*, 231.

²⁴ Cfr. *ibid.*, 272.

²⁵ Cfr. *ibid.*, 241-247.

²⁶ Cfr. Bloch, *Das Materialismusproblem*; Id., *Logos der Materie*.

²⁷ Cfr. Bloch, *Soggetto-Oggetto*, 134-135.

scere la dinamica materiale assieme alla logica che ne informa la processualità.²⁸

Bloch trova nella dialettica lo strumento teorico capace di isolare il duplice profilo del correlato della possibilità oggettivo-reale: in termini dialettici la bivalenza passività-attività costitutiva dell'essere-in-possibilità si traduce nella correlazione che lega reciprocamente il fattore oggettivo/esterno a quello soggettivo/interno della dinamica storico-sociale, assumendo così i tratti tipici di una problematica soggetto-oggetto trasposta dal piano gnoseologico a quello della prassi.²⁹ Saper valutare il ruolo di entrambi i fattori è ciò che qualifica la dialettica materialista come *scienza fondamentale dell'accadere*, scienza delle condizioni sia limitanti che promotenti. Facendo propria questa scienza, il marxismo per Bloch deve mettere a frutto entrambe le sue anime, cioè deve saper intrecciare «l'analisi delle condizioni secondo la misura del possibile e l'analisi della prospettiva dell'essente-in-possibilità».³⁰

Questo percorso non porta Bloch ad abbandonare il ruolo decisivo attribuito alla soggettività nell'operare il mutamento reale; piuttosto, egli mette in evidenza il carattere dialettico della soggettività, l'essere cioè essa stessa frutto di un processo reale in divenire. Le facoltà di decidere e di agire del soggetto si attivano in corrispondenza della comprensione della necessità data dal quadro di condizioni esistente e, dunque, per apportare un *incremento di realtà*, l'azione deve essere passaggio operativo a una oggettività determinata: ogni processo di soggettivazione è tale solo in quanto è un processo di oggettivazione.

4. Il lavoro della rivoluzione

La funzione produttiva del fattore soggettivo, insieme alla sua forza motrice (ovvero la speranza), può ora essere definita più da vicino. Se voglio realizzare un progetto di lavoro, devo subordinare la mia volontà a questo obiettivo. L'essere umano non solo opera un cambiamento di forma nei materiali della natura, ma realizza anche il proprio scopo in quei materiali. E questo scopo è consapevole, determina il modo della sua attività con la rigidità di una legge, ed egli deve subordinare la sua volontà ad esso. Questa subordinazione non è un atto momentaneo. A parte lo sforzo degli organi di lavoro, è necessaria una volontà propositiva per tutta la durata del lavoro. Questa subordinazione è ovviamente stimolata in modo

²⁸ Cfr. Bloch, *Experimentum Mundi*, 290.

²⁹ Cfr. Bloch, *Principio speranza*, 291.

³⁰ *Ibid.*, 245.

significativo da un atteggiamento soggettivo verso la realizzazione di questo progetto, che non è neutro, ma consiste piuttosto nel *desiderio e nella speranza di realizzarlo*.

Gli stimoli possono essere diversi. Possono andare dalla paura della punizione al desiderio di ricompensa, dall'avidità e dall'autogrificazione ai bisogni consapevolmente sentiti e alla dipendenza da un gruppo sociale che consuma il prodotto del lavoro, fino al puro altruismo. In ogni caso, se questo desiderio e questa speranza sono assenti, o addirittura si trasformano nei loro opposti, la realizzazione del progetto viene fortemente ostacolata. Il produttore, cioè, si comporterà con indifferenza o ostilità nei confronti del suo lavoro. Può persino giungere a sabotarlo continuamente.

Ciò che vale per la prassi umana elementare, vale ancora di più per una prassi umana totalizzante che mira a cambiare la società. Una prassi di classe che mira a cambiare la società è, certo, in ultima istanza sempre determinata da interessi di classe. Ma guadagna ancora più portata ed efficacia nella misura in cui è accompagnata da desideri e aspettative che trasmettono questi interessi in una forma comprensibile e accessibile anche al di fuori dei limiti della classe, aprendosi alla possibilità di un'estensione universale.³¹ La speranza di abolire lo sfruttamento e l'oppressione, la disuguaglianza e la mancanza di libertà, in altre parole *la speranza di una società senza classi*, ha accompagnato le lotte di emancipazione della classe operaia in ogni fase della tumultuosa storia del movimento operaio. Essa ha dato loro quella forza motrice che non può emergere semplicemente dalla difesa di interessi materiali immediati – anche se nella formazione sociale capitalistica questa speranza rimane inseparabile dalla difesa degli interessi immediati della classe operaia, senza la quale le lotte emancipatorie si dissolvono in velleità.³²

Secondo Bloch, la conoscenza della realtà è sempre conoscenza delle sue leggi di movimento, delle sue tendenze di sviluppo:

³¹ Cfr. Tomba, *Insurgent Universality*. Attraverso la combinazione di una filosofia della storia di matrice benjaminiana e del materialismo blochiano, Tomba contrappone alla prospettiva dell'universalismo giuridico quella di una universalità politica pensata come capacità trasformativa. L'universalità insorgente non rimanda all'idea di un'unica forma di vita umana, ma piuttosto all'*eccesso democratico* con cui le persone possono trasformare l'ordine politico ed economico in cui vivono. Superando l'armatura costituzionale dello Stato rappresentativo, si tratta di pensare a una pluralità di poteri a cui i cittadini hanno accesso attraverso una pratica politica quotidiana. Nella storia recente si sono dati vari esperimenti di democrazia cooperativa: gli Indignados in Spagna, la Primavera araba, gli Zapatisti in Messico e, andando più indietro, la Comune di Parigi, le rivolte contadine del 1917 durante la Rivoluzione russa e la Rivoluzione di Haiti.

³² «Per la socialdemocrazia esiste tra la riforma sociale e la rivoluzione sociale un rapporto indistruttibile, perché la lotta per la riforma sociale è per lei il *mezzo*, la trasformazione della società lo *scopo*» (Luxemburg, *Riforma sociale o rivoluzione?*, 61).

La scienza speculativa del marxismo è la scienza mediata dell'avvenire della realtà, della possibilità oggettivamente reale racchiusa in essa, tutto ciò allo scopo dell'*azione*. [...] È solo l'orizzonte del futuro che il marxismo incarna, con il passato come anticamera, a conferire alla realtà la sua dimensione reale.³³

L'aspetto più rilevante che l'ermeneutica blochiana coglie in *Das Kapital* di Marx consiste nella scoperta delle leggi che regolano il modo di produzione capitalistico, leggi di sviluppo che si affermarono in tutta la loro portata solo dopo la morte di Marx. Letta in questa prospettiva, *Das Kapital* è di per sé un'opera anticipatrice. Trasformare la realtà – realizzando il programma dell'undicesima “Tesi su Feuerbach”, che è il vero atto di nascita del marxismo – presuppone non solo un orientamento verso il futuro, non solo un'intuizione del non ancora esistente che sta diventando effettivamente possibile, ma anche *la speranza di realizzare il possibile oggettivo-reale*, la mobilitazione di tutti i poteri della mente, della volontà e dei sentimenti, allo scopo di realizzare ciò che è effettivamente possibile ma non ancora esiste, il massimo sforzo da parte del soggetto rivoluzionario che si esercita tra lo *status quo* e il potenziale sperato da realizzare.

Un cattivo rivoluzionario non è solo colui che non ha i piedi ben piantati sul terreno della realtà e che perde il senso dei presupposti oggettivi e soggettivi per la realizzazione del progetto rivoluzionario. Un cattivo rivoluzionario è anche colui che è diventato talmente prigioniero dello *status quo*, che è talmente immerso nella routine quotidiana, da perdere ogni consapevolezza, premonizione o sensibilità per i cambiamenti improvvisi, inaspettati e radicali nell'equilibrio delle forze e nell'attività della classe rivoluzionaria – qualcuno che sacrifica il faticoso orientamento verso il futuro a favore di un presente ristretto (*die alte bewährte Taktik*, come lo chiamava il movimento operaio tedesco), con il risultato di essere irrimediabilmente sorpreso, superato e paralizzato da improvvise possibilità di lotta rivoluzionaria. Anche in questo senso, non è possibile una comprensione autentica e globale della realtà, se questa non viene ampliata dall'orizzonte del futuro.

Dopo l'agosto 1914, Lenin, Rosa Luxemburg e una manciata di amici e compagni internazionalisti di altri Paesi non si limitarono a condannare la capitolazione della socialdemocrazia “ufficiale” alla guerra imperialista su basi morali. Hanno anche valutato quella capitolazione alla luce di una prospettiva non ancora realizzata, sperata e scientificamente fondata. Si trattava della prospettiva di un'insurrezione rivoluzionaria del proletariato internazionale, derivante dall'inevitabile intensificazione delle contraddizioni economiche, sociali, politiche e ideologiche della società borghese e

³³ Bloch, *Il principio speranza*, 335-336 (traduzione modificata).

del mondo imperialista, di cui la guerra sarebbe stata contemporaneamente l'espressione e il motore. Gli eventi del 1917-19 hanno dato loro ragione. Ma ciò che accadde alla fine della guerra mondiale conferisce alla lotta tra le tendenze del 1914-15 del movimento operaio internazionale un ulteriore significato. Senza l'anticipazione di quegli eventi, senza quella prospettiva, la capitolazione del 1914 non può essere compresa, spiegata e condannata nella sua totalità.³⁴

Per il marxismo, la politica è l'arte di spostare il confine di ciò che è possibile a favore degli interessi della classe operaia e del progresso umano in generale. Questo spostamento si effettua sulla base di una concezione scientifica di ciò che può essere oggettivamente e soggettivamente realizzato. La mobilitazione e le iniziative dei lavoratori e la pratica del partito rivoluzionario si integrano in questa prospettiva come elementi vitali della realtà che sta nascendo.³⁵ Tanto la speranza quanto la paura della rivoluzione giocarono un ruolo cruciale nelle divisioni all'interno del movimento operaio internazionale dopo l'agosto 1914. Inizialmente, i socialdemocratici di destra giustificarono la loro resa alla spinta della guerra imperialista con l'argomentazione che non bisognava "perdere il contatto con le masse" e che queste masse, dopo tutto, si erano entusiasticamente schierate a favore della guerra. Ma quando, qualche anno dopo, le stesse masse si schierarono entusiasticamente contro la guerra e a favore della rivoluzione in paesi come la Russia, la Germania, l'Austria, l'Ungheria e l'Italia, l'argomento fu improvvisamente ribaltato. Si scoprì improvvisamente che era necessario difendere strenuamente i principi e si sostenne che il coraggio di essere impopolari e il senso di responsabilità definivano la vera politica socialista. La conclusione che si può trarre da questo voltafaccia è che l'adattamento automatico al movimento di massa non fu il vero motivo della capitolazione dell'agosto 1914. Anche nel 1917-20 la paura della rivoluzione, la paura di rischiare di perdere le conquiste precedenti, la paura del salto nell'ignoto e la paura di rompere con la routine quotidiana giocarono senza dubbio un ruolo decisivo.³⁶ Come marxista, Bloch mette in relazione questa paura con gli interessi sociali e materiali di uno strato del movimento operaio che è diventato conservatore. Quando la tendenza rivoluzionaria iniziò a manifestarsi nella realtà e a prendere forma definitiva, la speranza della rivoluzione accese la classe. L'anticipazione si trasformò in esperienza vissuta e il progetto politico divenne l'obiettivo dell'azione politica di massa.³⁷

³⁴ Cfr. Mandel, "Anticipation and Hope."

³⁵ Cfr. Bloch, *Sulla politica come arte del possibile*.

³⁶ Cfr. Bloch, *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*.

³⁷ Cfr. Bloch, *Attualità e utopia*.

Dopo la catastrofe storica dello stalinismo, i marxisti non possono più permettersi di fare affermazioni del tipo “prima di tutto rovesciamo il capitalismo – la società che si creerà in seguito, o l’aspetto specifico del socialismo, possono essere tranquillamente lasciati allo sviluppo storico (o alle generazioni future)”. Sganciare l’anticipazione di un rapporto sociale comunista dal vero progetto rivoluzionario mina la credibilità stessa di questo progetto. A ridosso del compimento dell’impresa rappresentata dalla stesura definitiva del *Prinzip Hoffnung* – nel pieno dell’assunzione della filosofia di Marx come campo concettuale atto tanto alla comprensione, quanto alla trasformazione della realtà – Bloch propone un ripensamento radicale del concetto di *progresso*.³⁸ Ciò che gli interessa sono le *differenziazioni* di questo concetto, misurabili tramite una complessa concezione di spazio e tempo, un *multiversum*.

Il movimento dell’oltrepassare, dell’avanzare, dell’*anticipare* definisce il progresso come possibilità oggettivo-reale di trasformazione orientata dello *status quo*. Bloch non indica un soggetto specifico, già costituito, capace di compiere tale superamento.³⁹ Riferire questa capacità al proletariato dei paesi capitalistamente più avanzati finirebbe per rinchiudere questa soggettività in uno spazio-tempo limitato, tendenzialmente eurocentrico e dunque ancorato a un punto di vista “coloniale”, che rischierebbe di estendere la specificità della modernità occidentale al mondo intero.⁴⁰ Pur mantenendo fermo il punto sul carattere dominante del modo di produzione capitalistico,⁴¹ Bloch tende a valorizzare, rispetto alla critica di quest’ultimo, forme di vita non situate nei luoghi del suo massimo sviluppo. Anzi, nel saggio *Sul progresso* egli cerca di far saltare le idee stesse di sviluppo e di ciclo, nelle quali «il tempo è inchiodato allo spazio reazionario», spingendosi ad ipotizzare, «in luogo della unilinearità, [...] un *multiversum* ampio, elastico, pienamente dinamico, un continuo e spesso intrecciato contrappunto delle *voci della storia*. Per essere giusti verso *il gigantesco materiale extra-europeo*, non si può più lavorare secondo una linea retta, senza curve nella serie, senza una nuova e com-

³⁸ Cfr. Bloch, *Sul progresso*.

³⁹ Cfr. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, 90-92.

⁴⁰ Nella letteratura scientifica decoloniale, il concetto di *ingiustizia cognitiva* nomina il mancato riconoscimento dei diversi modi di conoscere con cui le persone di tutto il mondo gestiscono le loro vite e danno un senso alla loro esistenza. In questa prospettiva, la giustizia sociale globale non è possibile senza una giustizia cognitiva globale. La dominazione occidentale ha profondamente emarginato le conoscenze e i saperi provenienti dal Sud del mondo. Per recuperare e valorizzare la diversità epistemologica del mondo occorre attivare un nuovo tipo di *cosmopolitismo dal basso*, in cui la condivisione, la solidarietà e la pluralità delle forme di vita scalzino la logica del profitto e dell’individualismo propria dal mercato mondiale. Cfr. Sousa Santos, *Epistemologies of the South*.

⁴¹ Cfr. Bloch, *Sul progresso*, 29-33, 64.

plessa molteplicità del tempo». ⁴²

La temporalità plurale diventa così un modo per pensare la *Weltgeschichte*, rifiutando tanto l'unilinearità quanto la scansione in epoche storico-geografiche, ma anche per avvicinare una *nuova antropologia*. Il *multiversum* è lo spazio-tempo in cui le differenti voci della storia, voci che si alzano dai luoghi più diversi, possono convergere produttivamente, senza bisogno che ci sia il *cantus firmus* di un soggetto presupposto ad accordarle. Al posto di questo soggetto, Bloch sembra pensare ad un *processo di soggettivazione plurale* orientato da un «contenuto-fine» che trova definizione solo nel processo stesso; un «contenuto-fine» così ricco e profondo da permettere alle differenti voci della storia di trovare «posto *in esso* e *verso di esso*. Le vive culture extra-europee devono essere rappresentate sul piano filosofico-storico senza violenza europeizzante o anche soltanto senza livellamento delle loro specifiche testimonianze della ricchezza della natura umana» ⁴³.

L'umano è la posta in gioco di questo processo di soggettivazione plurale, il frutto di una trasformazione derivante dall'intrecciarsi di tutte le culture che il capitalismo stesso, nella sua configurazione mondiale, ha posto in connessione. ⁴⁴ Per Bloch, tutte le voci della storia vanno considerate come «esperimenti e testimonianze in vario modo importanti. Esse non convergono in una cultura già presente in qualche luogo, sia pure una cultura «dominante» [...]. Le passate, presenti e future civiltà convergono soltanto in un umano in nessun luogo ancora sufficientemente manifesto, ma certo sufficientemente anticipabile» ⁴⁵. La storia di questa anticipazione coincide con la storia della speranza in quanto specificità antropologica.

Bibliografia

- Amberger, Alexander e Andreas Heyer. *Theorie und Praxis. Blochs Verständnis des Marxismus 1949-1961*. In *Staat und Politik bei Ernst Bloch*, 107-26. A cura di Hans-Ernst Schiller. Baden-Baden: Nomos, 2016.
- Battistini, Matteo, Cappuccilli, Eleonora e Maurizio Ricciardi, eds. *Global Marx: Storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*. Milano: Meltemi, 2020.
- Bloch, Ernst. *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*. Trad. it. a cura di R. Bodei. Bologna: il Mulino, 1975.

⁴² *Ibid.*, 65 (corsivi aggiunti).

⁴³ *Ibid.* Cfr. Türcke, *Exodus als politische Kategorie*.

⁴⁴ Cfr. Amberger, Heyer, *Theorie und Praxis*.

⁴⁵ Cfr. Bloch, *Sul progresso*, 66; Werschinin, *Ungleichzeitigkeit und Heimat*.

- Bloch, Ernst. *Attualità e Utopia. Su «Storia e coscienza di classe» di Lukács*. Trad. it. a cura di Laura Boella, in Id. (a cura di), *Intellettuali e coscienza di classe*, 148-67. Milano: Feltrinelli, 1977.
- Bloch, Ernst. *Experimentum Mundi. La domanda centrale, le categorie del portar-fuori, la prassi*. Trad. it. a cura di G. Cunico. Brescia: Editrice Queriniana, 1980.
- Bloch, Ernst. *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. Werkausgabe Band 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Bloch, Ernst. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Werkausgabe Band 13. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Bloch, Ernst. *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*. Werkausgabe Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Bloch, Ernst. *Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949*. A cura di Gerardo Cunico. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Bloch, Ernst. *Il principio speranza*. Trad. it. a cura di Enrico de Angelis e Tommaso Cavallo. Milano: Garzanti, 2005.
- Bloch, Ernst. *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno. "Chi vede me vede il Padre"*. Trad. it. a cura di Francesco Coppellotti. Milano: Feltrinelli 2005.
- Bloch, Ernst. *Sul progresso*. Trad. it. a cura di Livio Sichirolo. Milano: Guerini e Associati, 2015.
- Bloch, Ernst. *Sulla politica come arte del possibile*. In *Filosofia e politica in Ernst Bloch. Lo spirito dell'utopia un secolo dopo*, 271-280. A cura di Chiara Collamati, Mauro Farnesi Camellone, Emiliano Zanelli. Macerata: Quodlibet, 2019.
- Collamati, Chiara. *Il sapere e la storia: sulla totalità aperta (Bloch, Lukács, Althusser)*. In *Filosofia e politica in Ernst Bloch. Lo spirito dell'utopia un secolo dopo*, 187-213. A cura di Chiara Collamati, Mauro Farnesi Camellone, Emiliano Zanelli. Macerata: Quodlibet, 2019. https://doi.org/10.2307/j.ctvkwnnb5_
- Engels, Friedrich. *Dialettica della natura*. Trad. it. a cura di Lucio Lombardo Radice. Roma: Editori Riuniti, 1967.
- Farnesi Camellone, Mauro. "Utopia e possibilità oggettivo-reale in Ernst Bloch." *Parole-Chiave* 6 (2021): 25-35. <https://doi.org/10.7377/103611>
- Habermas, Jürgen. *Ein marxistischer Schelling: zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus*. In AA. VV. *Über Ernst Bloch*, 61-88. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- Lenin, Vladimir Il'ič. *Che fare? Problemi scottanti del nostro movimento*. Trad. it. a cura di Luigi Amadesi, in Id., *Opere complete*, vol. 5, 319-500. Roma: Editori Riuniti, 1958.

- Lukács, György. *Ontologia dell'essere sociale. II. I complessi problematici più importanti: il lavoro; la riproduzione*, vol. III. Trad. it. a cura di Alberto Scarponi. Milano: Pgreco, 2012.
- Luxemburg, Rosa. *Riforma sociale o rivoluzione?*. In *Scritti scelti*, 53-154. Trad. it. a cura di Luciano Amodio. Torino: Einaudi, 1976.
- Mandel, Ernest. "Anticipation and Hope as Categories of Historical Materialism." *Historical Materialism* 10, no. 4 (2002): 245-59. <https://doi.org/10.1163/15692060260474459>
- Marx, Karl. *Il Capitale: Critica dell'economia politica*. Trad. it. a cura di Delio Cantimori. Vol. 1. Roma: Editori Riuniti, 1994.
- Moir, Cat. *Ernst Bloch's Speculative Materialism: Ontology, Epistemology, Politics*. Leiden: Brill, 2020.
- Saito, Kohei. *Marx in the Anthropocene: Towards the Idea of Degrowth Communism*. New York: Cambridge University Press, 2022. <https://doi.org/10.1017/9781108933544>
- Sousa Santos (de), Boaventura. *Epistemologie of the South: Justice against Epistemicide*. New York: Routledge, 2016.
- Tomba, Massimiliano. *Insurgent Universality: An Alternative Legacy of Modernity*. New York: Oxford University Press, 2019. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190883089.001.0001>
- Türcke, Cristoph. *Exodus als politische Kategorie*. In *Staat und Politik bei Ernst Bloch*, 147-54. A cura di Hans-Ernst Schiller. Baden-Baden: Nomos, 2016.
- Werschinin, Serjei E. *Ungleichzeitigkeit und Heimat in der postsowjetischen russischen Gesellschaft*. In *Staat und Politik bei Ernst Bloch*, 171-86. A cura di Hans-Ernst Schiller. Baden-Baden: Nomos, 2016. <https://doi.org/10.5771/9783845276915>

Speranza: femminile plurale. La postcritica come politica

Hope: Feminine Plural. Postcritique as Politics

NATASCIA TOSEL

ICI Berlin Institute for Cultural Inquiry

nataascia.tosel@ici-berlin.org

ORCID: 0000-0002-2896-013X

Abstract. The article aims to analyze the extent to which the recent proposal of a post-critical turn is capable of reconfiguring the current relationship between criticism, crisis, and hope. While today's critical attitude of thought predominantly takes the form of a diagnosis of the present that ends up confirming its inevitability, the post-critical turn aims to avoid this drift through a different epistemological and affective posture. Throughout the article, I will highlight the difficulties that this proposal encounters when it limits itself to embodying a different ethos towards the critical object that is not aimed at changing its ontological status. My thesis is that only by also embracing a processual ontological vision can post-critique, on the one hand, reopen the horizon of hope as a possibility, and on the other hand, allow theorists to divest the role of the judge and adopt a different epistemological posture, such as that – expressed in the plural feminine form and borrowed from the famous figure of Donna Haraway – of modest witnesses.

Keywords: critique, crisis, affect, possibility, process.

Riassunto. L'articolo si propone di analizzare in che misura la recente proposta di una svolta postcritica sia in grado di riarticolare l'attuale rapporto tra critica, crisi e speranza. Mentre l'odierna attitudine critica del pensiero si articola prevalentemente nella forma di una diagnosi del presente che finisce per attestarne l'inesorabilità, il *postcritical turn* si propone di evitare tale deriva attraverso una diversa postura epistemologica ed affettiva. Nel corso dell'articolo, metteremo in luce le difficoltà a cui tale proposta va incontro là dove essa si limiti ad incarnare un diverso ethos nei

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 5 (2023): 75-91

ISSN 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-2083

Copyright: © 2023 Natascia Tosel. 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).

confronti dell'oggetto critico che non sia volto a cambiarne anche lo statuto ontologico. La nostra tesi è che solo facendosi carico anche di una visione ontologica processuale, la postcritica possa avvalorare il "post" che la compone e, da un lato, riaprire l'orizzonte della speranza come possibilità e, dall'altro, consentire a chi fa teoria di dismettere i panni del giudice e assumere una postura epistemologica differente, come quella – declinata al femminile plurale e ripresa da una celebre figura di Donna Haraway – delle testimoni modeste.

Parole chiave: critica, crisi, affetto, possibilità, processo.

1. Critica in tempi bui

Il verbo greco *krinein* costituisce la radice comune di due termini essenziali del linguaggio filosofico politico occidentale: crisi e critica. Se la prima indica una rottura, una scissione o una cesura rispetto all'ordine dato, la seconda invece trova le proprie origini semantiche in un'azione di giudizio che si esercita sulla crisi. Nell'antica Grecia il nesso tra *krisis* e *krinein*¹ si esplicitava, in particolare, nel lessico giuridico e, più nello specifico, nella scena del processo giudiziario, dove *krisis* identificava l'arte di fare distinzioni essenziale al fine di giudicare tra il torto e la ragione dell'imputato e ristabilire, così, l'ordine. In seguito, *krisis* e *krinein* fanno il loro ingresso nell'ambito medico, che diventerà la sfera semantica privilegiata anche per lo sviluppo dell'odierna nozione di critica. Ippocrate e successivamente Galeno utilizzavano *krisis* per definire il momento in cui un corpo si trovava a lottare tra la vita e la morte e necessitava, pertanto, di un giudizio capace di diagnosticare il decorso della malattia e di intervenire a favore della sua guarigione. La critica viene correlata, dunque, ad un compito diagnostico e, al contempo, ad un intento clinico o "riparatore" nei confronti della scissione prodotta dalla crisi. In entrambi i casi, tanto nel giudizio giuridico quanto in quello medico, è sempre l'emersione di una condizione "critica" a rappresentare la ragione necessaria e sufficiente per il prodursi del giudizio stesso.

Una volta reso esplicito tale nesso incapsulato nel verbo *krinein*, non dovrebbe sorprendere che oggi – nell'epoca della proliferazione delle crisi (politiche, economiche, ambientali, migratorie, pandemiche) – assistiamo anche ad una diffusione generalizzata della critica, tanto nella sua veste accademica di *critical theory* quanto in quella più "popolare" che identifica

¹ Per una storia del concetto di crisi e della sua interrelazione con quello di critica si rimanda al classico Koselleck, *Crisi*. Sullo stesso tema anche Gentili, *Crisi come arte di governo* (in particolare i capitoli 2 e 3).

lo spirito critico con la capacità di mettere in discussione l'ordine esistente accedendo, perciò stesso, ad una comprensione non ingenua del proprio tempo. Tuttavia, alcune voci all'interno del panorama degli studi sociali e letterari, si sono di recente mobilitate nel tentativo di problematizzare lo stato attuale della critica proprio alla luce della sua proliferazione, proponendone una torsione esplicitamente nominata come *postcritica*. Bruno Latour, dal lato della teoria sociale, e Rita Felsky, dal lato della teoria letteraria, sono gli autori di riferimento di tale proposta² che nasce, innanzitutto, dalla constatazione che la circolazione della critica dentro e fuori dai circuiti accademici, anziché rinvigorirla, l'ha al contrario «spompata» (*run out of steam*), ne ha cioè esaurito le forze e consumato gli strumenti che aveva a disposizione per rispondere alle *crisi* correnti.

La postcritica riferisce, dunque, di una generale “stanchezza” della critica, di un affaticamento e di un'usura che potrebbero far pensare ad una sua totale inettitudine nel produrre qualsivoglia effetto. In realtà – come si tenterà di mettere in luce nel prossimo paragrafo – ciò che la postcritica rileva non è un'assoluta incapacità della critica di fare presa sul reale, quanto piuttosto un *cortocircuito* tra l'azione cognitiva che essa promuove – imperniata sul disvelamento degli assunti ideologici camuffati da realtà di fatto – e le conseguenze che produce, ossia l'ipostatizzazione (anziché lo smantellamento) di quegli apparati ideologici che contribuisce a svelare. La teoria critica ha, perciò, ancora una propria effettività incarnata in un'azione cognitiva di “disincanto”, la quale però sembra tradursi in una pratica di mera presa d'atto di ciò che appare ineluttabile. Per questo, più che di una critica *fiaccata* o *spompata*, sarebbe forse più lecito parlare di una critica *esausta* – nell'accezione deleuziana del termine³ – che si rivela del tutto senza speranza. *Hopeless* è, del resto, un aggettivo che ricorre spesso nella riflessione postcritica proprio per indicare il portato dell'odierno spirito critico⁴, così come il suo capovolgimento – ossia un'iniezione di speranza o un suo “mantenimento di fronte ad un realismo

² Ci riferiremo qui, in particolare, al dibattito postcritico maturato all'interno dei *literary studies* e della teoria sociale inaugurato da Latour e sviluppatosi soprattutto in ambito anglofono. Testi di riferimento per tale dibattito sono: Anker e Felski, *Critique and Postcritique*; Bennett, *Vibrant Matter*; Boltanski, *Della Critica*; Croce, *Postcritica*; Felski, *The Limits of Critique* e il più recente *Hooked*; Latour, “Why Has Critique Run out of Steam?”; Sedgwick, “Paranoid Reading.” Per una discussione a più voci sul tema: Croce e Salvatore, *La postcritica è solo un pretesto*; De Sutter, *Postcritique*. Vale la pena di notare che anche in ambito tedesco, a partire da un ripensamento della critica di stampo francofortese, si sono avviati tentativi di revisione del paradigma critico (si veda, in particolare, Jaeggi, *Critica delle forme di vita*) che però non verranno qui discussi in quanto non si iscrivono propriamente all'interno del cosiddetto *postcritical turn*.

³ Deleuze, *L'esausto*.

⁴ Latour, *Dingpolitik*. Felski, *The Limits of Critique*, 32.

scettico”⁵ – è rivendicato in più occasioni come pratica necessaria al ringiorimento della critica. Il lemma “speranza” gode di un’ambiguità filosofica che è ben nota, alla cui storia è qui impossibile anche solo accennare. Scopo dell’articolo è mostrare come, all’interno della costellazione postcritica, da un lato sembri esservi accordo su quali “speranze” l’odierna teoria critica abbia dismesso – quelle progressiste ed emancipatorie della tradizione illuminista, così come quelle legate ad un sogno rivoluzionario –, mentre dall’altro lato si dia un’oscillazione sul tipo di speranza che la postcritica intende riattivare, in particolare tra un *affetto di superficie* e una *possibilità ontologica*. Nella seconda parte dell’articolo mostreremo come – proprio all’altezza di tale oscillazione tra due posture non dissonanti ma nemmeno coincidenti – si collochino tanto la portata quanto i rischi teorici e politici connessi alla proposta postcritica.

2. Tratti critici

Gilles Deleuze e Félix Guattari nel loro ultimo libro scritto a quattro mani, *Che cos’è la filosofia?*, rispondono all’ambiziosa domanda posta nel titolo affermando che essa è “la disciplina che consiste nel creare concetti”⁶. A tal fine, la filosofia necessita di due elementi fra loro interrelati: un’immagine del pensiero, ossia “un’immagine di che cosa significhi pensare, usare il pensiero, orientarsi nel pensiero”⁷ – che essi chiamano *piano di immanenza* – e dei *personaggi concettuali* che si occupano di popolare tale piano inventandone i concetti corrispondenti e coinvolgendo questi ultimi in movimenti di deterritorializzazione e riterritorializzazione. Nonostante la postcritica, come si evince dalla varietà disciplinare degli autori che la circondano, sia lungi dall’aver lo statuto di oggetto unitario, le sue analisi sono, tuttavia, concordi nel delineare un preciso ritratto del teorico critico odierno non tanto in quanto incarnazione di una singola teoria, autore o concetto, bensì come manifestazione di una determinata attitudine di pensiero: il critico, in altre parole, come personaggio concettuale.

Di quest’ultimo, infatti, sono rinvenuti innanzitutto dei *tratti patici*⁸ che si concretizzano in quella che Eve Kosofsky Sedgwick chiama una *paranoia* diffusa. Privilegiando il *sospetto* come unico metodo ermeneutico, la teoria critica si è trasformata in un’azione cognitiva volta ad una

⁵ Parker and Wexler, *Joseph Conrad and Postcritique*, 35. Sulla speranza come portato proprio della riflessione postcritica si veda anche: Castiglia, “Hope for Critique?”, in Anker and Felski, *Critique and Postcritique*, 211-29. Jensen, *Experiments in Good Faith and Hopefulness*.

⁶ Deleuze e Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, XI.

⁷ *Ibid.*, 27.

⁸ *Ibid.*, 60.

spasmodica ricerca di segni e indizi – un'attività di "fault-funding"⁹, come già notava Raymond Williams – necessaria al rinvenimento di eventuali sintomi di patologie sociali. Una tale lettura sintomatica è sempre tesa ad "anticipare il peggio"¹⁰ e si predispose, dunque, verso il non-ancora del futuro attraverso una commistione di vigilanza e cattivo presentimento. A ciò si aggiungono dei precisi *tratti relazionali*: il critico, lungi dall'incarnare "l'Amico" – personaggio con cui i greci hanno inaugurato il pensiero filosofico –, si configura piuttosto come un pensatore in costante guerra. Sia Latour che Felski rinvencono questa conflittualità come lo scenario proprio della critica odierna, là dove essa non solo si trova ad esercitare il proprio giudizio su un campo sociale e culturale che si contraddistingue per un'esplosione di ostilità interne, bensì acuisce queste ultime tramite la diffusione di una retorica "dell'againstness"¹¹, ossia di un vocabolario che per darsi "critico" deve rimandare all'antagonismo, al pericolo, all'attacco, alla caccia al nemico. A tale maniera conflittuale di relazionarsi fanno seguito dei *tratti* propriamente *dinamici* del personaggio critico che Felski, in particolare, riconduce a due movenze tra loro complementari: lo scavo o *digging down* e la presa di distanza o *standing back*. Scavare significa riconoscere che ciò che si dà in superficie e che risulta, pertanto, visibile non costituisce il significato autentico di un fenomeno: per accedere a quest'ultimo serve un'analisi che vada letteralmente in profondità a cercare ciò che è rimasto non-detto, latente, oscuro, represso nel fondo, e che perciò stesso è considerato maggiormente esplicativo di ciò che, invece, tocca la superficie. A tal fine, il critico è costretto a fare un passo indietro rispetto al suo oggetto, a prenderne cioè le distanze per poter guadagnare un punto neutrale di osservazione. Un criticismo radicale necessita, perciò, di una forma di dissociazione e distacco.

È quest'ultima a conferire al personaggio critico odierno uno dei suoi *tratti* più peculiari e "carismatici"¹², quelli che Deleuze e Guattari definivano *giuridici* e che consistono in ciò che una certa immagine del pensiero reclama in quanto spettantegli di diritto. Il critico, in particolare, si ascrive il compito di mettere radicalmente in discussione l'ordine esistente e perciò stesso di rifiutarlo come dato di fatto. Tale funzione assolve un ruolo *clinico* nei confronti degli attori sociali che sono mossi da un'eccessiva fiducia, ingenua e perciò stesso *acritica*, verso ideologie travestite da realtà di fatto. Il critico, in breve, reclama per sé il ruolo di "distruttore di idoli", del "guastafeste"¹³, del tafano, necessario affinché gli attori socia-

⁹ Williams, *Keywords*, 76.

¹⁰ Sedgwick, *Paranoid Reading*, 130-1; Felski, *The Limits of Critique*, 133.

¹¹ Felski, *The Limits of Critique*, 129.

¹² *Ibid.*, 3.

¹³ Mazzone, "Si emancipi chi può?", 98-100.

li divengano consapevoli che ciò che considerano *realtà di fatto* non sono altro che feticci, “schermi vuoti” sui quali sono proiettati desideri e poteri del tutto umani¹⁴. È questa “*fairy position*”¹⁵, come la definisce Latour, a costituire la postura epistemologica necessaria ad un’azione di continua decostruzione e denaturalizzazione dei fatti che ha saputo far presa sul reale, al punto che gli attori sociali sembrano oggi mossi non tanto da una fiducia ingenua nei fatti, quanto piuttosto da un eccesso di sfiducia, scetticismo, disillusione che travolge tutto (fatti, istituzioni, teorie) e che si manifesta apertamente nelle crisi odierne – da quelle politiche a quelle climatiche – attraverso una rapida diffusione di teorie cospirazioniste e revisioniste che si ammantano di un velo critico dal momento che si propongono di smascherare la realtà¹⁶.

Tuttavia, quando si tratta di sondare i *tratti esistenziali* del personaggio critico, ossia – secondo l’accezione deleuzo-guattariana – i modi di esistenza o possibilità di vita che un determinato esercizio del pensiero permette di inventare, Latour rinviene una profonda discrasia tra questa carismatica *fairy position* e la postura epistemologica diametralmente opposta che viene assunta, invece, quando si tratta di spiegare il comportamento degli attori sociali. In questo caso, infatti, a prevalere è una “*fact position*” secondo la quale le strutture (socio-economiche, politiche, discorsive) che costringono gli attori sociali ad agire in un determinato modo, godono dello statuto ontologico di *realtà di fatto*, ossia di una consistenza monolitica che le rende inscalfibili. È ad esse, anziché all’intenzionalità degli attori, che è imputato qualunque fenomeno si affacci sul piano evenemenziale. Reificando, però, quegli *-ismi* (capitalismo, colonialismo, liberalismo) che pur si propone di smascherare, la teoria critica finisce per attestare la loro ineluttabilità rafforzando, così, il motto neoliberale secondo il quale *There is no alternative*. Mentre il progetto critico moderno e illuminista, a fronte di una presa di coscienza da parte degli attori delle strutture che li inviluppavano, aveva prospettato un orizzonte di emancipazione, liberazione e progresso, la radicalità dell’odierno gesto cognitivo con il quale viene dichiarata l’impotenza di oggetti e attori rischia paradossalmente di divenire “un alibi per un’inerzia politica”¹⁷. In tal senso,

¹⁴ Su questo punto si veda Latour, “Che cos’è *iconoclash?*”, che costituisce la premessa teorica a *Why Has Critique Run Out of Steam?*

¹⁵ Latour, “Why Has Critique Run Out of Steam?”, 237.

¹⁶ Latour scrive nello scenario post 11 settembre, in un momento in cui le teorie cospirazioniste sugli attentati alle Twin Towers avevano iniziato a circolare con una velocità senza precedenti; la recente crisi pandemica, tuttavia, sembra aver confermato la tendenza ad una rapida diffusione nel dibattito pubblico di tesi complottiste che fanno propria la retorica critica. Cfr. Zuolo, *Alt-Vax*.

¹⁷ Anker e Felski, *Critique and Postcritique*, 9 [traduzione nostra].

il tratto esistenziale del critico, secondo la ricostruzione che emerge dalle analisi fin qui considerate, somiglia più a quello dell'*esausto* che dello stanco, là dove – scrive Deleuze – “lo stanco ha esaurito solo la messa in atto, mentre l'*esausto* esaurisce tutto il possibile. Lo stanco non può più realizzare, ma l'*esausto* non può più possibilizzare”¹⁸, perciò immagina forme di vita che non solo sono sempre destinate a fallire in qualunque tentativo di cambiare le condizioni che le hanno prodotte, ma che rinunciano anche alla possibilità stessa del cambiamento.

3. Affetti superficiali

Nonostante non vi sia una posizione unanime sul significato del “post” della postcritica, è tutt'al più evidente che essa si muove al fine di reindirizzare la *performatività* del sapere critico affinché esso faccia presa sul reale non solamente decostruendolo o attestandone il carattere d'inevitabilità. Nell'ambito della postcritica letteraria, sono state avanzate una serie di proposte in tal senso, quali la “lettura riparativa” di Sedgwick, la “lettura superficiale” di Best Stephen e Sharon Marcus¹⁹, o ancora “l'ermeneutica affettiva” di Felski²⁰. Pur nella loro eterogeneità, esse invocano tutte una riarticolazione del rapporto con l'oggetto – nello specifico, il testo letterario – che non lo riduca a manifestazione di un significato latente, di un non-detto che costituirebbe la “verità” propria del testo stesso. Per far questo, vengono proposti, anzitutto, nuovi *tratti dinamici* opposti a quelli dello scavo e della presa di distanza: un riavvicinamento all'oggetto e un accostamento alla sua *superficie*, intesa non solo come la materialità o la letteralità del testo, bensì soprattutto come l'altro dal nascosto, dallo stabile, dallo strutturato, dal solido. La superficie, proprio per il suo carattere contingente e malfermo, consente “la navigazione”²¹, il movimento (tra le parole del testo, così come dal testo al contesto) al fine di creare connessioni e tracciare legami. Tale riattivazione degli effetti di superficie richiede lo sviluppo di un *tratto relazionale* differente rispetto a quello sospettoso e distaccato del personaggio critico, e più nello specifico di un “approccio affettivo ed etico”²² aperto ad un'erotica dei legami e corredato da un “tono” e da un “temperamento caldo”²³, da una disposizione a cer-

¹⁸ Deleuze, *L'esausto*, 10.

¹⁹ Best e Marcus, “Surface Reading.”

²⁰ Sviluppata da Felski non solo in *The Limits of Critique*, ma anche nel suo più recente lavoro *Hooked*.

²¹ Best e Marcus, “Surface Reading,” 10 [traduzione nostra].

²² *Ibid.* [traduzione nostra].

²³ Felski, *The limits of Critique*, 74 [traduzione nostra].

care nell'oggetto non indizi, ma possibili relazioni, nonché da un diverso vocabolario teorico che rimandi ad affetti positivi, non sviluppatasi cioè per reazione o antagonismo²⁴.

Al centro, dunque, della proposta postcritica di Felski e più in generale di quella proveniente dal côté letterario, sembra esservi una variazione in termini di dinamicità e relazione affettiva tra il soggetto e l'oggetto della critica. Essere "agganciati" (*hooked*) da un'opera d'arte o da un prodotto culturale, farsi sedurre – come propone Felski in uno dei suoi lavori più recenti, riavvicinarsi all'oggetto al fine di sviluppare un'interpretazione orientata all'*attaccamento* piuttosto che al rifiuto sdegnato, sono tutti tentativi di smarcarsi dal distacco, dall'indifferenza e dalla freddezza che contraddistinguono l'odierno incedere critico (Felski parla di un "ethos of critical aloofness", "purged of obvious signs of affect and attachment", legato ad un "pathos of failure"²⁵). Tale operazione, però, se limitata alla ricerca di un nuovo *ethos* attraverso il quale accostarsi all'oggetto, pare quanto meno eccessivamente riduttiva, specialmente qualora venga confrontata con altre analisi che, pur assumendo una prospettiva differente rispetto a quella postcritica, hanno di recente messo in questione lo statuto odierno della teoria critica alla luce dei suoi effetti "impolitici" o perlomeno privi di quella radicalità che invece essa continua ad ascrivere dal punto di vista speculativo. Tra queste analisi spiccano quelle di Alfie Brown, da un lato, e Wendy Brown, dall'altro, le quali – seppur da angolature diversissime – rilevano ai nostri fini poiché dimostrano come non solo una disposizione affettiva sia in alcuni casi già parte dell'armamentario critico, ma anche come essa sia di fatto direttamente coinvolta nel suo odierno esito impolitico.

Alfie Brown, in particolare in *Capitalismo & Candy Crash*, mostra chiaramente come a sancire un imprevisto incontro tra la teoria critica e la logica neoliberale non sia la presunta neutralità, apatia o anaffettività della prima, bensì tutto al contrario il tipo di *godimento* che essa impone.

²⁴ Tale ethos postcritico risente evidentemente del cosiddetto *affective turn* attraverso cui autori di differenti discipline (dai cultural studies all'antropologia e la geografia; cfr. Clough e Halley, *The affective turn*; Gregg e Seigworth, *The Affect Theory Reader*; Thrift, *Intensities of feeling*) hanno messo in discussione la dominanza del framework psicanalitico come unico paradigma teorico possibile per approcciarsi all'esperienza emozionale e alla materia affettiva. Nel contestare la logica dello scavo così come l'enfasi eziologica sul trauma, alcuni autori di tale corrente si sono posti in contrapposizione al pervasivo pessimismo del pensiero critico accademico. Tuttavia, in molti casi, l'esigenza teorica rimane legata ad un'analisi dell'intreccio tra le strutture governamentali del potere e la vita affettiva odierna, nonché dell'influenza più o meno visibile delle prime sulla seconda. Il *postcritical turn* si distacca, invece, da tale prospettiva nel momento in cui utilizza l'affettività non come oggetto di analisi critica, bensì come ethos e metodo interpretativo.

²⁵ Felski, *The Limits of Critique*, 74, 133; *Hooked*, X.

Al centro del testo vi è, infatti, un'analisi del godimento e del suo potenziale sovversivo nel contesto dell'odierno capitalismo globale. L'autore illustra come si sia venuta a creare un'antinomia tra un godimento "improduttivo" – come potrebbe essere quello derivato dall'utilizzo dei videogiochi, additato solitamente come insensato e inutile – e un godimento invece "produttivo"²⁶ – il cui esempio più calzante è proprio il consumo di teoria critica. Il soggetto che consuma quest'ultima ne gode nella misura in cui essa gli permette di appropriarsi dell'"identità del radicale", ossia di colui o colei che sa mettere in discussione le strutture normative dominanti della società capitalistica. Il problema – argomenta Alfie Brown – è che in tale godimento non vi è nulla di sovversivo rispetto al sistema: fruire della lettura de *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari o dell'opera di Lyotard (questi gli esempi scelti dallo stesso autore) non pone automaticamente il lettore in conflitto con il capitalismo, tutt'al più gli permette di recepirsi come soggetto politicamente radicale e capace di un godimento legittimo e responsabile. Quest'ultimo non ha nulla di antitetico al sistema né contribuisce a metterlo in discussione; il godimento produttivo serve tutt'al più a produrre la soggettivazione di chi ne è coinvolto o "agganciato", riproducendo così un meccanismo tra desiderio e identificazione che è del tutto conforme al sistema neoliberale e che si rivela molto più funzionale al suo mantenimento piuttosto che allo sviluppo di forme di pensiero alternative.

Dall'altra parte, Wendy Brown, che pur rimane una convinta sostenitrice della necessità della teoria critica, analizza anch'essa l'intreccio tra l'ethos affettivo che muove il giudizio della critica e il suo risultato pragmatico e politico attraverso una riflessione sul personaggio critico nella sua veste socratica. Brown, in particolare, riporta Socrate sulla scena iniziale della *krisis* con cui abbiamo aperto questo saggio: quella del processo giudiziario. *Krisis* nell'Atene classica non solo era un termine prettamente giuridico, ma essa si riferiva ad una *scena* – quella del processo – peculiarmente caratterizzata dalla mancanza della figura del giudice. La giuria era, infatti, costituita da cittadini che venivano sorteggiati per ricoprire quel ruolo, così che l'imputato doveva difendersi davanti ai suoi concittadini e questi ultimi dovevano decidere collettivamente sull'esito del processo. Quest'ultimo non era volto alla scoperta, attraverso l'analisi di prove e indizi, di una verità data, bensì alla produzione di una verità *contesa* e infine *aggiudicata* a partire dallo scambio collettivo dei partecipanti. In altre parole, "*krisis* si riferiva a una scena in cui l'oggetto, gli agenti, il processo e il risultato della critica erano mescolati"²⁷. L'operazione con cui Socrate sancisce una decisa virata del progetto critico si condensa nel-

²⁶ Brown, *Capitalismo & Candy Crush*, capitoli 1 e 2.

²⁷ Brown, *Edgework*, 5 [traduzione nostra].

la produzione di una *metacritica*: oggetto del suo giudizio non sono più, cioè, fatti o oggetti contesi, bensì l'atto stesso del giudicare. Socrate inaugura una critica della critica che non ha più alcuna funzione pratica o pragmatica, bensì si trasforma in un'attività squisitamente filosofica, il cui oggetto sono verità eterne, anziché contese o aggiudicate. Tale operazione – nota Brown – ha due esiti particolarmente importanti per la relazione tra critica e politica: il primo è una netta scorporazione del critico dalla scena politica e giuridica e una altrettanto marcata «separazione ontologica tra il dominio della politica e quello della teoria critica²⁸», al punto che chi esercita quest'ultima può inserirsi nella prima a patto di non parteciparvi, bensì solo performando il ruolo di tafano o punzecchiatore. Se questo punto è in totale consonanza con il ritratto critico offertoci dai postcritici, Brown aggiunge anche – e questo è ciò che dirime maggiormente ai nostri fini – che tale ruolo critico imperniato nell'espressione di un dissenso rispetto all'ordine dato, nonostante venga spesso inteso come segno di neutralità e mancanza di passione, è in realtà sempre il frutto di un amore tutt'altro che disinteressato verso l'oggetto della critica. Il personaggio socratico, con cui possiamo identificare anche gli odierni critici (Brown stessa, del resto, si riferisce alle pratiche di dissenso nell'America post 11 settembre), manifesta apertamente questo necessario legame affettivo. Socrate utilizza la propria critica come un modo altro per “praticare la Giustizia”, per riparare cioè le crepe della democrazia ateniese. Egli non è affatto indifferente al destino di quest'ultima ed è proprio il legame che egli sente nei suoi confronti a condurlo ad impersonare quella funzione critica che mira, da un lato, a de-idealizzare le istituzioni esistenti e, dall'altro, a smascherare l'ipocrisia con cui altri si dichiarano devoti alla loro causa. Un approccio affettivo, mosso da legami tutt'altro che negativi o reattivi, è, dunque, sempre stato parte dell'immagine critica del pensiero. La questione, semmai – come nota anche Wendy Brown, senza però problematizzare tale punto – è che questa relazione affettiva finisce spesso per avere una funzione “preservativa”²⁹ rispetto all'ordine dato: Socrate sceglie di non disobbedire alle leggi ateniesi, nonostante esse siano state oggetto della sua critica, perché egli si colloca in quanto personaggio critico al di fuori della sfera politica, in una posizione cioè che non gli consente di agire come attore nel teatro politico.

Alla luce di tali considerazioni, sperimentare un “attachment-oriented interpretation” – come propone Felski – non sembra, dunque, poter offrire la garanzia di un posizionamento “post” rispetto alla critica. Una mera insistenza sull'ethos come modalità di correggere quest'ultima rischia di

²⁸ *Ibid.*, 6 [traduzione nostra].

²⁹ *Ibid.*, 23 [traduzione nostra].

ridurla – come afferma inavvertitamente la stessa autrice di *The Limits of Critique* – “ad una questione più di affetti e retorica che di filosofia e politica”³⁰. Se, tuttavia, la postcritica non è volta a riattivare una funzione politica della critica che trasformi quest’ultima in una *call for actions* piuttosto che in una rassegnata attestazione della realtà, diviene difficile comprendere quale sia il guadagno effettivo della sua proposta. In altri termini, non è sufficiente proporre *letteralmente* un cambio di passo, ossia nuovi *tratti dinamici e relazionali*, affinché il personaggio postcritico sia in grado perciò stesso di riaprire il possibile esaurito da una critica esausta.

4. Cose, processi, testimoni

Il sottotitolo di *Why Has Critique Run Out of Steam?* – il testo con cui Latour apre di fatto la riflessione postcritica – recita: *From Matters of Fact to Matters of Concern*. La proposta latouriana si articola anch’essa nei termini di un riavvicinamento all’oggetto fattuale della critica (“the question was never to get away from facts, but closer to them”, scrive Latour) che, però, prima ancora che riguardare le movenze e l’affettività del critico, impone innanzitutto un ripensamento di quelli che in precedenza abbiamo chiamato i suoi *tratti giuridici*, ossia ciò che l’immagine critica del pensiero reclama di diritto, o ancora “*che cosa*” essa consente e “*che cosa*”, invece, proibisce. Siamo nell’ambito del *Quid iuris?* che ci riporta nuovamente sulla scena del processo giuridico da cui siamo partiti e in cui già Wendy Brown ci aveva ricondotti. Nonostante quest’ultima fosse per lo più interessata a mostrare l’uscita di scena del personaggio socratico dall’arena giuridica ateniese, non aveva mancato di notare come in quest’ultima – in conseguenza dell’assenza di un giudice – si desse una particolare mescolanza (*intermingle*) tra oggetti e attori e come fosse la peculiare conformazione assunta da quest’ultima a determinare l’esito del processo. Latour, dal canto suo, fa ritorno sulla scena giuridica nel momento in cui lavora sullo statuto ontologico dell’oggetto a cui la postcritica si propone di riavvicinarsi.

Com’è noto, la proposta latouriana è quella di un realismo radicale che, però, deve evitare lo scivolamento nell’empirismo scettico umano nei confronti dei *matters of fact*. Questi ultimi – gli unici oggetti a cui il critico odierno si accosta al fine o di smascherarli o di constatarne la potenza sotterranea – sono sempre intesi come *Gegenstand*, ossia realtà di fatto a cui viene attribuita un’oggettività e una *quidditas* che le rende particolarmente impermeabili al cambiamento. Il realismo latouriano, al

³⁰ Felski, *The Limits of Critique*, 3 [traduzione nostra].

contrario, si rifà ad una differente accezione del reale, che riprende l'etimologia della parola inglese *Thing* e di quella tedesca *Ding*³¹. In entrambi i casi il termine – più che alla “cosa” in quanto oggetto – rimanda alla “causa”, ossia alla “cosa” di cui si tratta in quanto contesa in un processo. *Thing* e *Ding*, come già notava Heidegger nel suo saggio *La cosa* – esplicitamente ripreso da Latour –, indicavano originariamente un'assemblea, un raduno, un *Volksversammlung* dove ciascuno dei partecipanti si riuniva per discutere “ciò che lo preoccupa”³² e che perciò lo riguarda e lo concerne. La “cosa”, dunque, viene ad esistere in quanto *Matters of Concern* che necessita non tanto il raggiungimento di un accordo tra i suoi partecipanti, quanto in primo luogo il loro assemblarsi intorno alla cosa stessa nella misura in cui quest'ultima li divide. Essa è in tal senso, la *causa* del loro radunarsi (il *topos*) e il *luogo* attorno a cui si crea l'assemblaggio (il *locus*): è un processo³³ dal punto di vista non solo giuridico (legato, cioè, al prodursi della cosa in quanto contesa), ma anche ontologico (poiché la cosa non è altro dall'assemblaggio che la circonda e varia al variare dei suoi partecipanti e delle loro modalità di relazione).

Attribuendo alla realtà l'oggettività di una *Thing/Ding* nel senso sopra descritto, Latour squalifica le due posture epistemologiche (*fairy* e *fact positions*) che attanagliano l'odierna teoria critica: la cosa, infatti, non ha la consistenza traslucida di un oggetto ma ciò non significa che possa essere ridotta a mero feticcio. Tale operazione cambia completamente le pretese “giuridiche” del teorico critico: esso, in termini latouriani, diviene un *mediatore* che depone la presunta neutralità propria di un intermediario e si impegna nel compito di “localizzare”, rinvenire cioè quei luoghi (*locus*) dove vi sono assemblamenti, dove ci si riunisce per “rendere le cose pubbliche”³⁴, ossia pertinenti, rilevanti, contese e perciò stesso *matters of concern*. I *tratti giuridici* del personaggio postcritico ci sembrano pertanto ben descritti nella figura delle “testimoni modeste” articolata da Donna Haraway³⁵. Nel testo *Testimone-modesta@femaleman-incontra-Oncotopo*, l'autrice descrive la deviazione (*to queer*)³⁶ a cui la figura seicentesca del

³¹ La stessa accezione di “cosa” si ritrova anche nel latino *res*, come mostra chiaramente Yan Thomas in *Il valore delle cose*.

³² Heidegger, *La cosa*, 116.

³³ Latour si rifà qui alla filosofia di Whitehead, come esplicitamente riconosciuto in “Why Has Critique Run out of Steam?”, 243-4, e più in generale *Reassembling the Social*. Sull'intreccio tra critica, realtà e processo si veda Chignola, “Di che realtà si tratta nel realismo critico?”

³⁴ Latour, *Dingpolitik*.

³⁵ Il debito della postcritica nei confronti di Haraway, oltre ad essere riconosciuto dallo stesso Latour (“Why Has Critique Run Out of Steam?”, 232), viene esplicitamente articolato in Jensen (“Experiments in Good Faith and Hopefulness”) e Love (“The Temptations”, in Anker e Felski, *Critique and Postcritique*, 50-72).

³⁶ Haraway, *Modest_Witness*, 35.

“testimone modesto” va incontro una volta declinata al *femminile plurale*³⁷. L’espressione al maschile è ripresa dal testo di Steven Shapin e Simon Schaffer *Il Leviatano e la pompa ad aria* dove indica la particolare figura del testimone che era chiamato ad assistere ai primi esperimenti scientifici del XVII secolo, là dove per la prima volta si trattava di mettere in atto il metodo sperimentale per stabilire “dati di fatto”. Fra le prime sperimentazioni vi furono le dimostrazioni della pompa ad aria di Boyle, il quale contribuì alla creazione del proprio pubblico di testimoni scelti rigorosamente per la loro “modestia”, ossia per la loro capacità di assumere una posizione epistemologicamente neutrale che doveva riflettersi nella loro capacità di divenire fisicamente invisibili. I testimoni, cioè, per essere tali, dovevano appartenere ad una categoria “non marcata” (da genere, razza, o da qualsiasi altro indicatore) e, pertanto, erano uomini bianchi europei. Sembra che una donna abbia in un’occasione avuto accesso alla dimostrazione della pompa d’aria e che abbia protestato a gran voce per il destino degli animali utilizzati nell’esperimento, i quali finivano per soffocare mano a mano che l’aria veniva rimossa. Al fine di evitare questa difficoltà – costituita dal corpo, dalla voce, dalla visibilità delle testimoni, Boyle iniziò a organizzare le sue dimostrazioni in piena notte, così che queste ultime fossero pressoché impossibilitate a parteciparvi. È proprio per far riemergere ciò che Boyle considerava un mero “ostacolo” allo sviluppo del suo metodo che Haraway sostiene la necessità di declinare la figura del testimone al femminile rivendicandone la “visibilità” fisica ed epistemologica e l’appartenenza ad una categoria “marcata”, elementi che implicano la rinuncia all’ideale di un soggetto autonomo e imparziale e la valorizzazione, invece, della sua posizione situata.

Le testimoni modeste, in particolare, fanno ritorno sulla scena teorica e scientifica proponendo “il gioco della matassa (*cat’s cradle game*)”³⁸ attraverso il quale si creano figure e nodi man mano che il filo passa di mano in mano. Esse, dunque, incarnano nuovi *tratti dinamici* che certamente riavvicinano le cose e gli attori, ma non solamente nei termini di una predisposizione affettiva. Vi è in gioco, piuttosto, una pratica di *localizzazione* che lungi dal ridursi “all’assegnazione di etichette come razza, sesso e classe”³⁹, si impegna nel rinvenimento di quel “mondo”⁴⁰ attraverso

³⁷ In tal senso, sembra particolarmente promettente la genealogia della postcritica proposta da Olivia Guaraldo in “Postcritica: una genealogia”, che si rifà esplicitamente alla postura femminista.

³⁸ Haraway, *Modest_Witness*, in particolare il capitolo 7 (“Facts, Witnessess, and Consequences”) dove Haraway associa il gioco della matassa alla metodologia della diffrazione, la quale sostituisce l’approccio analogico e riflessivo della rappresentazione tradizionale.

³⁹ *Ibid.*, 38 [traduzione nostra].

⁴⁰ *Ibid.* [traduzione nostra].

so cui ogni oggetto viene ad esistere (di quell'assemblea – direbbe Latour – che si riunisce per mettere in rilievo la cosa e per mantenerla in vita). Le testimoni si situano in tali luoghi non per svelarne la verità, bensì per estrarre la loro matassa concettuale e poi “do nothing”⁴¹ (da qui la loro “modestia”): si installano nell'assemblea delle “cose” per vedere attraverso quali legami, nodi, figure, o grovigli performativi esse accadono⁴².

È dunque questa pretesa giuridica *minore* della teoria postcritica a cambiare anche i *tratti esistenziali* del suo personaggio: se, come sottolinea Isabelle Stengers, dalla prospettiva di un'ontologia processuale (l'autrice, com'è noto, si riferisce a Whitehead che è anche punto di riferimento privilegiato per l'*Actor-Network Theory*), “la speranza non ha a che vedere con i miracoli, ma con il provare a percepire ciò che si annida negli interstizi”⁴³, essa allora può essere ascritta come tratto proprio delle testimoni modeste. Certamente la speranza può tradursi anche in *tratti relazionali* maggiormente inclini ad affetti positivi dal momento che – come ci ricorda Adriana Cavarero – “*happiness* è qualcosa che *happens*, ovvero che ‘capita’”⁴⁴, ma ciò va inteso all'interno di una cornice ontologica in cui l'accadere è una possibilità che si concretizza nel *qui e ora*, nel *farsi* delle cose, nel processo assembleare che le fa esistere, piuttosto che nella credenza utopica che qualcosa improvvisamente uscirà dal vaso di Pandora⁴⁵. Non è, dunque, una speranza intesa come promessa⁴⁶ per il futuro (la metafisica latouriana è, infatti, atemporale⁴⁷), quanto una speranza *topica*, *comune*, legata all'assemblarsi di attori e attanti intorno a un *topos* e un *locus* che li concerne, li preoccupa e perciò stesso li lega. Essa non deve essere per forza rinvenuta nei luoghi tradizionalmente deputati alla politica (come i parlamenti delle democrazie liberali), bensì ovunque vadano in scena assemblaggi e alleanze che rendono le “cose” pubbliche, aperte cioè alla contesa e alla “cura” comune⁴⁸. In questo passaggio da una *Realpolitik* a una *Dingpolitik*, la postcritica propone di situare i propri concetti

⁴¹ Croce, “Elogio dell'imprecisione,” 287.

⁴² Seppur non esplicitamente nominate come postcritica, l'analisi delle eterotopie quotidiane proposta da Davina Cooper (*Utopie quotidiane*) ci sembra particolarmente consonante su questo punto, come messo in luce da Salvatore, “I soliti sospetti.”

⁴³ Stengers, “Una ‘Cosmopolitica,’” in Zournazi, *Tutto sulla speranza*, 248.

⁴⁴ Cavarero, *Democrazia sorgiva*, 66. Sul tema della felicità e sulla sua connessione con un approccio postcritico si veda anche Guaraldo, “Public Happiness.”

⁴⁵ Latour, *Pandora's Hope*.

⁴⁶ Sara Ahmed, in *La promessa della felicità*, mostra chiaramente il rischio che, identificando la speranza come un affetto orientato esclusivamente al futuro, essa si trasformi in una volontà anticipatoria (come quella che abbiamo rinvenuto inizialmente come tratto patico del personaggio critico).

⁴⁷ Cfr. Croce, *Latour*, capitolo 1 “Irriduzionismo”.

⁴⁸ In tal senso, E. Avramopoulou propone di nominare la speranza come affetto “performativo”.

nelle pieghe dell'azione non tanto allo scopo di spiegarla, quanto piuttosto di seguirne i movimenti e le torsioni. Solo, però, facendosi carico di una proposta ontologica in cui la realtà è intesa come processo, tale prospettiva evita di ricadere nel momento critico, ossia in una mera descrizione e attestazione del già dato. In altri termini, il giudizio sulla *krisis* può sottrarsi alla tentazione di deliberare una diagnosi il più delle volte mortifera, a patto che esso si installi nell'assemblea della cose, sia *testimone* della loro contesa e perciò stesso rifiuti la reificazione della condizioni di possibilità dalle quali le "cose" sono emerse. A quest'altezza, ci pare, possa situarsi la vera sfida della postcritica nei confronti di una critica esausta.

Bibliografia

- Ahmed, Sara. *La promessa della felicità*. Trad. it. di A. Popa-Rolando e L. Scarmoncin. Bologna: Luca Sossella Editore, 2023.
- Anker, Elisabeth e Rita Felski, eds. *Critique and Postcritique*. Durham & London: Duke University Press, 2017.
- Avramopoulou, Eirini. "Hope as a performative affect: feminist struggles against death and violence." *Subjectivity* 10 (2017): 276-93. <https://doi.org/10.1057/s41286-017-0031-0>
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham and London: Duke University Press, 2010.
- Best, Stephen e Sharon Marcus. "Surface Reading: An Introduction." *Representations* 1, no. 108 (2009): 1-21. <https://doi.org/10.1525/rep.2009.108.1.1>
- Boltanski, Luc. *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*. Trad. it. di F. Peri. Torino: Rosenberg & Sellier, 2014. <https://doi.org/10.4000/books.res.171>
- Brown, Alfie. *Capitalismo & Candy Crush*. Trad. it. di M. Bittanti. Roma: Nero, 2019.
- Brown, Wendy. *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Cavarero, Adriana. *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*. Milano: Raffaello Cortina, 2019.
- Chignola, Sandro. "Di che realtà si tratta nel realismo critico? Su cosa, realtà, realismo." *Politica & Società* 3 (2021): 355-74.
- Clough, Patricia Ticineto e Jean Halley, eds. *The affective turn: Theorizing the social*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.
- Cooper, Davina. *Utopie quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventivi*. Trad. it. di M. Croce. Pisa: ETS, 2016.
- Croce, Mariano. "Elogio dell'imprecisione." *Politica & Società* 2 (2018): 273-90. <https://doi.org/10.4476/91199>

- Croce, Mariano. *Postcritica. Asignificanza, materia, affetti*. Macerata: Quodlibet, 2019.
- Croce, Mariano. *Latour. Irriduzionismo. Attante. Piattezza. Ibridi. Gaia*. Roma: Derive Approdi, 2020.
- Croce, Mariano e Andrea Salvatore, eds. *La postcritica è solo un pretesto*. Macerata: Quodlibet, 2023.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. *Che cos'è la filosofia?* Trad. it. di A. De Lorenzis. Torino: Einaudi, 2002.
- Deleuze, Gilles. *L'èsausto*. A cura di G. Bompiani. Roma: Nottetempo, 2015.
- De Sutter, Laurent, ed. *Postcritique*. Paris: PUF, 2019.
- Felski, Rita. *The Limits of Critique*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.
- Felski, Rita. *Hooked. Art and Attachment*. Chicago: Chicago University Press, 2020.
- Gentili, Dario. *Crisi come arte di governo*. Macerata: Quodlibet, 2022.
- Guaraldo, Olivia. "Public Happiness. Revisiting an Arendtian Hypothesis." *Philosophy Today* 62, no. 2 (2018): 397-418. <https://doi.org/10.5840/philtoday201866218>
- Guaraldo, Olivia. "Postcritica: una genealogia." *Politica & Società*, 2 (2018): 163-90. DOI: 10.4476/91194
- Gregg, Melissa e Gregory J. Seigworth, eds. *The Affect Theory Reader*. Durham, NC: Duke University Press, 2010.
- Haraway, Donna. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse. Feminism and Technoscience*. New York: Routledge, 2018.
- Heidegger, Martin. "La cosa." In *Saggi e discorsi*, 109-124. Milano: Mursia, 1991.
- Jaeggi, Rahel. *Critica delle forme di vita*. Trad. it. di M. De Pascale. Milano-Udine: Mimesis, 2021.
- Jensen, Casper Bruun. "Experiments in Good Faith and Hopefulness. Toward a Postcritical Social Science." *Common Knowledge* 20, no. 2 (2014): 337-62. <https://doi.org/10.1215/0961754X-2422980>
- Koselleck, Reinhart. *Crisi. Per un lessico della modernità*. Verona: ombre corte, 1982.
- Latour, Bruno. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999.
- Latour, Bruno. "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern." *Critical Inquiry* 30, no. 2 (2005): 225-48.
- Latour, Bruno. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Latour, Bruno. "Che cos'è iconoclasm?" In *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, 287-330. A cura di Andrea Pinotti e Antonio Somaini. Milano: Raffaello Cortina, 2009.

- Latour, Bruno. *Dingpolitik. Come rendere le cose pubbliche*. Postmedia Books, 2011.
- Mazzone, Leonard. "Si emancipi chi può? Critica sociale, estetica e politica a partire da Jacques Rancière." In Mirko Alagna e Leonard Mazzone, *Superficialismo radicale. Soggetti, emancipazione e politica*. Pisa: ETS, 2021.
- Parker, Jay e Joyce Wexler, eds. *Joseph Conrad and Postcritique. Politics of Hope, Politics of Fear*. London: Palgrave Macmillan, 2021.
- Salvatore, Andrea. "I soliti sospetti. Cosa viene dopo la critica." *Politica & Società 2* (2018): 245-258.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. "Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay Is About You." In *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*, 123-151. Durham & London: Duke University Press, 2003.
- Thomas, Yan. *Il valore delle cose*. Macerata: Quodlibet, 2015.
- Thrift, Nigel. "Intensities of feeling: Towards a spatial politics of affect." *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography* 86, no. 1 (2004): 57-78.
- Williams, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Routledge, 2011.
- Zournazi, Mary. *Tutto sulla speranza. Nuove filosofie per il cambiamento*. Trad. it. di A. Arancio, Bergamo: Moretti & Vitali, 2013.
- Zuolo, Federico. "Alt-Vax. Il suicidio dello spirito critico." *Gli Stati Generali*, 8 settembre 2021. https://www.glistatigenerali.com/filosofia_sanita/alt-vax-il-suicidio-dello-spirito-critico/

Institución y Mundo de la vida. Un análisis desde Esposito y Merleau-Ponty

Institution and Life World: A Reading of Esposito and Merleau-Ponty

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA

Universidad Complutense de Madrid

Abstract. The essay analyzes some issues in the philosophical works of Merleau-Ponty and Esposito, in particular focusing on the relationship between temporality, institution and phenomenology.

Keywords: institution, Merleau-Ponty, Esposito, phenomenology.

Resumen. El ensayo analiza una serie de temas de las obras filosóficas de Merleau-Ponty y Esposito, analizando en particular la relación entre temporalidad, institución y fenomenología.

Palabras clave: institución, Merleau-Ponty, Esposito, fenomenología.

1. Introducción

Merleau-Ponty está muy presente en el último rumbo del pensamiento de Roberto Esposito. La centralidad de su referencia está íntimamente relacionada con el redescubrimiento de un pensamiento que sale al encuentro de la historia. Este cambio ha sido perfectamente reconocido por Esposito cuando presenta su libro *Pensiero istituyente* en los siguientes

términos: “Già il passaggio dal sostantivo – istituzione – al verbo ‘istituire’ segnala una trasformazione profonda rispetto a tutti i dispositivi teologici-politici, catechontici, escatologici e messianici, sempre dichiaratamente ostili all’incontro con la storia”¹. [PI, XIX] Este pasaje debe ser tomado con la importancia que merece, pues permite considerar que Esposito por fin se reconcilia con las aspiraciones fundamentales de la obra de Reinhart Koselleck, que no fue tanto la historia de los conceptos en cualquiera de las modalidades desplegadas por sus seguidores españoles o italianos, sino la neutralización, en un sentido conceptual preciso derivado de la influencia de Schmitt, del poderoso dominio de la utopía y el mesianismo sobre la temporalidad de la historia contemporánea².

Ciertamente, se trata de un giro intenso, por cuanto la *Italian Theory*, tanto de Giorgio Agamben como de Antonio Negri, hasta ahora estaba íntimamente relacionada con aquellos mismo dispositivos mesiánicos y escatológicos. La orientación de la teoría italiana hacia la institución, y sobre todo hacia la actividad del instituir, implica un giro en esta corriente de pensamiento que quizá se haga eco de las agudas y mordaces críticas lanzadas por Pier Paolo Portinaro contra la corriente entera³. Sin embargo, las consecuencias de este movimiento andan lejos de limitarse a un asunto interno del pensamiento italiano. Como es sabido, la tercera parte de *Pensiero istituyente* está inspirada en Santi Romano y Claude Lefort. Sin embargo, no debemos olvidar, como el propio Esposito recuerda, que el maestro real de Lefort fue Merleau-Ponty. Ahora bien, el Merleau-Ponty que resulta relevante a este respecto ciertamente conecta con el camino central de todo el pensamiento europeo de posguerra. De este modo, el paso que ha decidido dar Esposito tiene repercusiones filosóficas generales que deberían conducirnos a replanteamientos generales del camino de la filosofía en el siglo XX. Si bien la centralidad inmediata de ese giro tiene que ver con el pensamiento del instituir, debemos recordar que el contexto que le otorga esa centralidad, y que dota de relevancia a la figura de Merleau-Ponty en la filosofía de la mitad del siglo XX, tiene que ver primero con la orientación hacia una fenomenología de la historia, un camino que el Husserl final consideraba indispensable⁴ y una empresa en la que se embarcó Ludwig Landgrebe⁵, en cierto modo culminada a su manera por su propio discípulo, Hans Blumenberg⁶. Lo propio de Merleau-Ponty

¹ Esposito, *Pensiero istituyente*. En adelante PI.

² Cf. Hoffmann, *Der Riss in der Zeit*.

³ Cf. Portinaro, *La apropiación de Maquiavelo*.

⁴ Como lo ha mostrado Anthony Steinbock en su libro *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*.

⁵ Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*.

⁶ García-Durán, *El camino filosófico de Hans Blumenberg*.

en este complejo mundo del final de la fenomenología tiene que ver con el hecho específico de que la orientación hacia la historia se dirige de manera nítida y expresa hacia el problema del instituir. Creo que se puede decir con toda justicia que Merleau-Ponty es decisivo para comprender por tanto el giro del último pensamiento de Esposito. Pero, al hacerlo, nos damos cuenta de que con ese giro se abre un escenario que, aunque nunca abandonó otras disciplinas⁷, se mantuvo ajeno a la línea central del pensamiento filosófico quizá desde el esbozo fallido del joven Deleuze⁸.

Por eso insistiré ahora en la trascendencia de este cambio de rumbo. Pues en cierto modo, como el mismo Esposito expone, la cuestión del instituir no concierne a un orden consolidado de reglas y leyes, sino antes bien a un pensamiento que busca afirmar la capacidad de renovar continuamente el cuadro normativo. En este sentido, resulta obvio que el pensamiento del instituir ofrece un modelo alternativo al pensamiento político, uno que evade por igual la orientación salvífica, la aceleración deconstructiva, la exigencia constituyente y la aspiración destituyente, pero que al mismo tiempo se separa del pensamiento de la institución como una inercia conservadora. Compartimos con Esposito el presentimiento de que las primeras actitudes no logran pensar de manera adecuada la hostilidad que el ser humano del presente siente hacia los órdenes evolutivos del capitalismo contemporáneo. Todos los dispositivos del pensamiento político orientados hacia lo mesiánico, lo teológico-político, lo escatológico, con sus aceleraciones, sus diseminaciones y su confianza en el acontecimiento por venir, se han mostrado no sólo incapaces de hacer frente al capitalismo actual y a su influencia sobre los regímenes psíquicos, sociales y políticos, sino que hay evidencias de que, bajo su hegemonía, se han intensificado fenómenos que ya el propio capitalismo aspiraba a potenciar, como la destrucción de los órdenes sociales tradicionales y la erosión de todos los elementos anclados en el mundo de la vida. Con ello se ha impuesto la inmediatez de la organización objetiva frente a los individuos en soledad. Pero desde los análisis de Weber, seguidos por Emil Lederer, extendidos por Bruno Bettelheim, y sistematizados por Hannah Arendt, sabemos que organización no es lo mismo que institución. La primera es un sistema administrativo que se padece individualmente, mientras que la segunda guarda una dimensión de libertad que resulta insustituible. De ahí que, a pesar de las divergentes miradas, podamos apreciar que de un modo u

⁷ No podemos olvidar aquí la escuela de Grazt, con su teoría institucional del derecho, uno de cuyos más importantes representantes es Massimo La Torre.

⁸ Cf. recientemente Ubaldo Fadini, "Deleuze's notion of Institution," que analiza su viejo texto *Instincts and Institutions*, versión inglesa -la francesa es poco encontrable- en *Desert Island and Others Texts, 1953-1974*, editado por David Lapoujade, traducción de Mike Taormina (Los Angeles: Semiotext, 2004), 19-21.

otro se dé una convergencia política entre la fundación de la institución republicana en Arendt y la fundación del instituir en Merleau-Ponty.

Sin embargo, lo peculiar de Esposito se halla en que se inclina a recuperar, en un sentido más cercano a Koselleck, la íntima cercanía de la vida de la institución con la producción de experiencias históricas. Y esta es una exigencia que juzgo urgente, porque podría moderar algunos otros caminos regios del pensamiento y su reluctancia a desembocar en una reconciliación con la experiencia histórica. Con ello está conectado, en mi opinión, que no se haya incorporado a esta experiencia histórica la evolución del capitalismo contemporáneo. Esta incapacidad de entender el capitalismo en su versión actual es la clave del decurso de toda una gama de pensamientos que se presentan a sí mismos como separados de las fuerzas históricas, que substituyen por expresiones que las reflejan en cierto modo simbólicamente, pero que de esta forma alcanzan la coartada teórica para no conocerlas. Pienso en lo que, desde Heidegger, se considera la cuestión de la historia de la metafísica, que no parece tener una traducción apreciable como historia del capitalismo.

Aunque ahora no podemos entrar en las exigencias que impone una historicidad concreta, con las experiencias del tiempo histórico inevitables vinculadas, sí podemos apreciar que, sin incorporar la evolución histórica, el pensamiento está condenado a generar superestructuras especulativas que no pueden conectar con los firmes hilos de bronce de la realidad. En este sentido, Esposito ha recordado que “la lógica instituyente manifiesta unas relaciones profundas con la historicidad de la experiencia”. [PI, XIX] Quienes hemos formado nuestra relación con la realidad a través del pensamiento de Max Weber no podemos sino saludar esta orientación como positiva y recibirla con los mejores augurios respecto a la activación de potencias de comprensión y de producción de sentido.

El rasgo *a priori* de un adecuado pensamiento de la historia impone apartarse de las alternativas fáciles de la *creatio ex nihilo*, que fascina al constructivismo absoluto del pensamiento constituyente y todavía más a su versión populista, y la *decreatio*, que puede impulsar el fastidio por lo humano. Es fácil comprender que este estado de ánimo siga al incumplimiento de las promesas utópicas que desde el superhumano nietzscheano a la emancipación comunista se imponen sobre este cansado siglo XXI. Pero la emergencia de fenómenos inquietantes, que recuerdan los triunfos de los totalitarismos, y entre ellos la fragilidad de la vida atacada por la última pandemia, han dado la voz de alarma. Creo que la dirección de Esposito no se puede entender sin escuchar esa voz, que ya es claramente la de una experiencia histórica característica en la que cualquier utopía alcanza la suprema improbabilidad.

Por supuesto, el pensamiento instituyente retira su importancia a ese momento ciertamente extático, que tiene su lugar en la tradición filosófica

y que se pregunta extrañado por qué el ser y no la nada. El pensamiento de la institución devuelve las experiencias metafísicas a través del pensar a las experiencias históricas a través del tiempo social. Aunque la experiencia metafísica -definida por Heidegger de forma canónica en su conferencia *¿Qué es metafísica?* de 1929- no estaba exenta de los contextos epocales que salieron a la luz en el enfrentamiento con Nietzsche de los cursos del inicio de los años 1940 alrededor del problema del nihilismo real, resulta claro que no es de esta historicidad atravesada por la angustia de la que se puede hacer eco el pensamiento instituyente. Éste exhorta a salir de tal experiencia ensimismada, como tal propia de un animal enfermo, para dirigirse a una forma de mirar que destaca sobre todo la continua *creatio ex aliquo* que constituye la historia, en la medida en que el instituir -no siempre la institución- mantiene unidos origen y duración, innovación y conservación, vínculo y participación, dimensiones prácticas y aspectos de la interioridad.

En este sentido, Esposito recuerda que la institución nace siempre en el cauce de una situación anterior y recupera una tela ya tejida. Muy importante es que este tejido que siempre se está tejiendo se organiza en las más diferentes esferas de acción. La política no deja de ser una esfera más de acción social. Ya este planteamiento nos obliga a abandonar las exigencias de totalidad que implica tanto el pensamiento constituyente como el destituyente, que por mucho que no lo digan albergan siempre imposibles aspiraciones de totalidad, como sucede con toda aspiración carismática de reorganización total.

Al poner en valor la mutación, la transformación, la innovación, siempre sobre el suelo firme de preconfiguraciones ya establecidas, el pensamiento instituyente une sus esfuerzos con estratos anteriores de la conciencia histórica. La relevancia de esta mirada reside en que encierra una inevitable pluralidad. Su consecuencia es que no puede imponer la perspectiva de que el capitalismo es la única institución reinante. En la línea de Weber, la lógica instituyente muestra la dificultad de pensar los tiempos del capitalismo y de la compleja y plural racionalización occidental como sometidos todavía a la lógica de la totalidad propia de la irrupción carismática, con su potencia intrínsecamente destructora y constructora de mundos. Se puede fundar una utopía con el pensamiento filosófico abstracto, pero no se puede fundar una utopía total con el pensamiento de la institución. No hay posibilidad de institución total. La pluralidad del mundo social es sin embargo una gran ventaja cuando el mercado aspira a la compacidad. En este sentido, la pluralidad de la institución ancla en la naturaleza misma de la vida.

No debemos pensar que este tipo de reflexiones, que describen el propio camino del pensamiento actual, sean ajenas a los intereses últimos de

Esposito. En realidad, él mismo conquista estas posiciones con el pensamiento instituyente al recordar que éste no confía en modo alguno en el “tiempo heideggeriano del acontecimiento” y se prohíbe cualquier ilusión de que un dios, ni siquiera el proclamado por Hölderlin, pueda salvarnos. Ahora bien, el hecho de que sólo nos quede la institución, como reelaboración continua en el tiempo de la historia, y en el hecho afín de que incluso la misma naturaleza esté sometida a la historia humana y la funde, nos bloquea el paso al supuesto de la filosofía de Deleuze, que, todavía de la mano de Bergson y de Heidegger, invoca la exterioridad de una naturaleza ajena a la humanidad como un ser que puede imponer la lógica de su propia repetición en su continua diferenciación, renunciando así a la componente nietzscheana del eterno retorno. Con una frase de gran estilo, Esposito expresa esa implicación de naturaleza e historia, de animalidad y humanidad que subyace al pensamiento de la institución, esa continuidad de la vida animal y la vida humana, sin trascendencia alguna, al decir que el pensamiento instituyente “excede ya sea la majestuosidad del Ser ya sea el flujo inarticulado del devenir”. [PI, XIX]⁹

Con plena convicción de sus consecuencias nos adherimos a esta conclusión. La fenomenología de la institución describe el suelo firme sobre el que puede concretarse la capacidad del animal humano por habitar el tiempo. Podemos decir que el punto de conexión entre la evolución biológica, que produce alteraciones en la corporeidad, y la evolución específicamente humana basada en alteraciones representacionales, reside en que ésta sólo sobrevive por la creación de instituciones con las que organiza un mundo de la vida estable, pues las representaciones por sí solas tienen poca oportunidad de estabilizarse. Sólo su regulación expresa y explícita lo logra. Estas repeticiones y ritualizaciones, métodos y variaciones, requieren instituciones. Si traigo aquí esta palabra, mundo de la vida, propia de la fenomenología, es porque es inexcusable cuando se habla del pensamiento de Husserl, y porque la reflexión de Merleau-Ponty sobre la institución se sitúa siempre en el ámbito de la fenomenología. En realidad, el propósito de esta intervención reside en que el pensamiento instituyente tiene que ver con una necesidad de la vida. Pues ésta, como la definió Kant, es la capacidad del ser humano de orientarse por medio de representaciones. Si estas representaciones, en su orden y su función, no son capaces de transferirse de una generación de seres vivos a otra, entonces

⁹ Es interesante la manera como Esposito, siguiendo a Laura Bazzicalupo, expone la relación entre Heidegger y Deleuze, que en cierto modo son seguidos por el pensamiento destituyente de Agamben y el constituyente de Negri: “En este juego de espejos cruzados, parecen ser dos teologías políticas contrapuestas y complementarias, una de carácter negativo y otra de inspiración afirmativa. Para una, se podría decir, no hay nada en el ser, para la otra nada fuera del ser.” [PI, XXII]

no se estabilizará un mundo de la vida para ellos. Esta función de la vida, indispensable para su supervivencia, es la que resuelve la institución. Por eso, todo lo que podemos pensar sobre este particular puede ser caracterizado como fenomenología generativa, un programa que ha puesto en circulación Anthony Steinbock en su libro *Mundo familiar y mundo ajeno*, al que se ha hecho referencia más arriba. Mi hipótesis es que la generatividad fenomenológica es siempre la generatividad de algo mediado por una institución. Esta tesis implica complejas consecuencias y ante todo produce una reorientación.

En efecto, en lugar de seguir a Esposito a través de la obra de Lefort, lo que deseo es regresar desde Lefort hasta Merleau-Ponty con la finalidad de dotar al pensamiento instituyente de toda la relevancia filosófica que debe albergar. Mi creencia es que esta operación sólo es posible si conectamos con la cuestión de la generatividad y si asumimos que ésta tiene un desarrollo paralelo en el pensamiento de Merleau-Ponty. Por eso este regreso es relevante. La fenomenología generativa intenta superar la fenomenología genética, constituyente, la fenomenología de la conciencia y el curso sobre la Institución de 1954-1955 lo planteaba así: “On cherche ici dans la notion d’institution un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience”.¹⁰ [RCCF, 59] Eso es lo que lleva a contraponer el sujeto instituyente al sujeto constituyente. Por lo demás, resulta claro que, de esta manera, la fenomenología de la institución está en condición de ponerse en relación con la fenomenología de la historia que la generatividad busca. En la medida en que la generatividad garantiza transmisión intergeneracional, alcanza un significado histórico, algo que no ha escapado ni a Arendt ni a Koselleck, al subrayar estos condicionamientos antropológicos de la acción humana en la medida en que ella quiera ser histórica. De forma bastante aproximada Merleau-Ponty buscaba lo mismo al decir al final de curso que “C’est ce développement de la phénoménologie en métaphysique de l’histoire que l’on voulait ici préparer” [RCCF, 65] Aunque no considero afortunada esta expresión propia de una metafísica de la historia, resulta evidente el sentido de la tesis más allá de esta acuñación concreta.

Mi tesis adicional es que este movimiento implica conectar con una teoría de la vida capaz de desplegar la intuición de Esposito de que el pensamiento instituyente no puede prescindir de la divisa clásica que lo orienta: *vitam instituere*, por la que la institución se enraza en el devenir mismo de la vida. La fenomenología generativa cumple esta tarea al mostrar que la función de la vida de asegurarse en el tiempo no podría ultimarse sin institucionalidad y que ésta hunde sus raíces en la capacidad de transferir órdenes de representaciones de una generación a otra. Esto es muy importante

¹⁰ Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, 59. En adelante RCCF.

por cuanto que el fenómeno fundamental que se esconde tras la cuestión de la institución, la cuestión del poder, debe anclar en las bases mismas de la vida y es siempre relativo a relaciones difusas vitales que deben incluir las dualidades de extraño/familiar, dentro/fuera, antes/después, como parámetros de cualquier institucionalidad. Por supuesto, de esta forma nos aproximamos al problema que persiguió Plessner, una de las lecturas claves de Merleau-Ponty, cuando escribió su libro *Poder y naturaleza humana*,¹¹ justo por el tiempo en que Husserl esbozaba la línea central de su programa generativo. Desde luego que el pensamiento instituyente es un pensamiento de filosofía política e implica una reflexión sobre el poder. Pero todavía debemos entender en qué sentido y con qué función, si es que ha de brotar de las necesidades de la vida y de su instituirse.

Hasta aquí, hemos defendido que la fenomenología y su evolución es el contexto filosófico que debemos reconstruir si hemos de darle dignidad filosófica al pensamiento instituyente. Por supuesto, ni Husserl ni Merleau-Ponty desplegaron sus intuiciones básicas. Se limitaron a indicar la posibilidad de un programa filosófico que ha resurgido desde los intereses de la obra de Steinbock y de Blumenberg, ciertamente convergentes, que deberían desplegarse hacia una fenomenología de la historia en tanto fenomenología generativa, centrada no tanto en las bases de lo que Kosselleck llamó la histórica, sino en lo que podemos llamar una fenomenología histórica de las instituciones¹². Sugiero que esta convergencia es decisiva para dotar al pensamiento de la institución de Esposito de sus bases filosóficas adecuadas, que van mucho más allá de lo que pueda ofrecer la obra de Lefort. En esta ocasión centrarnos en Merleau-Ponty es decisivo para conectar esta convergencia de la fenomenología con la problemática de la institución. Por eso va a ser central en mi exposición.

2. Una definición de institución

Partamos de la inicial fenomenología de la institución que hace Esposito. El instituir, dice, crea estabilidad, estabiliza la creación, varía la for-

¹¹ Cf. Plessner, *Poder y naturaleza humana*.

¹² En realidad, he desplegado esta convergencia en un curso *No dar lo humano por perdido*, en la Universidad de Valparaíso, en el sentido de una fenomenología situacional como camino para descubrir las estructuras básicas de la antropología en tanto experiencias fundamentales capaces de garantizar la generatividad, la duración de los grupos humanos y su transmisión representacional. La manera en que se pone en relación esta fenomenología situacional con la fenomenología de las instituciones es algo que debe ser pensado con intensidad. Pues las situaciones relevantes para la fenomenología son aquellas que generan hábito. El conjunto de competencias que se forma en esas instituciones es lo que llamamos razón.

mación. Por supuesto, hace esto sin proclamas revolucionarias, ni vaticinios mesiánicos, ni propósitos anarquistas. Esto es así porque reconoce el rasgo intrínseco del poder en las sociedades humanas en tanto que se ven enfrentadas a las estructuras suprageneracionales. El poder es toda forma de transferir representaciones en el tiempo. Esta es la compleja relación entre poder y verdad, que no es otra que la imposibilidad de la vida de iniciar un camino completamente nuevo de representaciones para sobrevivir. El primer fenómeno del poder es la estabilidad, la repetición, la producción de hábito. Pero al mismo tiempo la praxis instituyente siempre está cambiando. No conoce sustancialidad alguna que no se deconstruya continuamente y esto porque no conoce ningún anclaje fundamental, sino que se orienta en medio de los embates del principio de realidad. Esposito dice que tiene un centro vacío, pero añade inmediatamente que está siempre ocupado de fuerzas que sólo momentáneamente son prevalentes. Lo que este pensamiento dice es que no hay ningún vínculo sustancial determinante entre el centro de la institución y su evolución histórica, porque nadie puede prever en qué medio tendrá que orientarse. Aquí estamos ante lo contingente de la historia, que sólo por la relación con la institución se muestra como irrupción del cambio como espacio de fondo. Todo lo que ha dicho Koselleck sobre las estructuras de repetición como condición para identificar el cambio histórico apenas se puede pensar sin la estabilidad de la institución, algo que por lo demás debíamos prever, toda vez que es la forma de relación social más estable en el análisis weberiano de los conceptos sociológicos fundamentales de *Economía y Sociedad*.¹³

Podemos dejar a un lado la inclinación que tiene Esposito, siguiendo a nuestra amiga Laura Bazzicalupo, de presentar de esta forma una nueva diferencia ontológica, la que se da entre el vacío y las ocupaciones del centro institucional. No vemos el motivo de hacer concesiones basadas en una lejana analogía con una forma de pensar y una tradición filosófica que es por completo ajena a esta dirección [Cf. PI, XXI]. La institución sólo conoce una necesidad, la de una cierta dotación representacional, y la inseguridad interna que, expuesta a una temporalidad larga, la recorre de manera sustancial. De ahí la imposibilidad de predecir la forma en que se plasmarán las respuestas, su contingencia, la necesidad de varias opciones y la configuración de las fuerzas que podrá acabar albergando la figura de un conflicto. En este sentido, el pensamiento de la institución en modo alguno es el pensamiento de la estabilidad. No hay estabilidad en la medida en que se haga frente al principio de realidad mediante representaciones. Por el contrario, la institución es inseparable del pensamiento del conflicto, en la medida en que se haga prevalecer la pulsión de repetición de represen-

¹³ Cf. mi *Tras las sendas de Kant*.

taciones o el principio de realidad con sus novedades. El conflicto ha de darse dentro de la institución y por el control de su evolución histórica. Desde este punto de vista, la institución es la manera en que se concreta realmente el pensamiento político. Tener en cuenta esto es la clave del pensamiento republicano.

Este pensamiento no sabe nada de subjetividades fijas o identidades. Por el contrario, la subjetivación es la manera en que se forma la subjetividad en los conflictos que tienen lugar en el seno de la institución. No hay subjetividad concreta sin soporte institucional y, por lo tanto, aquella es siempre el reflejo de procesos colectivos con una clara referencia a la alteridad. Pensar en un sujeto ajeno a la forma en que evoluciona su experiencia de la institución, en un sujeto que no vive en el tiempo evolutivo de la institución, es apostar por una visión sustancialista del sujeto que carece de fundamento, pues se trataría de un sujeto que estaría separado de sus condiciones generativas. Sin embargo, este mismo enunciado acompaña y limita a la vez la tesis del marxismo y del neoliberalismo -a veces tan cercanos- que establece que en la producción de mercancías los seres se producen a sí mismos. Esto es una parte de la verdad, que no hace sino recoger la capacidad de la institución económica de forjar elementos de nuestra subjetividad. Pero lo mismo sucede con las demás instituciones de las que formamos parte. Pues la vida no se garantiza su generatividad sólo con *una* institución.

3. Institución originaria

Si nos preguntamos por qué es necesario este rodeo filosófico, mi respuesta sería que lo es porque Esposito no asume la filosofía de Merleau-Ponty en toda su relevancia. Deseoso de mostrar la novedad de Foucault, Esposito se concentra en las debilidades del pensamiento de Merleau-Ponty en la medida en que, dice, “no logra emanciparse de la categoría de intencionalidad, en una configuración de la experiencia salvaje que deja ser la cosa ante la conciencia”. [PI, 142] No es seguro que su teoría de la institución caiga en ese defecto, en la medida en que pugna por evadir la centralidad de la conciencia. La raíz de su crítica reside en que tanto Heidegger como Merleau-Ponty han subrayado la centralidad del ver y su relación con el decir, esa convergencia griega de la teoría y el *logos*; mientras tanto, Foucault, al romper con el pensamiento de la sinestesia y al marcar la diferencia radical entre el ver, el escuchar y el tocar, ha roto la convergencia sobre la que se basa la intencionalidad y ha quebrado la continuidad entre sentidos y *logos*. “Para Foucault no se ve esto de lo que se habla y no se habla de lo que se ve”. El pliegue abierto entre ver y decir

no puede refundar la intencionalidad. No hay consonancia entre estas dos direcciones. Por el contrario, la fenomenología, dice Esposito, es “demasiado pacificadora” (*troppo pacificante*) del conflicto, la grieta, la *divaricazione*, la divergencia que anida en el centro del pensamiento de Foucault. Hay en él una batalla audio-visual, porque el rumor de la palabra que conquista lo visible siempre está en tensión con el furor de las cosas que conquistan lo enunciable. No hay intencionalidad porque no hay convergencia entre estas dos direcciones, lo que habría quedado de manifiesto en la ruptura expuesta en *Las palabras y las cosas*. No podemos entrar en la cuestión de si esta crítica hace justicia al pensador de lo visible y lo invisible, al pensador de la carne y del simbolismo del cuerpo. Volveremos a registrar esta cuestión de la fractura de la sinestesia y su relación con el problema de la política en Merleau-Ponty, que sugiere que la intencionalidad no requiere la convergencia de la sinestesia, un problema central en la inteligencia sentiente de Zubiri, pero no en el fenomenólogo francés.

El caso es que, en su comentario, Esposito no parece tener en cuenta que también Merleau-Ponty quiere superar la fenomenología de la conciencia con la problemática de la institución. Esto no parece mantenerlo Esposito en su punto de mira. Y esto sucede porque su exposición sobre el problema de la institución en Merleau-Ponty es limitada. Por supuesto, Esposito conoce que este es el problema que Husserl aborda con su concepto de *Stiftung*, término que el propio Merleau-Ponty traduce como institución. Esto es importante porque la *Stiftung* nos habla de una objetivación de la intencionalidad. En la fundación institucional no parece que lo relevante sea que nuestra conciencia intencional esté quebrada por diferentes aspectos de la organicidad sensible, por las divergencias del ver, del escuchar y del tocar que señala Foucault. La intencionalidad de la conciencia, tomada como resultado de esta sinestesia, es resultado de una intencionalidad más básica, que tiene que ver con la implicación total y existencial en una situación. No puedo desplegar ahora el problema de la fenomenología de la institución con la fenomenología situacional, pero creo que el problema central es que no cabe pensar una *Stiftung* sin afectación de la situación existencial. No se trata de intencionalidad, sino de la capacidad de configurar una solución estabilizante del mundo de la vida expuesta al principio de realidad. Creo que distinguir entre ver, oír, tocar, justo cuando la situación es existencial, carece de valor. Pero en todo caso se trata de algo más que de sinestesia. Se trata de la concentración de los poderes anímicos. Sin ellos, no habrá pensamiento instituyente. Este debe superar el problema de la generatividad de la vida. De garantizar la transmisión de soluciones de la vida. De la posibilidad de mundos de la vida.

En esos estados de alerta es la carne, el cuerpo vivido completo, la que garantiza la sinestesia, la que dirige la intencionalidad de la conciencia

hacia una intencionalidad plena del hacer, de eso que Ortega llamaba la ejecutividad¹⁴. El lenguaje, por ejemplo, es una institución del hablar, pero en su fundación no está implicada sólo la mirada, o el oír, o el solo tocar, sino la escucha total, las situaciones de la cercanía, los estados de alarma y las emociones de resonancia de la carne. El pintar es la institución del ver, pero no se puede desplegar sin emociones en las que se rozan las texturas, se escuchan las admiraciones, se mezclan los olores, si bien todo ello lejos de una identificación analítica de las diferentes intenciones orgánicas. Como sabemos, para Husserl la *Stiftung* relevante era sobre todo aquella que había llevado a la fundación de la propia práctica de la filosofía en una comunidad de diálogo y de vida. En este sentido, la filosofía se puede generalizar como la objetivación de una práctica que supera los límites de la intencionalidad de la conciencia hasta extenderse a una intencionalidad práctica ejecutiva de la vida. Lo mismo sucede en el fondo de todas las instituciones. Como tal, implica una estabilización de la experiencia vital del cuerpo vivido en algunas de sus posibilidades, cada una de ella dotada de una integridad concreta. Por mucho que Husserl no viera que ello implicara una mínima disposición técnica, un modo de hacer, un método, capaz de establecer repeticiones, justo porque mantenía cerca a diversos actores vivos unidos por la resonancia de la carne, sí comprendió que era la clave para ofrecer continuidad en el tiempo a una práctica intencional. Para ello, el nacimiento de la práctica tiene que disponer de un “relieve dinámico” -dice Esposito- que implica continuidad, conservación, variación. Eso caracteriza al *acto* del instituir, en cuyo interior tiene que producirse la continuidad de un flujo existencial. Esposito utiliza el lenguaje de la biología diciendo que así la vida “se protege de la entropía que lo amenaza”. [PI, 164] Es una buena descripción porque nos pone en la cuestión de la persistencia de la vida, de la producción de neguentropía cuya forma general es la posibilidad de abrir ciclos. Esos ciclos caracterizan los mundos de la vida en los que los cuerpos vividos no andan pendientes de fracturar sus sinestesias.

4. Institución: más allá de Husserl

Sin embargo, la fenomenología husserliana no estuvo en condiciones de entender la fundación de la institución de la manera oportuna. Su libertad filosófica era explorativa; estaba diseñada para atisbar horizontes nuevos, pero no es siempre urbanizadora. Esposito asume que lo que

¹⁴ Para la variación orteguiana de la fenomenología, cf. mi *Ortega, una experiencia filosófica española*.

Blumenberg llama la dimensión gnóstica de la institución es inevitable en Husserl. Y es así mientras no reparemos en el momento generativo. Así, en un momento determinado nos dice: “Situata al punto d’incrocio tra natura e storia, essa apre una situazione nuova, senza spezzare il legame con le sue condizioni genetiche”. [PI, 164] En realidad, la teoría husserliana de la *Urstiftung* de la filosofía no permite una explicación de esas condiciones generativas. Eso es lo que tendría que hacer la fenomenología generativa de Steinbock y la fenomenología histórica de Blumenberg. Husserl reenvía siempre a los actos constituyentes de la subjetividad, pero ésta es la consecuencia de la fundación, por lo que ella misma no explica lo que la produce. Este modo de proceder significa una amenaza de circularidad para toda la fenomenología clásica.

Esposito, de forma claramente ortodoxa respecto a Husserl, recuerda que en efecto la clave de la *Urstiftung* es que produce una *Nachstiftung*, pero ésta ya es una insistencia en la fidelidad del impulso originario que siempre retorna, de tal manera que todo momento de renovación invoca el momento de la fundación en una proyección retrospectiva que constituye el momento de su creatividad. Sin embargo, la *Urstiftung* debe quedar entrevista en sí misma en una desnuda facticidad que asume además una clara dimensión normativa, como sabía George Jellineck. Obviamente, de este momento husserliano inexplicable brota la teoría del *Ereignis* heideggeriano y la teoría de la fundación de Arendt. Es inquietante que, para Husserl, lo que así se funda parece una praxis de la conciencia intencional que se pone a sí misma, una acción que es *causa sui*. De forma claramente crítica, Esposito extrae las consecuencias adecuadas. Esta teoría de la institución de sentido “è ancora l’attività appercettiva dell’ego”. Y, en efecto, en Husserl es así. De ello deriva Esposito “il suo tenore impolitico e anche tendenzialmente astorico”. [PI, 165] Y ciertamente, si nos mantenemos en el espacio de la fenomenología constituyente, es así. Husserl no explica nunca qué actos de la conciencia y de la subjetividad trascendental preparan la *Urstiftung*, pues los actos de la conciencia son aquellos que siguen fieles a lo que ocurrió en esa fundación originaria. Ésta emerge como los dioses de los gnósticos, irrumpen en el mundo desde las regiones extramundanas. Todo lo que podemos decir es que el *Logos* se presenta históricamente en la fundación originaria. La escena es casi evangélica. Por eso se pueden considerar como el punto de cruce de la oscura naturaleza y de la historia, pero en tanto punto de cruce no proceden ni de la primera naturaleza -que en su oscuridad es inconsciente- ni de la segunda, a la que fundan. Proceden de una oscuridad ignota que inicia el tiempo propiamente dicho de la claridad del ver. Están en la misma situación que el mesías, cuya estructura en cierto modo imita. Esta trascendencia del acontecimiento de la fundación es de naturaleza ahistórica y, en su misma

esencia, impolítica, porque está entregada a una subjetividad trascendental que sólo cuando se encarna es humana. Al ponerla de manifiesto, Husserl ha recorrido el camino de toda actividad de la reflexión, el cual tiene que conducir a un poso inconsciente en el que el brillo de la luz de la conciencia constituye el milagro de lo humano.

Roberto Esposito tiene razón en esta crítica a Husserl. Como la tiene cuando precisa que en esta configuración filosófica interviene de forma específica la figura de Merleau-Ponty. Y no de un modo puntual. Sus análisis los aplicó a la pintura en el libro *La duda de Cezanne*, y al lenguaje en *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*. Son libros de 1945 y de 1952. Lo importante es que en ambos casos se transforma la facticidad del uso en institución mediante la clave de la recursividad. Por supuesto esto debería ser integrado en una fenomenología situacional para entender por qué emerge el uso, por qué requiere recursos previos y poseídos, por qué funda hábito y renovación, por qué nunca jamás parte de cero. Esa es la condición de los mundos de la vida. Siempre están encadenados a otros. La recursividad es un problema central en la estructura de la vida, tan central como el de la latencia. En todo caso, esta comprensión implica que la institución en su fundación produce algo estructural y genera algo habitual. Por eso continúa produciendo efectos después de su aparición, de tal modo que se puede renovar en principio perpetuamente.

Estos apuntes, que no podemos desplegar, son relacionados por Esposito con las lecciones de Merleau-Ponty cuyo resumen editó Lefort. La clave de estas lecciones reside, como reconoce Esposito, en que su autor explora “un’emancipazione dell’istituzione dalla filosofia della coscienza”. [PI, 166] Este paso es de una importancia radical pues implica abandonar la subjetividad constituyente propia de la fenomenología trascendental volcada hacia la constitución del objeto. Frente a ella, Merleau-Ponty subraya la novedad del sujeto instituyente. Por supuesto, podemos dejar de lado aquí que Husserl mismo se dio cuenta de las limitaciones de la fenomenología genética y de sus intentos por proponer una fenomenología generativa. Lo decisivo es que Merleau-Ponty, haciendo pie en estos planteamientos que se abrían en los límites de la fenomenología -que implicó a todos los grandes autores del final de la escuela, desde Fink a Landgrebe, como ha mostrado la filología-, aspira a desplegar los problemas que debía atender la fenomenología generativa mediante el pensamiento de la institución. Podemos decir que la generatividad husserliana, que ha abordado Steinbock como programa, debería ser obra de la subjetividad instituyente, y que los problemas de construir un mundo familiar -que es lo esencial de la fenomenología generativa- deberían llevar a la fundación de instituciones.

Y es aquí donde se abren los problemas y donde creo que Esposito no es suficientemente radical en su recepción de Merleau-Ponty. Pues el

sujeto instituyente es diferente del constituyente, pero Esposito no parece preocupado por este asunto y no mide estas distancias. El sujeto instituyente se mueve en una dirección diferente, que debe abandonar los límites del sujeto trascendental husserliano. El pasaje de las lecciones de Merleau-Ponty que cita Esposito contrapone estos dos sujetos, desde luego. La clave de ese pasaje [PI, 166] es que el sujeto instituyente no considera a otro sujeto como su negativo, como su alteridad. Este sujeto puede coexistir con el otro, pero Merleau-Ponty no considera la verdadera razón de esto, a saber, que el sujeto instituyente es *per se* colectivo. La razón que da Merleau-Ponty es que el sujeto instituyente no es “instantáneo”. [RCC, 60] No lo es, dice Merleau, porque “ce que j’ai commencé à certains moments décisifs” se constituye como “le champ de mon devenir pendant cette période”. Por supuesto estas explicaciones deberían ser contrastadas con las noticias paleoantropológicas, como exige la generatividad o la fenomenología situacional. Tal cosa no está en el horizonte de Merleau-Ponty, y, aunque en el curso *Sur la nature* avanzó que debía mostrar los lugares en los que naturaleza y cultura se vinculan, sin embargo, no concretó sus análisis. Carente de esta fenomenología antropológica situacional, la exposición de Merleau-Ponty resulta muy abstracta. Como vamos a ver a continuación, busca una formulación clave, pero no la encuentra.

Lo comenzado en el proceso instituyente no es un recuerdo pasado objetivo, ni es actual, como un “souvenir assumé”. Eso quiere decir que es algo hecho, pero que sigue reclamando la exigencia de actuar, que sigue vinculando a ese actuar. Por tanto, no es algo completamente pasado que recuerdo ya hecho, ni algo transitivo que pueda contemplar, ni se alza ante mí como un objeto cerrado de mi intencionalidad. Con demasiada claridad vemos que se trata del flujo de la praxis, que no puede cerrarse en una *poiesis* contemplativa definitiva y que por eso es contrario a toda teoría. Ese flujo de la praxis es el campo del devenir y de la temporalidad colectiva. Lo que Merleau-Ponty dice a continuación se sigue de ahí: este sujeto inmerso en el curso del hacer *puede* -no debe- coexistir con otros. La clave de esta posibilidad es que lo instituido “n’est pas le reflet immédiat de ses actions propres”. Como hemos visto, lo instituido no se deja captar en un objeto cuya intencionalidad esté asegurada y contemplativamente cerrada, ni en un sujeto intencional husserliano dotado de cuerpo perceptivo, sino como un momento de la praxis en un campo abierto de devenir de una colectividad dada. El sujeto instituyente es siempre un grupo. Esa praxis, dice Merleau-Ponty, “peut être repris ensuite para lui-même ou par d’autres sans qu’il s’agisse d’une récréation totale”. [RCC, 166]

Se muestra así de forma nítida que lo que llamamos el proceso de praxis es literalmente un devenir anclado en el proceso de la vida de un grupo que, al haber encontrado una determinación propia, puede repetirla

como modo de vivir estabilizado en un mundo de la vida que se orienta por una conjunción inseparable de futuro y de lo instituido, donde lo importante no es la contemplación de esto último, sino el proceso que garantiza su transferencia a una nueva generación. Por eso lo instituido no es plenamente coactivo o externo al vivir, sino el resultado de un proceder que puede ser compartido porque sigue anclado en motivos existenciales grupales. En este sentido, el otro no es lo negativo de mí mismo y por eso este proceder es tanto “la conséquence et la garantie de notre appartenance à un même monde”. El mundo compartido lo es antes por las acciones imitadas y compartidas en el seno de la institución que por los objetos producidos por la intencionalidad. Eso es lo que permite decir que ahí hay una institución. La condición fundamental es que el sujeto es ya común, colectivo. La institución indica un modo de vivir colectivo.

Mi propuesta es que, en la medida en que estos hechos describen posiciones que enraizan en el propio curso de la vida, no se pueden atribuir a un sujeto instituyente monadológico. Por supuesto, toda la fenomenología que pretende diferenciar entre constitución e institución es acertada. Pero, en contra de Esposito, en esta fenomenología lo central no es “el negativo”, algo que en el fondo explica el movimiento de la superación de identidad, propia de la subjetividad constituyente del ego¹⁵. En ella lo decisivo es que el proceso instituyente no puede atribuirse a un sujeto así. En realidad, el proceso instituyente forma parte de los procesos inconscientes característicos de las determinaciones de la vida, emerge de la vida de los grupos y se rige por los mismos dispositivos evolutivos que ella. No es nunca plenamente consciente y, aunque tiene previsiones de futuro, no las contempla todas. Por eso nos orienta bien la tesis condensada en la fórmula *vitam instituere*, ya que es la vida lo que se instituye, lo que se forma, pero en el fondo la dimensión instituyente no puede separarse de ella; lo que lleva a instituir es algo que sucede en el vivir.

Este es el problema central. La vida de los grupos humanos se determinó mediante procesos instituyentes de intencionalidad compartida del “vivir con”. La consecuencia de este enunciado es que la vida no se constituye nunca, sólo se instituye. Así se estabiliza en su fragilidad frente al principio de realidad. Por eso la vida no forja propiamente un sujeto definitivo capaz de constituir, no forja ese momento de la decisión soberana, porque el sujeto instituyente no se destaca del grupo y es su condición. La constitución es el sueño inviable de la formación de un sujeto constitu-

¹⁵ Como dice Esposito: “Il negativo diventa il filtro attraverso il quale ogni esperienza umana può identificarsi solo scartandosi da se stessa ed esponendosi alla propria alterità”. [PI, 166]. Pero, como veremos, esto es contradictorio con un sencillo hecho: que es la institución la que hace al sujeto, no éste el que encuentra una alteridad en la institución. Es en el seno de la institución donde se diferencian un yo y una alteridad, algo que no existe antes.

yente, algo que es incompatible con la dimensión instituyente de la vida. Podemos decir que la institución es el proceso inacabado propio de lo que no se puede constituir. Y es inacabado porque la relación del grupo instituyente con los singulares es siempre frágil, fragmentaria, tensa, carente de fijación. Mientras que la institución se estabiliza frente al principio de realidad, éste desarticula las subjetividades singulares cada una a su manera. Por eso, la fenomenología del sujeto constituyente avanzada por Dardot y Laval en *Común* nos señala el esquema propio de las ilusiones. Supone la ficción del poder constituyente, del sujeto identificado y soberano, con la fusión característica de singulares y grupo, que es capaz de realizar una obra en la que se reconoce la constitución¹⁶. Dado que estas plurales ilusiones son demasiado evidentemente falsas, los defensores del poder constituyente como Negri han querido adornarlo con elementos del ámbito de la institución, como la capacidad de autotransformación permanente, en una especie de constitución permanentemente renovada capaz de mantener en acto el sujeto constituyente. Esto sólo se puede pensar cuando las formas institucionales se han separado de toda teoría de la vida que las hace necesarias y de este modo imaginan modos de vida permanentemente desestabilizados que producen diferencias constantes sin necesidad de estabilización.

Todo esto quizá sea fruto de la resistencia a desprenderse de las propias ilusiones, haciéndolas más perfectas. La clave del problema de la institución sería que permite describir las relativas estabilizaciones, suficientes para producir fenómenos de aprendizaje, de mimesis, de renovación, de transferencia intergeneracional, sin necesidad de identificar un poder instituyente ajeno a las variaciones continuas del proceso vivo. La actividad instituyente no procede del Yo y por eso tiene que abandonar los espacios de la subjetividad trascendental husserliana. Cuando Castoriadis afirma que el poder fundamental de la sociedad es el poder instituyente, en el fondo lo describe de tal manera que resulta finalmente negado. Ese poder “non è né localizzabile, né formalizzabile”, dice Castoriadis, en un celebre pasaje que sirve de inspiración a Dardot, a Daval y a Esposito. [PI, 168] Lo decisivo es que ese poder “rientra nel campo dell’immaginario istituyente”. ¿Pero qué es un imaginario instituyente? Por supuesto no parece nada tan compacto y real como el poder constituyente. Era evidente que Castoriadis dependía también de Merleau-Ponty y que su llamada a sustituir el poder constituyente por el instituyente invocaba el curso de 1954-1955 sobre la institución en la historia personal y pública. Un análisis del imaginario instituyente falta en la medida en que no se muestre hasta qué punto es imposible un proceso instituyente sin un contenido simbólico. Pero esto

¹⁶ Cf. mi discusión con ellos en mi *Neoliberalismo como teología política*.

tampoco sería accesible sin disponer de una fenomenología antropológica situacional.

En efecto, cuando vemos lo que resulta relevante del imaginario instituyente como concreción del sujeto instituyente de Merleau-Ponty quedamos decepcionados. Por supuesto, no se trata jamás de una *creatio ex nihilo*, o de una *creatio cum nihilo*. Al final se trata de una creación, nos dice Esposito, sólo que “condizionata da vincoli e situazioni date che ne incanalano l'azione in un alveo almeno parzialmente già scavato”. [PI, 168] Esto es relevante porque invoca complementos situacionales. Sin embargo, estos no se nos ofrecen en concreto ni se abren a su análisis fenomenológico. Al final todo se hace coincidir con el concepto de emergencia, que no es precisamente claro. Resulta evidente que, de este modo, el imaginario instituyente se aproxima al modo en que la vida emerge en sus formas. Emergencia y epigénesis son formas muy cercanas. Lo propio de ellas es sencillamente que, cuando tienen lugar, lo que resulta transformado es el propio portador de la acción viva, de la praxis vital, de su esquema vital. Pero la epigénesis en realidad encubre un proceso de aprendizaje en el que se activan estratos temporales latentes. Y esto es lo propio de la praxis instituyente, que transforma a los sujetos que participan de ella.

Aquí, dice Esposito con razón, “il soggetto non preesiste alla propria prassi, ma viene all'esistenza insieme a essa modificandola e contemporaneamente modificandosi”. [PI, 168] Pero entonces lo decisivo no es lo negativo del sujeto instituyente y de la posibilidad de coexistir con otros, como se nos dijo antes, sino sencillamente que en la praxis instituyente queda instituido el propio sujeto en la medida en que precisamente se enrola en dicha praxis. Lo decisivo es que no lo hace nunca de forma total. Ninguna institución, por compacta que sea, acoge las dimensiones en las que el principio de realidad afecta a la vida. La reserva de libertad institucional reside en que ninguna estabiliza la vida por completo. En cada una de ellas se configura el sujeto al introducirse en el procedimiento, en el curso vital, instituido, sin poder a la vez alcanzar aquel sueño de transfiguración que sublimó la filosofía con el tiempo. Por eso, de la lógica institucional no podía dar cuenta la fenomenología husserliana, que ya suponía que el sujeto monadológico estaba conformado en funciones definitivas. La praxis instituyente nos muestra la historia natural de ese sujeto, que sólo llega a ser por las prácticas desde siempre compartidas por los cuerpos vivos en sus procesos vitales instituidos como praxis, procesos dominados por la resonancia de la carne. Por eso, ciertamente, la institución cruza la naturaleza y la historia, pero las cruza de modo que quedan unidas por una forma específica y determinada de desplegar la vida del grupo. Las consecuencias para cualquier pretensión de renovación del hegelianismo son radicales. Pues esa permanente

institución del sujeto a través de las prácticas no puede conducir a un Yo que ya está desde el principio y que sólo puede dotar de sentido a la historia si la cierra. Este rechazo de una historia cerrada por parte de Merleau-Ponty abrió el sentido a las aventuras de una dialéctica que no podía canonizarse en ninguna fenomenología hegeliana de la historia, ya establecida, de la conciencia¹⁷.

Vemos de esta forma que Merleau-Ponty obtiene consecuencias muy positivas de premisas descriptivas endebles. Comprobamos así la eficacia de lo que comenzaba diciendo en su curso: “On cherche ici dans la notion d’institution un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience”. [RCCF, 59] Pero buscaba remedio a un concepto de sujeto precipitado que, siendo en el fondo resultado provisional del devenir instituyente, se suponía como originario. Éste se entregaba a la constitución intencional del objeto fruto de sus actos y de sus poderes pretendidamente originarios, proceso que siempre dejaba al Yo instalado en su trascendencia. Este Yo en el fondo no configuraba una verdadera intersubjetividad, pues siempre era “un système d’exclusions réciproques”. [RCCF, 60]

¹⁷ No hay que olvidar que, en conclusión, Merleau-Ponty confiesa que “ces fragments d’analyses tendent à une révision de l’hégélianisme”. [RCCF, 65] Era importante que esta revisión fuese llevada a cabo por la fenomenología. Pues ésta había llegado a identificar una “liaison vivante, actuelle, originaire entre les éléments du monde”. Hegel también lo había hecho, pero subordinándolo todo a una visión sistemática de la filosofía. En un magnífico pasaje, Merleau-Ponty reclama que la “conscience théorique” deje de ser “étrangère à l’historicité”, pero también exige que la historia se deje “dominer par la pensée”. [RCCF, 64] De un modo que recuerda a Weber, Merleau-Ponty exige no olvidar que el pensamiento no tiene acceso al horizonte histórico más que mediante la autocritica de sus propias categorías. Pero esta autocritica no tiene lugar “par ubiquité de principe”, sino por una especie de “pénétration latérale”. Esto significa y es descrito como una “décentration et recentration des éléments de notre propre vie”, una circularidad del pasado y del presente. Esto es lo que lleva a una historia universal no cerrada, como ya sabía Weber. Pero lo decisivo es que, de una forma implícitamente weberiana, este planteamiento significa que no lleva a un “système complet de toutes les combinaisons humaines possibles”. Por el contrario, conduce al “tableau de diverses possibilités complexes”. Éstas están por naturaleza ligadas a circunstancias locales y están gravadas “d’un coefficient de facticité”. [RCCF, 65] En el curso de 1953-1954, *Matériaux pour une théorie de l’histoire*, Merleau-Ponty ha contrastado la posición de Hegel con la de Weber de manera explícita. Aunque no nos interesan todas sus observaciones, a veces sorprendentemente interesantes, sí recogeré la idea de que hay en Weber un esquema “d’une phénoménologie des choix historiques qui découvre les noyau intelligibles autour desquels s’installe l’infini détail des faits”. [RCCF, 50] Sin embargo, esta fenomenología es completamente diferente de la hegeliana porque “le sens qu’elle trouve aux faits historiques est vacillant et toujours menacé”. Esta es la clave: la experiencia histórica nunca es completamente concluyente, porque la cuestión se transforma en el curso de la ruta histórica. Lo que compone el conjunto de una historia universal es una interrogación permanente. La filosofía de la historia no revela certezas de la historia universal. De estas posiciones surgen las tesis del curso de 1955-1956 sobre la filosofía dialéctica. Y de esta problemática surge también la forma en que el joven Koselleck se enfrentaba a la cuestión de la filosofía de la historia y su experiencia de la temporalidad, frente al poder limitado de las prognosis.

Frente a esto, Merleau-Ponty habló de un sujeto instituyente que no era trascendente a la institución, sino que se configuraba con ella, en su realización. Por eso, en el curso, Merleau-Ponty finalmente apostaba por reducir la institución al lenguaje de los *événements*. De hecho, se nos dice que “on entendait donc ici par institution ces événements d’une expérience qui la dotent de dimension durable”. [RCCF, 61] Aquí no domina el lenguaje del sujeto. Domina la cuestión de un suceder. No de los acontecimientos, sino de los eventos. Y no de una contemplación, sino de una experiencia. Algo propio de esas experiencias las dotan de dimensiones durables y por relación a ellas otras experiencias cobran sentido, de tal manera que forman una serie y una historia. Esto no ha sido apreciado lo suficiente. Con ello no se ha visto la relevancia de la facticidad, de la localidad, de la concreción, de la estabilización, de la repetición, elementos de toda generatividad y de toda fenomenología situacional. Ahí tienen lugar los eventos que depositan (*déposent*) un sentido en los singulares que participan de ella y son acogidos bajo ella. Pero este sentido es descrito con razón por Merleau-Ponty como “appel à une suite, exigeance d’un avenir”. La capacidad instituyente genera un vivir grupal determinado y transforma al sujeto singular que participa de ella.

Pero lo más significativo de Merleau-Ponty, haciéndose eco de las exigencias del programa generativo de Husserl, es que el cruce de naturaleza e historia que se da cita aquí permite asegurar que “Il y a quelque chose comme une institution jusque dans l’animalité”. [RCCF, 41] Sorprende que este comentario, que permite anclar la institución al curso mismo de la vida animal, no haya sido recogido por Esposito. En realidad, sólo fue desplegado en una misma dirección por Canguilhem, en un sentido que Foucault siempre malinterpretó. Si nos preguntamos por qué se puede hablar de institución en la animalidad, vemos que Merleau-Ponty reconoce la “imprégnation de l’animal par les vivants qui l’entourent au début de sa vie”. Estamos por tanto hablando de la impronta, de la filiación, de la generatividad, de la perpetuación estable de las transferencias intergeneracionales, algo central en los efectos de la institución. Por ella se alcanza un *habitus*. Sin embargo, lo decisivo pasa por extraer la consecuencia de que lo que se cree puramente biológico no es del todo ajeno a la fundación social y que los animales entrecruzan funciones biológicas y hábitos sociales. Mundo de la vida y *ethos* se elevan así a condiciones generales de la vida y sobre ellas ancla la dimensión institucional de la misma. Esta imprégnación de lo biológico por lo social es “caractéristique de l’institution”, dice con razón Merleau-Ponty. Determina la vida de otro modo sumida en la indeterminación, algo que se puede aceptar sin las consecuencias drásticas de Gehlen, más bien desde la tesis de Plessner de que en la indeterminación, *pace* Deleuze, no se puede permanecer. De este modo,

Merleau-Ponty ha situado el pensamiento de la institución en la cercanía del pensamiento de la vida como algo que nunca es solamente biología. Es más bien etología, *ethos*.

Fue esto lo que llevó a Merleau-Ponty a ofrecer el curso de 1956-1957, dedicado al concepto de naturaleza, cuya finalidad era impedir que se ofreciera una “image fantastique de l’homme, de l’esprit et de l’histoire”. [RCCF, 91] Eso lo llevó a *Ideas II* y a la tesis de Husserl de que la mera cosa, el objeto, y en general el mundo son posibles “comme corrélatif d’une communauté idéale de sujets incarnés, d’une intercorporéité”. [RCCF, 115] Estas formas de comunidades de cuerpos vivos no invocan una comunidad ideal ni una subjetividad trascendental, sino que tienen sus propias características y se hunden en la “histoire primordial”. Se trata del último Husserl de la Tierra, de la carnalidad, de la *Urpräsenz*, de todo lo que se alza en los límites de la fenomenología, a lo que tenía que llegar el rigor reflexivo sin par que la impulsaba. Lo interesante es que Merleau-Ponty saluda que con ello “la philosophie européenne se retrouve devant la *Nature* comme productivité orientée et aveugle”. [RCCF, 117]. Por eso, este recorrido por el concepto de naturaleza sólo le podía llevar de nuevo a la animalidad y a un análisis del ser de la vida. Eso es lo que recoge tanto la fenomenología generativa de Steinbock como la situacional inspirada en Blumenberg. En todo caso, ambas deben llevar a una antropología.

5. Institución de lo social y lo político

Por supuesto, no podemos desplegar este punto en toda su amplitud, aunque no debemos olvidar que no hay posibilidad de pensar la dimensión fenomenológica de la institución al margen de una fenomenología de la vida que en algún momento Husserl orientara. Ahora lo único importante es preguntarnos: ¿por qué es importante recoger esta salida de Merleau-Ponty? Fundamentalmente porque Esposito se confía a Lefort para desplegar una completa politización de la institución. La tesis de Lefort que orienta toda la fase tercera de su libro es que “la società è istituita dal politico”. [PI, 169] Este es el “perno intorno al quale ruota il suo intero pensiero”. [PI, 170] Pero esto chocaría plenamente con el resultado que muestra cómo la institución reposa sobre la productividad de la vida grupal. Aquí Lefort asumió los supuestos de Clastres [PI, 189-190] de una manera quizá indiferenciada, como si el grupo viniera instituido por un *telos* político inconsciente pero eficaz. Creo que las proyecciones anacrónicas del pensamiento político de los pueblos primitivos de América sobre el pensamiento actual, propias de Clastres, que a su vez son resultado de

anteojos hobbesianos, resultan hoy cuestionables y en otro lugar las he descrito¹⁸. Echo de menos esa crítica en Esposito.

Sin embargo, Merleau-Ponty se mostró mucho más cercano a la cuestión genérica de la institución como forma de vida estable que inevitablemente era social. Lejos por tanto de asumir una intencionalidad política como instituyente, Merleau-Ponty se colocó en el punto de la institución de la vida común como el suelo firme indiferenciado, propio de grupos humanos no diferenciados. Para explicarla se dirigió a las formas de una fenomenología animal. Basándose en von Uexküll habló de una inercia del cuerpo, del mimetismo, de la imposibilidad de separar comportamiento y morfología, de la magia natural o de una “indivision vital”. [RCCF, 134] Aceptó la tesis de que en la vida animal hay una *Tiergestalt* por la cual los animales ofrecen su apariencia exterior como un “organe à être vu” y por tanto dan vía a la interiorización de “une interanimalité aussi nécessaire à la définition complète d’un organisme”. En suma, presentan claramente una necesidad de institución, de ver y hacerse ver y de forjar espacio de resonancia. Revelan así la aparición de un ser que ve y se muestra y que asume su ser visto, forjando un simbolismo animal que preside sus relaciones sociales. Todo ello lleva a reconocer lo que Merleau-Ponty llama las “homéostasias vitales: l’invariance dans la fluctuation”. En suma, Merleau-Ponty mostró la necesidad de una compleja “ontologie de la vie”, en la que “toute corporéité soit déjà symbolisme”. Se abría paso así un continuo entre esta realidad animal y “l’émergence du symbolisme en passant au niveau du corps humain”. [RCCF, 137] Es una pena que Merleau-Ponty no tuviera tiempo de vincular estos pensamientos con el problema de la institución.

Lo que estoy sugiriendo es que prolongar esta fenomenología u ontología de la vida, que Eugen Fink reclamaba capaz de analizar la *Lebenstiefe*, como análisis de la vida que nos llevaba a los límites de la fenomenología, era un camino que Lefort abandonó para entregarse a las preocupaciones de Clastres de la institución política y luego para reconciliarlas con Lacan. Y, sin embargo, Merleau-Ponty aplicó estos planteamientos a su análisis de Maquiavelo de un modo que estaba lejano de los planteamientos de Lefort, con su voluntad de localizar en lo político la institución de lo social, algo que heredaría Laclau. Creo que Esposito no ha sido sensible a esta diferencia radical de interpretación de Maquiavelo por parte de Lefort y de Merleau-Ponty, lo que tiene que ver con una diferente relación con una fenomenología de vida. Eso llevaría a una comprensión de la institución como no necesariamente centrada en lo político, algo que sólo se puede abrir paso en un sentido específico anacrónicamente moderno. Una teoría institucio-

¹⁸ Cf. mi contribución sobre Miguel Abensour y Pierre Clastres en *La utopía de los libros. Política y filosofía de Miguel Abensour*.

nal anclada en la fenomenología de la vida nos mostraría lógicas de grupo que instituyen sociedad, pero no necesariamente atravesadas por lo político en sentido moderno. Y quizá esto sería importante relacionarlo con los análisis de Emil Lederer sobre el totalitarismo para descubrir que éste se basa en la reducción extrema de la vida institucional¹⁹.

En realidad, la cuestión clave es la propia de toda historia de los conceptos políticos y tiene que ver con la evitación de anacronismos. Eso implica la identificación de variaciones históricas que, en último extremo, marcan y precisan los antecedentes de una visión de la separación de esferas de acción propia de las sociedades actuales racionalizadas. No en todas las sociedades se produce esta separación. Este hecho reclama la articulación de las diferencias históricas. Maquiavelo es la señal teórica del inicio de esta conciencia y por eso es tan relevante. Sin embargo, para comprender esta cuestión, debemos precisar que él nos habla de un estado muy desarrollado de la institución política, que sólo se puede describir desde el comparativo de una época instituyente previa y originaria. Toda emergencia institucional opera en sociedades y grupos humanos articulados de forma plural en los que todavía no se ha producido esta diferenciación. Lo propio de la operatividad de una institución originaria es la implicación total de la vida del grupo en una compleja realización de las exigencias sinestésicas que concitan la implicación existencial completa en ámbitos que paradójicamente son parciales y carentes de compacidad. Maquiavelo nos habla de una paulatina especialización de la institución política y de una evolución histórica dada que, a través de Hobbes, propuso el modelo de instituciones compactas, contraviniendo lo que nos enseña toda fenomenología de la vida. Merleau-Ponty lo ha visto muy claro y nosotros sabemos que el capitalismo ha utilizado esa compacidad de forma imponente.

En su *Nota sobre Maquiavelo*, incluido en *Signos*, Merleau-Ponty recuerda que el espacio político del *Príncipe* se estructura de una forma muy especial y con una productividad de efectos muy propia. La cita que analiza Esposito es muy precisa. Todo surge de algunos espejos dispuestos en círculo. Con ello, una llama pequeña en el centro queda transformada en una fantasmagoría. Esa es la utopía de la compacidad. Esta escena, dice Merleau-Ponty, ofrece el espacio y los actos del poder del príncipe. Cuando son “reflejados en la constelación de la conciencia, se transfiguran”. [PI, 200] Esta palabra es ciertamente la clave de la emergencia del carisma y Merleau-Ponty lo recuerda cuando habla del “halo” que envuelve al príncipe carismático. Éste, desde siempre, habita en esa fantasmagoría, que rara vez tiene que ver con la compleja necesidad institucional de la vida. Pero no sólo eso. “I riflessi di questi riflessi creano un’apparenza che è il gioco

¹⁹ Cf. Lederer, *The State of the Masses*.

proprio e in definitiva la verità dell'azione storica". [PI 200] Los reflejos de esos reflejos es el modo específico de la propaganda. La modernidad política genera así ese espacio en que se transfiere la fantasmagoría como la verdadera acción histórica. Cualquiera que se haya aproximado a la perfección de este espacio del príncipe se ha enfrentado a la reducción de la propaganda como equivalente a la verdad de la acción histórica y como sobreinstitución que, con la contemplación que promueve, determina la subjetividad más que la praxis. El Merleau-Ponty citado por Esposito concluye: "svolgersi nell'apparenza è quindi una condizione fondamentale per la politica".

Esta apariencia lleva directa a la erosión de la vida institucional. Lo que hay aquí es un juego de espejos y de miradas convergentes. Por supuesto que todo esto tiene efectos, pero sobre la base de que el príncipe es visto, no tocado. La sinestesia existencial fundamental de la institución originaria se rompe conforme avanza la diferenciación social y con ella se impone una nueva jerarquía, con todas las aspiraciones de la soberanía. De este modo el príncipe no es conocido "nel movimento della vita che le sorregge". El momento de la neutralización de los cuerpos por el reflejo propagandístico es la otra cara de una proliferación de la *Tiergestalt*, del ser visto, que ciertamente se especializa y se separa de la corriente plena de la vida y que cierra el paso a la forma de subjetividad de la institución. Por supuesto, fundado en la vida animal, en el simbolismo de la apariencia, la política sería una intensificación específicamente humana de estos comportamientos perceptivos, de estos simbolismos del ser visto, base de la vida ceremonial de los animales y de la continuidad de ceremonia y propaganda de los regímenes políticos evolucionados. Es una pena que Foucault no haya aplicado su biopolítica a esta dimensión, en cierto modo acariciada por Hans Jonas.

Cuando Esposito tiene que explicar la ineludibilidad del conflicto, no encuentra en este espacio, diseñado para su desaparición, la palanca que lo mueva. Pues el espacio de reflejos del príncipe rompe el espacio sinestésico de la república, donde el hablar, el escuchar, el tocar y el ver, incluso el oler, siempre van de la mano. Lo que impide que haya una consonancia final es justo esta implicación sinestésica que constituye la singularidad de cada uno y que jamás puede mantener duraderas las unanimidades. La sinestesia garantiza la heterogeneidad perceptiva y la diferencia que se abre en el seno de la institución, justo porque la promueve. Por eso la institución no puede estar predestinada a la consonancia final. Ésta se puede dar sobre la mirada, sobre la intencionalidad, y por eso sobre la teoría, pero no sobre las contingencias de la sinestesia. Pues ésta siempre puede hacer valer la diferencia de uno de los sentidos para constatar el desacuerdo. Sobre esta pluralidad de la vida ancla lo mudable de la convergencia de los singulares en el seno de la institución. Y sobre esas concordancias

parciales emergen las diferencias perceptivas, de humores, de intereses, las composiciones de fuerza. De ahí que el Maquiavelo republicano sea institucional, mientras el *Príncipe* ya se mueve en otro ámbito.

Esas concordancias y discordancias reclaman un espacio en que la vida se ejerza en la totalidad de los sentidos, no en los reflejos del espacio especular del príncipe. Cuando Maquiavelo dice que en la República hay “un principio de comunione” quiere identificar este principio de comunión con el “vivere libero”. Ese vivir libre no puede ser sino una apertura de todos los sentidos y la búsqueda de una sinestesia que constituye una realidad real – como dice Zubiri – diferente de aquella que el *Príncipe* propone como verdad a través de fantasmagorías y reflejos. Ese es el espacio de comunión de la república, el espacio en el que la vista, el olfato, el tacto, el oído e incluso el gusto, los fluidos que intercambian las bocas, se ejercen en libertad y por tanto en su pluralidad y en sus diferencias.

Cuando la totalidad de los sentidos se implican, entonces la vida común – propia de la vida de los animales grupales – ignora las barreras del amor propio. Por eso, ningún poder de ningún príncipe puede dejar de invocar la libertad si quiere finalmente legitimarse, pero en realidad avanzará sobre todo para reducir la vida política a la vida del ver. Pero con el ver no hay comunión. “Si Machiavelli è stato repubblicano, è perché ha trovato un principio di comunione”, y es verdad. [PI, 201] Pero no hay tal cosa sin las certezas plenas de la sinestesia, la forma en que la vida se impone en toda su rotundidad y verdad en situaciones diferentes y parciales. El acuerdo posible es el acuerdo de ese vivir libre, porque sólo ese se sostiene sobre la “partecipazione a una situazione comune”. Que en ella ineludiblemente tenga que surgir la diferencia no evita el hecho de que ésta solo sea tal sobre esa participación en la situación común. Como vemos, identificar esas situaciones comunes es lo que reclama una fenomenología situacional y en este sentido estas situaciones comunes están en la base del acontecer institucional. Al reducir este espacio al juego de espejos, Machiavelli es el testigo de la emergencia de la fantasmagoría moderna, tanto como el último testigo de que el conflicto siempre espera en la vida común, y de que ningún espacio de fantasmagoría acaba neutralizando esa vida común, aunque aspire a ello. Y esto es así porque ella siempre está en la base de la pluralidad institucional que recorre la vida de los grupos humanos.

Todo este argumento implica que los poderes instituyentes de grupos y de sociedades no están sometidos a los poderes instituyentes de lo político. Y ésta es la contradicción de Lefort, de Abensour y de tanto pensamiento francés: que por una parte cifran en lo político lo instituyente de la sociedad y por otra quieren ir más allá del Estado, hacia una institución política alternativa. Pero el Estado es la verificación fundamental del

poder instituyente de lo político y su culminación. Lo que Clastres llama “comunidades políticas no estatales” son instituciones grupales o sociales. Sin el pluralismo instituyente de la sociedad, de los grupos sociales, sin las configuraciones concretas capaces de operar con sinestesias reales, sin situaciones comunes de partida quebradas por las reacciones diferentes de los singulares forjados en su praxis institucional, este callejón no permitirá imaginar una salida. Esta salida es la que un pensamiento de la institución anclado en una teoría de la vida podría aportar. Para eso se debe revisar Merleau-Ponty, pero sobre todo la filosofía a la que debe sus mejores planteamientos, aquella que desde los años 20 pugnaba por fundar una antropología filosófica capaz de organizar una teoría de la historia. La fenomenología que deseaba ser a la vez fenomenología antropológica y generativa. Y evadir la reducción que Heidegger impuso en *¿Qué es metafísica?*

Bibliografía

- Esposito, Roberto. *Pensiero istituyente*. Turín: Einaudi, 2019.
- Fadini, Ubaldo. “Deleuze’s notion of Institution: In Direction of a Different Distance.” *Deleuze and Guattari Studies* 13, n. 4 (2004). <https://doi.org/10.3366/dlgs.2019.0378>
- García-Durán, Pedro. *El camino filosófico de Hans Blumenberg. Fenomenología, historia y ser humano*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo, 2017.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig. *Der Riss in der Zeit, Koselleck ungeschriebene Historik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2023.
- Landgrebe, Ludwig. *Phänomenologie und Geschichte*. Gütersloh, 1968.
- Lederer, Emil. *The State of the Masses*. Nueva York: W. Norton & Company, 1940.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.
- Plessner, Helmuth. *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*. Madrid: Guillermo Escolar, 2018.
- Portinaro, Pier Paolo. *La apropiación de Maquiavelo, Una crítica de la Italian Theory, con Prólogo de José Luis Villacañas*. Madrid: Guillermo Escolar, 2020.
- Steinbock, Anthony. *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*. Salamanca: Sígueme, 2022.
- Villacañas Berlanga, José Luis. *Neoliberalismo como teología política*. Barcelona: NED, 2019.

- Villacañas Berlanga, José Luis. *Ortega, una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar, 2023.
- Villacañas Berlanga, José Luis. *Tras las sendas de Kant. La idea de la ciencia en Max Weber*. Barcelona: Herder, en prensa.
- Villacañas Berlanga, José Luis y Scheherezade Pinilla Cañadas. *La utopía de los libros. Política y filosofía de Miguel Abensour*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.

“The Task of Critique is to Question the Ontological Premises of our Identity”. An Interview with Axel Honneth

“Il compito della critica è mettere in discussione le premesse ontologiche della nostra identità”. Intervista a Axel Honneth

FRANCESCA SOFIA ALEXANDRATOS¹, PAOLO COSTA²

¹ *Universidade do Minho, Braga, Portugal*

² *Fondazione Bruno Kessler, Trento, Italy*

sofia.alexandratos@libero.it; pacosta@fbk.eu

Abstract. Axel Honneth is internationally renowned for being one of the leading political and social philosophers of our time, and is highly regarded for his work on recognition and the struggles for recognition. In this interview, he discusses his work over the past four decades, starting from the rise of his intellectual vocation to his most recent book on the sovereignty of work. The text is a transcript, revised by the author, of the dialogue Honneth had with his interviewers and the audience at the masterclass held on 24 May 2023 at the University of Trento, as part of the first series of lectures “Voices from Contemporary Philosophy”.

Keywords: Axel Honneth, recognition, power, nature, freedom, work.

Riassunto. Tra le maggiori voci del dibattito filosofico contemporaneo internazionale, Axel Honneth è conosciuto soprattutto per i lavori che ha consacrato alle lotte per il riconoscimento. In questa intervista il filosofo tedesco ripercorre il suo itinerario filosofico partendo dalle origini della sua vocazione intellettuale per giungere fino al suo libro più recente sulla sovranità del lavoro. Il testo è la trascrizione, rivista dall'autore, del dialogo intavolato da Honneth con i suoi interlocutori e il pubblico alla masterclass tenutasi il 24 maggio 2023 all'Università di Trento all'interno del primo ciclo “Voices from Contemporary Philosophy”.

Parole chiave: Axel Honneth, riconoscimento, potere, natura, libertà, lavoro.

1. *“Wozu noch Philosophie?” – does philosophy still have a purpose, a point – is a cyclical question for people who have devoted their lives to the least specialized of all intellectual activities in the century of the accomplished specialization of knowledge. In the tradition of Critical Theory, the answer to this question has generally revolved around the question of the critical role of knowledge. This has meant, for example, questioning the regressive character of “idealism” or the archaism of any “philosophia prima” and stressing the importance of interdisciplinarity – of “speaking many languages” – in the study of human reality. May we ask you what role this question played at the beginning of your career and whether your answers to it have changed over time?*

“Wozu noch Philosophie?” is the famous title of an essay by T.W. Adorno.¹ He wrote this article, I think, in the early 1960s. So, let us go back to the early years of my own studies at the University. I have to start with a confession. I was not an extremely good student at the Gymnasium, at high schools. I even failed one class. I had to repeat it, I mean, and my parents were very upset about it. Everyone expected me to become what everyone in my family was or was supposed to become, namely a doctor, a physician. All of a sudden, I told them that I would prefer to study philosophy and nobody had any idea why I came to that conclusion, because I did not show any sign in the Gymnasium of an increased interest in more or less philosophical questions.

Instead, outside of school, I was what you might call a big reader. I was reading hundreds of novels at night, but this reading had no influence whatsoever on my behavior at school, where I was simply a disaster. So, when the question of what to study came closer, my initial answer was that I wanted to study “Theatre”. This had to do with the fact that, at that time, the late 1960s (I made my *Abitur* in 1969), the time of the student movement, I think that it is different today, theatre and film were the central places for debating social questions. Especially theatre. I had read many theatre plays at school and, again, without any influence on my performances, but when it came to decide what to study, I thought: “This is it. This is what I want to do in order to cope with social problems”. I took my decision under the influence of American (Arthur Miller, Tennessee Williams, John Steinbeck) and French playwrights – less the English and not so much German theatre writers.

Thus, I decided to study Theatre. I went to the University of Cologne, but I was told that to perform was an essential part of studying it. That

¹ Adorno, “Wozu noch Philosophie?”

was the end of it, because – as a matter of fact – I did not want to perform. I simply wanted to study theatre as an intellectual achievement: what it means to do theatre; what it means to debate existential or social questions via theatre plays. If I had known better, I would not have gone to Cologne, but to Berlin, because there was indeed the possibility to study theatre without performing in Berlin at the time. It was a Germany Literature Department but with a specialization in dramas. That would have been an excellent place and, if only I had known, I would never have become a philosopher, but a specialist in German Literature.

Since I did not know of this possibility, the question arose of what to study instead. Then I thought to myself that the only other place where I could debate social problems in a broad sense might be philosophy. My parents were shocked by my decision, I have to say. But, still, I chose to study philosophy. Not at the University of Cologne, but in Bonn. This was, again, a wrong decision, because Bonn, back then, was an extremely boring place to study philosophy. It was a place dominated by Neo-Kantianism. The people who got there were people who wanted to study philosophers like Nikolai Hartmann, a very stiff and precise thinker who once had a long debate with Martin Heidegger that made him famous. So, I started studying philosophy in Bonn and I felt extremely bored apart from a growing interest in Kant's and Wittgenstein's thought. There was a Wittgenstein disciple there who had even personally met him, and he was fascinating to listen to. So, I quickly decided to move to another place, Bochum, which is close to my home town, Essen, an overly industrial city of the Ruhr. There you had the Hegel Archives. I have no idea why they are in Bochum, because Hegel had no relationship whatsoever with the city, but they are still there today. I studied at the University of Bochum for six semesters. I did my MA there. And, still, it would have been too early to ask myself the question: why, for what reasons, for what purpose, to do philosophy? Philosophy was simply the place to be in order to deal with the more general questions of societal order, societal integration, societal crisis. The fact that I was interested in the broad understanding of societal crisis also brought with it the question what society is, on what basis societies are founded, what the mechanism of social integration is, how to expand conflict. All these questions implied that I had to study also sociology, i.e., that I needed to study philosophy and sociology in pairs.

Only slowly, I came close to an answer to the question “why philosophy?” and it had to do with the influence of Critical Theory, that was huge at the time (I am speaking of 1972-1974). I mean, there was the student movement and the biggest philosophical influence on the student movement came either from Western Marxism (Lukàcs, or people like him) or the Frankfurt School (Adorno, Horkheimer, and others). That raised in me

the conviction that it is the task of philosophy to somehow deal critically with the existing self- and world-understanding of a society, of people. Thus, I came to see the role of philosophy also within the social sciences as being the reflexive stance where you could embark on questioning the existing self-understanding. I mean, on what premises are the self-understandings of a society based? And is this basis reliable? Is it good enough? In that sense, I found out certain, albeit weak, answers to the question of why to study philosophy. For me, philosophy was from that moment on the special reflexive undertaking needed to raise within all the humanities the question of the conceptual foundations of self-understanding.

That was relatively close to Critical Theory. I mean, one of the core premises of Critical Theory – one of the premises all members of the Frankfurt School (Adorno, Horkheimer, up to Habermas) agreed upon – was to see Critical Theory mainly as a critique of existing positivism: to claim that positivism is the leading self-understanding both in the sciences and in society itself. That changed over time and now I would say that the leading worldview or self- and world-understanding is naturalism, which is close to positivism, but it is slightly different from it. So, the task of the philosophy, which I would like to represent, is to critically examine the naturalistic and probably even ontological premises of our own existing self- and world-understanding. As you can see, it took me a lot of time to discover the answer to the question of why to still do philosophy today.

2. *Your first book Social Action and Human Nature, co-written with Hans Joas, had human nature as its focus.² Did your concern arise from the need to tie theory to the concreteness of human existence or rather from the need to articulate a theoretical strand such as philosophical anthropology that had remained on the margins of Marxist social theories for too long? And how much of this initial interest in philosophical anthropology merged with your later research?*

Again, I have to go back in time, namely to the time when I was studying philosophy and sociology at the University of Berlin. To get there, I had to leave Bochum. My MA thesis, if I remember correctly, was on Marx and Lukàcs and my decision to move to Berlin was linked to the huge interest I had developed in a philosophical tradition that was very specific, even unique to Germany, which was called *Philosophische Anthropologie*. It was extremely powerful in the 1920s and 1930s. It was more or less a countermovement, I think, to Heidegger's growing influence in German philosophy and an attempt to make philosophy more concrete, even

² Honneth and Joas, *Social Action and Human Nature*.

more empirical. The idea behind that tradition was that you have to start with studying the specificity of human nature: what makes the human nature specific. The traditional answer was “intellect” or “reasoning” or whatever, but philosophical anthropology found a more productive answer to this question. It started from the idea that, differently from all other animals, the human species is first of all characterized by a certain deficit in world orientation. That was the premise of all philosophical anthropology. The most famous authors were Arnold Gehlen, Helmut Plessner, and Max Scheler, who is probably the most renowned today. Their premise was that human nature is badly equipped to cope with the natural environment and much worse equipped to deal with it than all the other animals. Humans are animals, but defective animals, worse equipped. And everything which is specific for human beings is a compensation for that deficit. That was their starting point.

In Berlin, at that time, you had a group of professors who were raised in that tradition. In the mid 1970s, Habermas, too, was strongly engaged with philosophical anthropology. So, to build a bridge to your earlier question, I developed this interest in philosophical anthropology because I thought that, without such self-understanding of the possibilities and deficits of human nature, you probably cannot figure out the failures of our own self- and world-understanding now. That was, I think the decisive way to go. In that sense, I started to become interested in philosophical anthropology, together with my friend Hans Joas. We were still students trying to connect our own social theory, which was fueled by Marxism or a certain kind of western Marxism, with anthropology. That was not completely new. Some people, I think, in Italy and some others in former Yugoslavia went along the same path, namely to connect the tradition of philosophical anthropology with a critical social theory. Charles Taylor, later, became interested in the same kind of enterprise.

To sum up, for me, back then, philosophical anthropology was the attempt to study the specificity of human nature understood as a compensation for certain deficits that we, as humans, have. As I said above, the classical answers were: language or reasoning as one of the compensating instruments. For me, instead, the key was intersubjectivity. You already find the same idea in some of the works of the original philosophical anthropology, but for me it became central. That was relatively close to Habermas, I have to say. I mean, Habermas, being also interested in philosophical anthropology, developed in the same years his own theory of communicative action in close dialogue with that tradition. He then switched over to the philosophy of language. I myself thought it more productive to stay within the broader horizon of philosophical anthropology. So, the difference between Habermas and myself – that was not clear

to me at the time – was that I studied intersubjectivity or the structures of intersubjectivity from the viewpoint of human nature, whereas Habermas studied them from another standpoint, that of the role of language in them. I think that this partially explains why I became more interested in recognition and disrespect. For this is one of the insights you gain when you start from the thesis that intersubjectivity is a huge need for humans, which begins with the early baby (since, without the loving care of their mother or father, the baby would not be able to survive), but it is true for the human being as such, for we would not be able to live without the attachment, recognition, and care by others.

This insight became the core of my own philosophical anthropology. My project was indeed deeply linked to philosophical anthropology at that stage of my career. It was the baseline of my own philosophical orientation. Habermas, on the other hand, concentrated on the way we communicate linguistically. He wanted to figure out what language means for our form of existence. I, on the contrary, wanted to understand how specific forms of intersubjectivity matter for our self-understanding and existence. This suffices to explain why the tradition of philosophical anthropology is still quite present in my studies of recognition. For the whole point of a theory of recognition is the idea that we, as social beings, are in need of different forms of recognition. This is an anthropological fact, if you want. We would not be able to survive or live a meaningful life without these structures and given forms of recognition. This also became the background for my own form of critique of self- and world-understanding, because the existing world- and self-understanding is deeply naturalistic and utterly atomistic or individualistic. I mean, it is based on certain atomistic or individualistic premises. In fact, I take the abstraction from the way we are embedded in forms of communication and recognition to be the hugest mistake of our self- and world-understanding.

So, the need for concreteness is a sort of thread connecting my original interest in theatre and my later concern for recognition as an essential human need. And if I think about it, one of the theatre plays that impressed me most when I was young was Arthur Miller's *Death of a Salesman*, that became very popular thanks to a movie with Dustin Hoffman much later. *Death of a Salesman* is a stage play where a father who lost his job becomes completely invisible in the public because of this loss, which he does not dare to tell his family members – his sons and his wife. This has a lot to do, I think, with the idea of recognition. Because Willy, the salesman, is completely disrespected, unrecognized, he is full of shame for this simple social fact and he wants to hide it from his family members. If you take that theatre play, you already have the whole morality of recognition on the table. But I noticed that only much later. With the ben-

efit of hindsight, we can conjecture that there may be a link between the impression made on me by some theatre plays early on and my later interest in the anthropology of recognition.

3. *Was your choice to put side by side two at first glance antithetical thinkers such as Habermas and Foucault in your book on power³ merely a symptom of the philosophical upheaval taking place in the years when it was designed (early 1980s) or did it hint at a theoretical path, that you would pursue in the years to come? If so, would you describe it to us briefly?*

The book on power was my dissertation. Looking backwards, it is very hard to say whether I already had a clear theoretical intention when I started it. My original plan was to intervene in the debate on Critical Theory by proposing something like the idea that you have to go through the history of Critical Theory in order to explain its present situation and format. It was obvious that I had to start with Adorno and Horkheimer. And it was equally evident that the next generation in the development of Critical Theory was represented by Habermas. But I was also very much impressed by the huge and growing reception of Foucault at the time, who presented himself, from a certain moment on, as a critical theorist. There is a famous quotation by Foucault where he is claiming that he belonged in a tradition of Critical Theory, which was a little surprising for his readers.

I thought, then, that the best way to figure out the present tasks of a Critical Theory is by reconstructing these three stages within Critical Theory. The book's German subtitle (*Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*) was, I think, most indicative in claiming that the development of Critical Theory consists of these three steps. However, there was not only a historical interest behind my thematic choice, and I think that your question points to that. There was more than history in the book. There was at least a certain idea that something systematic might lie beneath this development. My systematic point proceeded along the following line.

In the early stage of Critical Theory (Adorno and Horkheimer's stage) you have a relatively stable picture of society, i.e., that our present society is whatever its political and economic structures are. In brief, these modern societies are tending towards totalitarianism. They are highly integrated. Subjects have lost their autonomy and they are somehow manipulated by the big culture industry, by the State, and so on. Their picture was that modern societies are completely integrated. I saw in that what I called in my book a sociological deficit because they were not sufficiently

³ Honneth, *The Critique of Power*.

aware of the conflictual powers of countermovements, subcultures, and social movements like the labor movement. They simply ignored that there are critical discourses of different kinds in all societies. There is no society without a conflictual under- or other-side.

That was my objection against the first generation of Critical Theory. For me, Habermas was a huge progress in the history of Critical Theory, because he made us aware of the fact that at least modern societies are based on relatively unconstrained forms of communication. They are depending on what he later called a life-world, which is formed out of a variety of communicative practices, where the social integration functions via norms, which people more or less agree upon. I saw that as a progress compared to the older tradition of Critical Theory because it makes us aware of, not only the communicative side of society, but of the fact that all integration is based on something like communicative consent. It is not simply coming from above. I mean, if a society is deeply integrated, it means that the structures of communication are such that people somewhat agree with one another. You have that already in Gramsci with his idea of hegemony.

Thus, I saw progress in Habermas's account, but I also saw a certain deficit in it, because he was not sufficiently aware of the conflictual side within communication. For me, Foucault made clear to his readers that societal orders are never fixed, but permanently in movement. And that is because subjects are, let us say (even if these are not his own words), conflictual animals. They do not simply agree with the norms that are established and institutionalized in society, but they have a certain tendency to rebel against some institutionalized norms and values. Foucault, however, was not particularly interested in capitalistic forms of domination in the labor market or companies and his conceptual instruments are not very helpful to understand what is going on in firms and labor. His main concern was disciplinary power, which has other sources. (That might have something to do with Heidegger's influence on French thought, especially his preoccupation with technology, which became a strong concern about technologies of power and domination in Foucault.)

So, systematically speaking, the three steps I had in mind were the following: (1) The early Critical Theory suffering from a sociological deficit; (2) Habermas much better emphasizing the communicative basis of society; (3) Foucault understood as stressing the conflictual side of communication. I am not sure that I had this as a full plan in mind when I started to write the dissertation, but it was surely the result of it.

4. Shifting to the present situation, do you think that the structures and logics of power have substantially changed since the publication of your book on power? And if this is the case, how did they change?

This is a difficult question. I did not mention power so far, even though the title of the book I was just talking about was *Kritik der Macht – The Critique of Power*. The title had to do with Foucault, of course. For he was able to emphasize and elucidate to us that communicative structures can be determined or influenced by power structures. So, when I was writing the dissertation, my task was already clear: I needed to understand what power means. Foucault, and that was one of the results of the book, was using two very different notions of power, which, I think, we should consistently distinguish. Both play an important role in understanding our kind of society. Foucault, I believe, is sometimes undecided about what notion of power he is using.

Speaking in general terms, one concept of power understands power as the capacity of certain systems of thinking, speaking, practices, to influence the behavior of human subjects. This is a specific notion of power, but it is a notion of power that we very often use. We typically claim that a capitalist system has the power to influence the behavior of its own subjects by making them interested in egoistic profit seeking. When we talk like that, we are using power as a notion that designates the capacity of systems, of holistic entities. This is a distinctive notion of power and Foucault very often capitalizes on it. It is the power of a certain discursive regime or a regime of punishment to determine or influence the activities of individual subjects.

The other notion of power stems from another tradition, a completely different tradition, namely from the Weberian tradition. Foucault is also using this second notion of power. Here power is the capacity of actors to determine the will of others – a totally different idea of power that is going more in the direction of domination. In this second sense, power is always a capacity of an actor or a group of actors to impose their own will on the will of others.

There are different instruments you can use in order to determine the will of others. Either you have money at your disposal to influence the behavior of others by making them dependent on your own money, or you have political power, or other kinds of power. I mean, it is always about the instruments or means an actor or a group of actors have at their disposal to make others dependent on them and influence their wills. The first notion of power is completely different.

Now, your question concerns today's situation and asks in what sense power in the two meanings has changed. My answer, accordingly, is heavily dependent on which notion of power you are using. When we are using the first notion of power (holistic regimes of practices, discourses, etc.), we definitively have to deal with electronic media. Electronic media seems to be a completely new regime of power in the first sense. It has developed a new system of specific forms of communication and discourse that obvi-

ously makes something with us. So, the question here is what this new regime of electronic media makes with us. It would be wrong to say that I have a clear answer to this question. Today, we debate the issue whether the impacts that this system has on us are for the better or for the worse. Depending on your own vision, you give a more optimistic or a more pessimistic answer to it. It may free people from location – time and place – in their communicative life, but it also may influence people in the direction of manufacturing themselves in the internet. And this may have disastrous effects on political communication, because it makes the difference between facts and non-facts difficult to make.

The other question concerns the second notion of power. Did the power in the sense of structures of domination shift over the last forty years? I would say that there has indeed been a shift, which is not easy to identify, but it seems to me to go in the following direction. The agents of domination are increasingly becoming invisible. So, speaking in general, the tendency is the invisibilization of domination. And that has to do with changes in the productive sphere as well as with changes in the political sphere. It is more and more difficult to identify who has the power to determine our wills. If you work in one of the new service complexes today (Google, Apple, Amazon, etc.), what is usually called the “gig economy”, you have no idea who is representing the company. You never come into contact with the management. You have no idea where the management is sitting, even whether the management is still represented by human persons, because the order comes from electronic devices; the control that you are subject to is invisible. It normally stems from a machine.

So, to sum up, there is a certain invisibilization of domination these days, I would say, with regard to the second form of power. That is also true for politics. It is very hard to identify where the authority to make decision is coming from in political matters. Is it via lobbyism? Is it via the impact of huge companies? Is it in the Parliament? With regard to the first notion of power, again, I would say more or less that the main question seems to be what the electronic media regime makes with us, whereas, with the second notion of power, to repeat my point, there is a certain shift in the direction of an invisibilization of domination.

5. From the very beginning of your research, you have taken social movements to be a source of insight: was the significance of the phenomenon of recognition at least partly, as it were, imposed on you by observing the surrounding political reality?

The direct answer to this question would be no. When I developed the idea of the impact of recognition or of the need for recognition or of the

struggle for recognition, identity politics in the sense in which it is understood today was not yet existing, apart from minor subcultures. Probably, it was mostly visible in gay movements at that time. So, the experience of these movements was not the driving force behind the idea to make recognition a basic category for a critical theory of society. With the benefit of hindsight, I think it was more the labor or workers movement that mattered. And the more direct connection was with certain historical investigations or research. Here again, Gramsci was on the forefront, I have to say.

Back then, there was a growing tendency within history to study the labor movement freshly and differently, namely to understand it as a movement against disrespect, let us put it that way. Labor as such was seen as disrespected by the bourgeois society. So, behind the labor movement, there appeared to be the attempt to fight for a renegotiation of the structures of social recognition within capitalist societies. The writings, which I was heavily depending upon, were by social historians whose names are probably unfamiliar today: Barrington Moore Jr., a close friend of Herbert Marcuse and the author of a fantastic book on the social bases of obedience and revolt;⁴ or E.P. Thompson, author of the very influential *The Making of the English Working Class*, who showed that the early struggles of the labor movement against the capitalist society actually were struggles against new forms of regulation and new forms of disciplinary power, hence against certain forms of disrespect towards the life-world of the workers.⁵ I put that all together and it shaped my book heavily. Only then I realized that the struggle for recognition or, to put it differently, the struggle against disrespect might also be a key for understanding other social movements. For example, the civil rights movement by the African-Americans in the United States. Also the feminist movement might be best understood as a struggle against disrespect and for recognition. And then, as I have already mentioned, the gay movement, which was at an early development stage, different from today's queer movement, struggled for being recognized in the public as the expression of a legitimate form of life. It was a struggle for legal reform; a struggle for public recognition, appreciation, public visibility, etc.

So, only after I had found out the logics of the revolt or the protest by the labor movement, I realized that there might be a more general key for understanding social movements as such. On the other side, I never wanted to make my own approach too dependent on existing movements. Simply because movements are fast changing. So, to make a critical theory dependent on one social movement or to understand a critical theory of

⁴ Moore Jr., *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*.

⁵ Thompson, *The Making of the English Working Class*.

society as the expression of the aims and purposes of one social movement brings with it the danger of losing the critical distance that you need as a theorist. A theory, I guess, always needs distance to movements as it needs distance from a specific political party. Therefore, I never wanted to understand my own theory or Critical Theory as such as the expression of one movement. Marx did that. In his early writings, Marx is claiming that his own theory is the articulated expression of the will of the proletariat. This is slightly dangerous, I think, because it makes your own theory dependent on the actual will of the members of the movement. Thus, if the movement is losing its revolutionary will, suddenly your theory is in a bad shape.

To sum up, a critical distance is needed. You also need a critical oversight on the claims and ambitions of social movements. My own self-recommendation was always to keep some distance to actual social movements.

6. Again on recognition. How much room is left in your perspective for asymmetrical forms of recognition, for example toward nonhuman animals or ecosystems, which are vindicated by some environmentalist groups?

This is a very difficult question, I must say. In the beginning, I understood recognition as a specific form of human relationship. I differentiated several forms of recognition depending on how you are recognized and for what you are recognized. I differentiated between love as a form of recognition, respect as a form of recognition of the autonomy of the other, and social esteem as a form of recognition. In the beginning, it was clear that all this categorical framework only applies to the infrastructure of human societies. I am aware that this choice brings you to a very difficult situation if your own account does not apply to the now very demanding, even oppressing questions concerning our relationship to animals or, more broadly, our relation to nature as such.

Let us put it this way. I do not see any categorical problem to extend recognition towards animals of any kind, probably in degrees. Thus, I think that it is possible to extend the framework of recognition over, let us say, the boundaries of our form of life. It probably is the result of a certain learning process that we come to see in the course of time, out of whatever reasons, animals as living organisms that we have to respect in degrees. We have several opportunities for recognizing animals and several forms of recognition depending on our relationship to them. I mean, everybody who has a dog or a cat at their home already has a kind of careful relation to that individual animal. We have been using animals for work for centuries respecting them. And it is obvious that we have to learn to respect them as contributing to our technological advances. All these animals – horses, cows, etc. – did a lot to making our standards of life such as they

are today. We can more and more extend the realm of recognition towards the world of animals. I mean, we can understand that we are in company with animals, and that, consequently, we need an extension of our recognitive attitudes towards animals, as I said, in different degrees depending on our relationship to them.

The other question is whether nature as such can be thought of as something, which we must recognize in that sense. This I do not see. I mean, it is obvious that we have to learn that nature is something that we have to cultivate. It is clear that we have to take an attitude to nature, which is more caring. So, I am ready to admit that we have to drastically change our attitude to nature. But I hesitate to use for this new attitude, which we have to develop, the notion of recognition. I do not know if it makes sense to employ this vocabulary. I see that we can use it with regard to animals of different kinds, but the notion loses its impact and its philosophical substance if you apply it too loosely.

In order to explain the ecological movement, what you need is to understand the demand behind it: the climate catastrophe. You have to understand that its members are fighting for a radically different, more caring, more cultivating relationship towards nature. And we probably can understand a lot from other cultures in order to improve our attitude towards nature. So, we have to get rid of our exploitative relationship towards nature. But, again, I would prefer to restrict the vocabulary of recognition in its different forms to beings that share with us organic life; I mean, to entities that share with us basic capacities like responsiveness to suffering. Yet, to extend recognition towards a tree seems to me strange, even though we know today how valuable trees are for our way of life.

7. To speak of a “recognitive turn” originated by your 1992 book is not an exaggeration. With the benefit of hindsight, do you think that the proliferation of the recognition debate – that is, the success of your book – mostly helped or hindered you in the gradual development of your thinking? I mean, did the diatribe, for example, on the supposed clash between distributive conflicts and struggles over recognition or the discussions on the “dark side” of recognition (i.e., the intertwining of power and recognition) make it easier or harder for you?

It makes it partly harder, because you see that many questions have remained partly unanswered. On the other side, you also realize that there is a misuse of your own concept. This is what troubles me most. The patent misuse is when you see that companies are employing the concept of recognition as a means for the integration of the employees. Recognition became famous in firms. Although it had not much to do with my book,

you can say that it was probably in the air, many firms started to establish “respect or recognition programs”. We recognize our employees... That was merely manipulation, I think. Manipulation for better integration and so improving the work force. The huge uncritical misuse of the idea of recognition troubled me a lot.

Apart from this, what made me uncomfortable was to realize that recognition might have – and I still hesitate to say it out loud, since I am not completely sure about it – what you called a “dark side”. But let us be more precise.

The debate with Nancy Fraser – namely the question of the supposed priority of distribution over recognition⁶ – never really troubled me. For my view is that any struggle for redistribution also is a struggle over recognition. Both are struggles on how your own contribution to society is valued and how it should be compensated. In that sense, I think, it was all a misunderstanding from the beginning. There is no meaningful difference here. I mean, there is no real opposition between these two kinds of struggle. As I said, a struggle for redistribution, if it articulates itself in normative terms, has to use the notions of recognition. Otherwise, what could be the reason for claiming for redistribution? Only if you think that certain performances, certain kinds of work are not sufficiently respected and financially recognized, you will raise your voice. So, all struggles for recognition are in the end struggles for redistribution.

The other question is about the dark side of recognition. Although the debate with people like Judith Butler has been going on for years, I still have reservations about the whole idea.⁷ It obviously depends on how you understand recognition. To emphasize its dark side means the following (and this is Judith Butler’s understanding of the issue at stake). To recognize a person means to identify a person as a social being and that may have the effect of integrating this person into the existing ontological order. The typical case stems from Althusser. Butler uses the example very often. When a police officer is shouting: “hey, you over there! Who are you?”, then this policeman is identifying you. In a certain sense, he is recognizing you as a social being and with this recognition he is attributing a certain identity to you. Thus, recognition in that negative sense is the forced attribution of a certain identity. In my view, this sounds true only when you have a very loose understanding of recognition. For recognition, if you take the idea, as I do, from Hegel, means something else. It means recognizing somebody for something by limiting your own attitude. Hence, recognition does not come without a certain moral restric-

⁶ Fraser and Honneth, *Redistribution or Recognition?*

⁷ Ikäheimo, Lepold, and Stahl, *Recognition and Ambivalence*.

tion on your side. The police officer who is identifying somebody on the street is not restricting his own attitude towards this person. But recognition in the true sense always means something different.

Let us say that I recognize someone for a certain performance or work. Or let us imagine that I recognize someone for his or her autonomy. This recognition primarily means something for me. It means, for example, that I *have* to do something. Recognition does not come without some form of restriction on your side. It is the same with all evaluations. If you evaluate a painting, you take a sort of attitude towards the painting. If you want, you are respecting the painting. You would not do anything with the painting. For example, you would not destroy the painting. You would not paint over it. You would not simply sell it on the market, because you evaluate the painting. The same is true for recognition. Recognition means that you will behave in a certain way towards the one you recognize. It partly depends on the form of recognition, but recognition is always an attitude that is limiting your own selfishness.

Thus, in that sense, I would claim that recognition has no dark side, although it is clear that there are forms of recognition that may take an ideological form. But I do not see them as true forms of recognition, which is why I call them “ideological”. So, I may say: “You are a wonderful housewife”. And that is a very tricky way of addressing a person. For, on the one hand, it means that you fixate that person into the role of the housewife. You give that person, normally a woman, the identity of a housewife and that might imply certain problematic consequences for recognition. Still, I would reply, if you are using this language today, you are not fully aware of the grammar of recognition as it is established in our time. You are somehow backwards leaning and, therefore, indulging in an ideological form of recognition.

To sum up, I would make a distinction between ideological forms of recognition and true forms of recognition.

8. Do you sense something like a “horror of determination” behind this hypersensitivity to the identifying power of the gaze of the other?

“Horror of determination”, by the way, is a nice expression. The whole idea of being afraid of determination probably comes from an anthropological illusion: the illusion to be ever completely undetermined. Wherever you start in philosophy, one of the first insights is what Heidegger called *Geworfenheit*: thrownness, being thrown into the lifeworld.

We are always determined. It is something we cannot escape. The first fact, which we have to deal with, is that we are thrown into life. This means that we are born as sons or daughters of concrete parents. We are

children of a certain time, of a certain society. And all this makes a lot with us, has a big impact on us. So, the only way to become an autonomous person, I think, is to deal with all these determinations and go through them in order to gain some independent voice. The idea of being wholly without determination seems to me to be an illusion. The illusion of being ever completely independent of how people see you and how people recognize you. That is either an illusion or a form of Stoic morality, which I do not believe in, because we are too dependent on others in order to become autonomous persons.

9. *Since the publication of Kampf um Anerkennung, you have emphasized the importance of creating bridges, starting from semantic bridges, between experiences of misrecognition and oppression. In light of the increasing intersectionality of today's social movements (e.g., gender, ecological, and labor movements), what categories are needed for social theory and social movements to develop common identities for social transformation?*

I do not know if I have a clear answer to this question. Again, I would like to start with a preliminary reservation. It is not directly the task of a critical theory of society, I think, to produce certain subjects or identities. In my view, the task of a critical theory is to question identities. Especially if such critique is understood in philosophical terms, one of its major tasks is to question the ontological premises of certain identities. Accordingly, as I pointed out already, I think that the relationship between theory and practice, critical theory and social movements, should be indirect and much more distant than your question seems to imply. In the current moment, the task of a critical theory would then be to cast doubt on certain premises of identity politics. Starting from what is in my view a crucial misunderstanding, namely the idea that individuals have only one social identity.

A background belief of identity politics is the conviction that individuals are characterized, say, by your gender or by the color of your skin or by your sexual orientation. This, I think, is a very basic misunderstanding, because we are never characterized by only one of our social commitments. We always have multiple identities, multifaceted personalities. We are a composition of many commitments and relationships. We are involved in friendships; we are involved in significant social relationships; we are members of a political community; we have a special connection with geographical places; we are indeed characterized by the color of our skin; by our sexual orientation. But these are all elements of a *compositum*.

So, identity is always social identity: it is a combination of a wide range of different commitments. If you believe that you are characterized by only one identity shaping all your personality, then you are probably

making a mistake. In my view, you are prone to a certain self-misunderstanding. Sometimes, within identity politics, it sounds as if persons are basically constructed out of one identity, be it sexual or racial or religious.

My first response was instrumental to answering the question of what is the role of a critical theory with regard to certain social struggles and movements. In short, my answer would sound more or less like this. A critical theory always has to take a negative view on certain misunderstandings within social movements. If it has a task in relation to social unrest, this task also has to be critical and not simply affirmative. It would not be a critical theory if it would merely have an affirmative relationship to any social movement, be it the labor movement, the feminist movement, etc. It is the task of theory to clarify certain understandings and misunderstandings within a social movement.

10. This means that we are intersectional by default, so to speak.

Yes, indeed.

11. So you do not think that today's social movements are lacking a philosophical background and that is the reason why they fail to reach the majority of population, do you?

Yes, I do not think that today's social movements can be criticized for lacking philosophical understanding. This would be a sociological misunderstanding of social movements, I guess. You can criticize social movements for illusion, conceptual unclarity, but not for lacking philosophical substance. That would be absurd. To give you an example: the 1968 student movement was extremely successful, although it might be reasonably claimed that their members did not even understand themselves. I mean, they were very successful with regard to certain processes of liberation: feminism, emphasis on the political sphere, democratization. In all these respects, 1968 was an enormously successful social movement. But the protesters' own self-understanding was completely different. They wanted to destroy the capitalist system. And they did not succeed, obviously. So, I think that, at least at that time, the movement, or significant parts of the movement, had a wrong self-understanding. They were thinking that they can represent the revolutionary proletariat, which, though, was no longer existing.

This would be my attitude towards social movements: the only theoretical contribution to social movements I can think of is to help them clarify their own self-understanding. Coming to the present day, we see some movements that are fighting for overcoming the capitalist system.

While I can completely understand the demand, their problem is that they are often operating with a certain illusion, namely that overcoming the capitalist system would mean overcoming the markets, all market economies. That is a misunderstanding, I think. The misconception lies in identifying capitalism with markets. That is a basic misunderstanding, because it forces you to think of the alternative to capitalism only in terms of a planned economy. But when you are operating with the opposition between market economies and planned economies, you are stuck with a false dichotomy.

So, what a critical theory could do with regard to social movements, which are operating with such a rough idea of overcoming capitalism, is to help them think about markets differently. I mean, markets are not automatically capitalist markets. Markets as such are simply steering mechanisms. A capitalist market is characterized by private ownership and not by markets, and markets themselves are more neutral than some member of these anticapitalist movements believe. What I want to suggest, in short, is that the problem with capitalism might lie more in private ownership than in markets, etc. This would be a fruitful way for a critical theory to be in cooperation or in dialogue with social movements.

12. As for the relationship between recognition and moral agency, you said once that one of the aims of your moral theory is to reconcile Aristotle and Kant.⁸ From what you argued above, the Aristotelian/Hegelian side is quite clear. But what about the Kantian side, I mean our recognitive obligations towards others? How recognizing other persons specifically contributes to our flourishing? And does the obligation to non-ideologically recognize them lead to a different kind of struggle for recognition: a struggle for being capable to recognize instead of a struggle for being able to be recognized? Could you elaborate on your insight a little further?

Let me try to answer first the opening question and then move to the other one, which is less clear to me. When I spoke of “marrying” Aristotle and Kant in the article that you mentioned, I had the following idea in mind. To think in terms of Aristotle means to think in terms of *eudaimonia*: the good life. A theory of recognition, in fact, has a certain vision of how to conceive of the human life form and of what it means for humans to be capable of living a good life and it gives a specific answer to it: we are in need of certain forms of recognition in order to live a good life. It is not far from what Aristotle claims. He would say: to live a good life, we need friendships of a certain kind; or we have to enjoy citizenship in

⁸ Cf. Honneth, “Recognition and Moral Obligation.”

a polis (so we need appearance in public, public attendance and communication, etc.). Aristotle does not yet have an understanding of economy, including work, and of its role in shaping people's life. So, he does not see it as a part of the good life. For him, it is exactly the opposite: work is part of the "natural", it is necessary but not good.

Now, this is the Aristotelian background of the theory of recognition. The Kantian insight is more or less the following. In order to be able to live such a good life, we cannot do without taking on certain obligations to others. Friendship is a clear case. We can only be good friends if we accept an obligation towards our friend. To take a certain obligation here means, following Kant, "taking it in a transcendental way", i.e., to limit selfishness (although, do not get me wrong, I am not buying the whole transcendental stuff). To have an obligation, I think, means to restrict your own self-interest and do things your self-interest probably would not prompt you to do. In my view, Aristotle is not yet operating with an idea of obligation. So, the merging of Kant and Aristotle means to combine the idea of a good life with an idea of a morality of a certain kind. Hegel, as you suggested, is likely to be the solution here. One could probably maintain that Hegel, in *The Philosophy of Right*, is producing a fusion of Kant and Aristotle and that the notion of obligation, which Hegel is operating with, is a notion of role obligation.

This means, I would claim, that to be a moral person, a moral agent, is a part of the good life, because if you were not limiting your selfishness, you would not be living such a good life. You would not be able to have friends, if you were not be willing to limit your self-interest and obey some moral duties. Unlike Kant, I make a link between morality and *eudaimonia*: in order to live a good life, you have to be a moral person. And "moral person" here means that you have to understand yourself as somebody under obligations, under duties.

Here, the notion of duty is differently constructed than in Kant, obviously. These are not duties stemming from the moral law. They emerge from social roles and occupations that you have to accept in order to live a good life.

As for the different kind of struggle for recognition that may derive from such intrinsic linkage between good life and duty, I must confess that I never saw the question under this light. If I would have, things would be different from what I am saying, namely that the struggle for recognition is essentially a struggle for being recognized. Can it also be the other way round? Should we struggle for being able to recognize other people out of our obligation to them? If I can only be the person that I want to be by fighting against circumstances, which prevent me from recognizing other people as they deserve, am I engaged in a struggle for

recognition? This looks to me like a struggle for self-respect, which means that it is not a struggle for being recognized for something. It is a struggle for being able to recognize yourself as the agent that you want to be. I have a sense – but I must think about it – that this struggle for self-respect might hold a special political energy. It changes the viewpoint, although the horizon stays the same. The standpoint is no longer that of the person who is suffering from disrespect or missing recognition, but it focuses on who is missing the opportunity to do what the recognition relation demands. I have to admit that I have never thought about it from this angle before.

13. What impact might the supposed crisis of globalization have on today's global struggles for recognition?

This is an extremely broad and complex question. I think that it is better if I proceed in steps. First, I do not believe that globalization started in the last decades. The problems, which we are dealing with today, began in the nineteenth century, if not earlier, because globalization has been a fact for five hundred years. In this sense, there was already a globe in the sixteenth century and western countries and states started to explore it and colonize it. So, in my view, colonization was the first form of globalization. Back then, it was taken to be something morally justifiable out of different premises. One premise was the idea that the West is more cultivated and other peoples were in need of education and civilization. That justified exploitation. This went on for centuries and came to an end only seventy or eighty years ago with the legal ending of colonies. What we are starting to realize now is that the official end of colonization was not the end of the effects of colonization. On the contrary, they continue until today. What follows from it is that western countries are under a certain obligation to compensate for all the advantages they took from their colonies in the past.

So, the question would be about what some people call “restorative justice” nowadays. What are our responsibilities? And what do they legitimately demand from us? But I would not describe these responsibilities as “global”. For these are particular responsibilities that members of specific western countries have towards the descendants of colonized people. Since these obligations are very far reaching, a deep moral reflection is needed to bring them into focus and see how far they reach.

One basic element of these obligations, which we are under, regards the asylum policies. What we have to realize is that forced migration is a late effect of colonialism. That is why we do not have a right simply to refuse people at our borders. What we have is an obligation to study and probe whether the conditions for granting asylum are given. And we have

to debate permanently the grounds and justifications for granting asylum. And I think that we should include in the grounds for granting asylum also economic dangers and disasters for the reasons that we have discussed so far.

But this is just a small fragment of the answer that this very big question would demand. The key point is that I do not see why we should speak of “global responsibility” in this context, as if everybody in the world had total responsibility towards others. My view is that there are different obligations. Parts of the world (some western states) have specific obligations towards parts of the world (the global South). It is not a matter of global responsibility.

14. The question of freedom is clearly the fundamental ethical-political issue in Western modernity. The relevant debate has long been polarized between advocates of negative and positive freedom. Did you want to shift the axis of the discussion by introducing the concept of “social” freedom? Could you explain what it adds to our understanding of the phenomenon and why the very vitality of the socialist ideal depends on the affirmation of this specific type of freedom?

Yes, the idea of social freedom indeed became basic to me, lately. This importance probably has something to do with a better understanding of the morality of recognition, because the morality of recognition concerns a specific form of freedom. It is a freedom that we can only enjoy by being part of a “We”. Social freedom, I think, is that freedom that we can only enjoy together with the plurality of others. There are indeed several freedoms and many characterizations of freedom (positive, negative, reflexive, etc.). These are freedoms that are normally seen as livable as individual subjects. It is a fundamental idea of Hegel that there are forms of freedom, which are more demanding because they presuppose a “We”.

There are different “WEs”, of course. The “We” of the democratic community implies a certain kind of social freedom that you simply cannot enjoy on your own as an individual. You can enjoy democratic freedom only as a member of a political community – this is, again, an Aristotelian insight – by communication with others. The specific form that freedom takes in a democratic community is not a freedom that you can experience when being an isolated “I” or subject. You can enjoy that freedom only when you understand yourself as a member of a community. The same is famously true for love. You cannot experience the specific freedom that comes with love when you understand yourself as a single atomistic subject. This is the basic idea for social freedom: it is what can be experienced when we mutually recognize each other in different forms.

15. *Thinking about the nexus between labor, I mean the many hours that each of us spend working, and the democratic good of self-rule that you investigate in your last book,⁹ we would like to conclude our conversation by asking you whether, on balance, “Arbeit” may be the concept that best sums up the fundamental impulse of your intellectual trajectory. And, finally, do you have a sense today that you have been rowing against the current for a long time to eventually retrieve the true source of your political-scientific vocation?*

What you say is interesting. I only came to think about it recently. And I almost automatically noticed that social and political philosophy over the last fifty or sixty years has vastly ignored the sphere of work. It is an enormous omission. When you look into Foucault’s oeuvre – just to mention a thinker that I have already spoken about, but the same is true for many leading political and social theorists of our time – it is evident that the philosophy of work does not play a prominent role there. For me, on the contrary, work was a central interest from early on. This had a bit to do with recognition as well. For the intuition that I originally had precisely concerned the misrecognition of certain kinds of work in our society.

In my beginnings, coming from an industrial area in Germany where work (and specific kinds of hard work: coal mining, steelworks, etc.) was, at least at that time, a central component of social life, *die Arbeit* was something automatically present and to a certain degree valued in my self-understanding. It was also still somewhat present in mainstream social theory either due to Marx’s influence or through philosophical anthropology, where work played an important role as a specific kind of human activity. And then it suddenly lost relevance, import, in social and political philosophy. For me, bringing it back on the table now means, in a sense, to come back to my roots. I mean, it is to come back to a certain intuition that I had from the start.

See, to study the labor movement means to investigate the forms of recognition, which capitalist societies deny to people. And also it means to show to what degree this is completely unjustified and unjustifiable. This may be my short answer to your final question.

References

Adorno, Theodor W. “Wozu noch Philosophie?” *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47/3 (1999): 481-488. <https://doi.org/10.1524/dzph.1999.47.3.481>

⁹ Honneth, *Der arbeitende Souverän*.

- Fraser, Nancy, and Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2004.
- Ikäheimo, Heikki, Kristina Lepold, and Titus Stahl, eds. *Recognition and Ambivalence*. New York: Columbia University Press, 2021.
- Honneth, Axel, and Hans Joas. *Social Action and Human Nature*. Translated by R. Meyer. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Honneth, Axel. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Translated by K. Baynes. Cambridge, MA: MIT Press, 1993.
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Translated by J. Anderson and T. McCarthy. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- Honneth, Axel. "Recognition and Moral Obligation." *Social Research* 64, no. 1 (1997): 16-35.
- Honneth, Axel. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Translated by J. Ganahl. New York: Columbia University Press, 2014.
- Honneth, Axel. *Der arbeitende Souverän: Eine normative Theorie der Arbeit*. Berlin: Suhrkamp, 2023.
- Moore Jr., Barrington. *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*. White Plains, NY: M.E. Sharpe, 1978.
- Thompson, Edward P. *The Making of the English Working Class*. London: Victor Gollancz, 1963.

Antropologia e giustizia nelle *Lettere persiane* di Montesquieu

Anthropology and Justice in Montesquieu's *Persian Letters*

GABRIELE PULVIRENTI

Università di Trento

gabrielepulvirenti17@gmail.com

Abstract. This paper analyses the link between anthropology and justice in Montesquieu's *Persian Letters*, articulating three major points: that the author considers human nature to be selfish; that he tempers this anthropological pessimism with the idea that education and laws are effective tools to accustom men to the practice of justice; that the exercise of justice by any good government should take into account human nature and follow a principle of economy of punishment in order to safeguard the freedom of citizens.

Keywords: Montesquieu, justice, human nature, Persian Letters, Hobbes.

Riassunto. L'articolo analizza il nesso tra antropologia e giustizia nelle *Lettere persiane* di Montesquieu, articolando tre punti: che l'autore consideri egoista la natura umana; che temperi questo pessimismo antropologico con l'idea che l'educazione e le leggi siano strumenti efficaci per abituare gli uomini alla pratica della giustizia; che l'esercizio della giustizia da parte di ogni buon governo debba tener conto della natura umana e seguire un principio di economia della pena, al fine di salvaguardare la libertà dei cittadini.

Parole chiave: Montesquieu, giustizia, natura umana, Lettere persiane, Hobbes.

1. Introduzione

Il rapporto tra antropologia e giustizia è uno dei grandi temi della filosofia politica moderna. Il nesso posto da Hobbes tra pessimismo antropologico, artificialità della giustizia e giustificazione del potere assoluto resta a lungo un bersaglio privilegiato degli autori che, a vario titolo, si sforzano di smontare la posizione filo-assolutista. Montesquieu si confronta con questo problema sin dai suoi primi scritti editi e continua a misurarvisi fino all'*Esprit des lois*. La sua critica a Hobbes verte anzitutto su due punti fondamentali: l'idea che l'uomo sia naturalmente bellicoso e che, quindi, lo stato di natura sia uno stato di guerra e l'idea che non possa esistere alcuna giustizia prima dell'istituzione di leggi positive. Questi due punti sono poi funzionali, in ultima analisi, a un terzo punto: la critica della soluzione assolutista e volontarista proposta nel *Leviathan*. Il rapporto con Hobbes non è, tuttavia, così lineare come parrebbe da questa schematica presentazione; il dibattito degli studiosi intorno alla questione offre diverse possibili interpretazioni, che influiscono in maniera determinante sulla comprensione dell'autore. Una rappresentazione più o meno hobbesiana dell'uomo di natura è tipicamente attribuita a Montesquieu dai suoi lettori di scuola straussiana: naturalmente egoista, interessato anzitutto al proprio bene e, perlopiù, insensibile al bene altrui, l'uomo non conoscerebbe davvero la giustizia prima dell'istituzione di leggi positive.¹ Questa tesi può essere accolta, a mio avviso, solo parzialmente. Molto meno convincente risulta, a ogni modo, la tesi diametralmente opposta, che vedrebbe, nei testi in cui Montesquieu si confronta più direttamente con Hobbes, un'antropologia fondamentalmente ottimista, tesa a sostituire all'*homo homini lupus* il ritratto di un uomo naturalmente buono, pacifico e virtuoso. Nelle tre sezioni di cui si compone il presente articolo rileggerò alcuni passaggi delle *Lettres persanes* (lettere 10-14 e 138; lettera 81; lettera

¹ Sul fondamentale egoismo dell'uomo naturale di Montesquieu, cfr. soprattutto Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, 20-47. Con riferimento alla questione dell'anteriorità della giustizia rispetto alle leggi, Thomas Pangle e David Lowenthal ritengono che, per Montesquieu, dal momento che la legge nasce tra gli uomini in conseguenza dello stato di guerra e quindi solo con le prime società, prima di ciò l'uomo non conoscerebbe né giustizia né senso del dovere. Se anche l'autore parla di "rapporti di equità anteriori alle leggi positive", non ne parla in relazione allo stato di natura: bisogna perciò considerare questi rapporti come norme di giustizia ricavabili tramite la ragione, che, tuttavia, concludono i due interpreti, sono portate alla luce solo da esigenze sociali; l'uomo ne resterebbe, allora, totalmente ignaro nello stato di natura. In questo senso, scrive Pangle, Montesquieu può tenere insieme la tesi che la giustizia non è una pura e semplice creazione dell'uomo ("there is a natural source of justice": "the 'natural light' of reason") e la tesi che la giustizia non trova alcuno spazio nello stato di natura ("there is then no justice in the state of nature"). Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, 29-30; Lowenthal, *Montesquieu*, 297-8.

78), affiancandoli, quando opportuno, ad altri luoghi dell'opera del *Président*, mettendo in luce alcuni elementi fondamentali del nesso tra antropologia, giustizia e politica che Montesquieu vi delinea, per fare emergere con maggior chiarezza certi aspetti del suo rapporto con il pensiero morale e politico del filosofo di Malmesbury.

2. Dal racconto dei Trogloditi alla bancarotta di Law: l'ottimismo antropologico alla prova della Storia

La questione del nesso tra antropologia e giustizia è introdotta nelle *Lettres persanes* sin dalle prime pagine. Essa è anzitutto oggetto di un gruppo di lettere note come il racconto dei Trogloditi, che Usbek narra al suo corrispondente Mirza, per rispondere alla domanda contenuta in questo passaggio:

Nous disputons ici beaucoup ; nos disputes roulent ordinairement sur la morale. Hier on mit en question si les hommes étoient heureux par les plaisirs et les satisfactions des sens, ou par la pratique de la vertu. J'ai t'ai souvent ouï dire que les hommes étoient nés pour être vertueux, et que la justice est une qualité qui leur est aussi propre que l'existence. Explique-moi, je te prie, ce que tu veux dire.²

La giustizia è una qualità che è propria all'uomo quanto l'esistenza; gli uomini sono nati per essere virtuosi: sono queste le due tesi di cui la risposta di Usbek (lettere 11-14) cerca di rendere conto. Il contesto evocato dalla lettera 10 richiama il primo libro della *Repubblica* di Platone, dove gli allievi di Socrate esortano il maestro a mostrare che la giustizia è preferibile all'ingiustizia. Usbek è in effetti, per molti versi, un Socrate rovesciato: in esilio volontario dalla sua patria, per aver irritato i potenti con un comportamento troppo virtuoso, egli si trova assente dalla scena del dibattito, ma è costretto suo malgrado a istruire gli altri.³ Ancora, Usbek non fa uso di dialettica, ma risponde direttamente e in forma di mito o di racconto. Non è ai "raisonnements forts abstraits" di una "philosophie subtile" che è affidata, allora, la difesa della virtù e della giustizia, ma al

² *LP*, 10, 159. La fonte di questo passo è generalmente individuata in Cicerone (*De legibus*, 1.10.28 e *De finibus*, 3.21.70). Cfr. *OC*, vol. 1, 159, nota 5. Le abbreviazioni delle opere di Montesquieu rimandano ai seguenti titoli in bibliografia: [*Pensées*]: Montesquieu, "Mes pensées" e "Dossier de l'Esprit des lois"; [*EL*]: Montesquieu, "De l'Esprit des lois"; [*OC*]: Montesquieu, *Œuvres Complètes de Montesquieu*; [*LP*]: Montesquieu, "Lettres persanes"; [*HV*]: Montesquieu, "Histoire véritable".

³ "Tu renonces à ta raison pour essayer la mienne ; tu descends jusqu'à me consulter ; tu me crois capable de t'instruire" (*LP*, 10, 160).

sentimento: “il y a de certaines vérités qu’il ne suffit pas de persuader, mais qu’il faut encore faire sentir. Telles sont les vérités de morale”.⁴

A partire dalla lettera 11 Usbek risponde narrando la storia di un popolo d’Arabia, discendente da quei Trogloditi che “si nous en croyons les historiens, ressembloient plus à des bêtes qu’à des hommes”. Dei loro antenati, i Trogloditi non hanno mantenuto le sembianze, ma la ferocia e la brutalità: “ils étoient si méchants et si féroces qu’il n’y avoit parmi eux aucun principe d’équité ni de justice”.⁵ Sono uomini immaginati nello stato di natura hobbesiano: egoisti e senza giustizia. Divorati dal loro egoismo e dalla brama di possesso, si derubano e uccidono a vicenda, non tollerano alcuna autorità politica e non sono quindi in grado di fare fronte comune per affrontare le avversità della sorte. Al termine della prima parte del racconto è sufficientemente chiaro che una società di uomini siffatti non può esistere o è destinata a perire, poiché, come aveva ingiunto Socrate a Trasimaco, nemmeno una banda di ladroni può sopravvivere senza alcuna regola di giustizia.⁶ La questione posta da Mirza sembra trovare già qui la sua risposta: la giustizia è indispensabile all’esistenza degli uomini, dal momento che senza giustizia, essi conducono una vita miserabile e sono condannati a perire, “victimes de leurs propres injustices”.⁷ Inoltre, finché essi vivono in una comunità pre-politica, dove essere giusti significa essere virtuosi e altruisti, essi sono effettivamente “nati per essere virtuosi”: senza un minimo di virtù e di giustizia, nessuna società umana potrebbe esistere.⁸ La storia, tuttavia, non si esaurisce qui: nella seconda parte del racconto, più lunga della prima (lettere 12-14), Montesquieu presenta la sorte di due “uomini ben singolari” di questo popolo, che vivono appartati in una regione remota del regno con le loro famiglie e praticano la virtù e la giustizia.⁹ Questi uomini, al contrario dei loro concittadini,

⁴ LP, 11, 161. Sembra che l’evoluzione del personaggio di Usbek segua il suo spostamento dalla Persia alla Francia sotto questo aspetto: se, nelle prime lettere, è un narratore di miti; nelle successive diventerà sempre più avvezzo al modo di ragionare europeo (e cartesiano in particolare). Cfr. anche l’incipit di LP, 67, 318: “Tu ne te serois jamais imaginé que je fusse devenu plus Metaphysicien que je ne l’étois : cela est pourtant ; & tu en seras convaincu, quand tu auras essayé ce debordement de ma Philosophie”.

⁵ LP, 11, 162.

⁶ Platone, *Repubblica*, 351c-d.

⁷ LP, 12, 165.

⁸ Rispetto al tema della socialità naturale dell’uomo, Montesquieu è fondamentalmente aristotelico: gli uomini sono “faits pour vivre en société” (*Pensées*, n. 1747, 2, 1094).

⁹ “Il y avoit dans ce pays deux hommes bien singuliers : ils avoient de l’humanité ; ils connoissoient la justice ; ils aimoient la vertu. (...) Ils travailloient avec une sollicitude commune pour l’intérêt commun (...) et, dans l’endroit du pays le plus écarté, séparés de leurs compatriotes indignes de leur présence, ils menotent une vie heureuse et tranquille. La terre sembloit produire d’elle même, cultivée par ces vertueuses mains.” (LP, 12, 165). Su virtù e benevolenza degli uomini nelle *Lettres persanes*, si veda Spector, *De l’anthropologie à la politique*, 63-68.

prosperano, danno origine a una numerosa discendenza e sono in grado di difendere la loro terra e i loro cari da ogni minaccia esterna.

Ora, questa storia dei Trogloditi è in genere interpretata come il tentativo di confutare le premesse antropologiche di Hobbes, tentativo che troverebbe eco anche nel *Traité des devoirs* e nel primo libro dell'*Esprit des lois*.¹⁰ Se questo è vero, quella di Montesquieu sarebbe comunque una confutazione molto semplicistica e imprecisa: i cattivi Trogloditi sono infatti rappresentati come incapaci di comprendere lucidamente persino il proprio interesse, ben diversamente dall'uomo di natura hobbesiano, che rinuncia al suo potere naturale per calcolo ed è quindi perfettamente in grado di costruire una comunità politica duratura, malgrado il suo innato egoismo.¹¹ Ciò nondimeno, le due parti del racconto sui Trogloditi avrebbero la pretesa di dimostrare che il ritratto hobbesiano dell'uomo è innaturale e che «l'uomo naturale non è spontaneamente cattivo»; dall'altro, che la via naturale (per quanto tradita nelle società politiche) è quella della virtù e della giustizia.¹²

Questa conclusione non mi pare del tutto esatta e richiede perciò di essere meglio precisata. Dire che non può esistere alcuna società tra uomini che si dimostrino sempre ingiusti, non vuol dire affermare, né tanto meno dimostrare, che gli uomini siano "naturalmente buoni" o "naturalmente giusti".¹³ Se, infatti, la natura dell'uomo è ciò che viene senza sforzo, spontaneamente, la virtù per Montesquieu è tutt'altro che naturale: essa, come si precisa proprio in conclusione della seconda parte del racconto, è un peso, esige uno sforzo continuo, una ferrea disciplina delle passioni e un'accurata educazione dei giovani.¹⁴ Si tratta di un assunto non isolato nella produzione di Montesquieu, che, nell'*Esprit des lois*, lo ripete anche per le società politiche: «Dans le cours d'un long gouvernement, on va au mal par une pente insensible, et on ne remonte au bien que par un effort». ¹⁵ D'altra parte, Montesquieu non fa mistero di essere

¹⁰ Cfr. in particolare la *pensée* n. 1266, dove si legge ad esempio che "Hobbes veut faire faire aux hommes ce que les lions ne font pas eux-mêmes".

¹¹ Richter, *The Political Theory of Montesquieu*, 40; Loche, *Discorso utopico*, 12; Desserud, *Virtue, Commerce and Moderation*, 611.

¹² Platania, *Morale naturelle*, 62.

¹³ È questo il parere di Grimsley, *The idea of nature*, 299: "We thus find confirmed an idea already illustrated by the story of the Troglodytes, that in its purest, most primitive state, human nature is fundamentally good and just". Cfr. invece, ad es., una delle ipotesi avanzate da Desserud (*Virtue, Commerce and Moderation*, 612), secondo cui lo scopo della storia non sarebbe tanto di dimostrare qual è la vera natura dell'uomo, quanto di negare che dalla libera competizione di individui puramente egoisti possa nascere un qualche ordine sociale.

¹⁴ *LP*, 12, 165-166 e 14, 171. Questo tratto della virtù è riproposto anche nella trattazione della virtù politica in *EL*, 3.5, 255: la virtù è "un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible".

¹⁵ *EL*, 5.7, 282.

convinto che “les hommes sont méchants”.¹⁶ Ciò è altrettanto ben evidente nella lettera 138, che ritrae gli effetti della bancarotta e del fallimento del sistema di Law: i francesi sembrano essere ripiombati in una specie di stato di natura, dove le leggi non sono in grado di garantire un uomo dalla miseria, né di impedire a un altro di procurargliela pur di fare la propria fortuna; in questo contesto, gli uomini, come i cattivi Trogloditi, ridiventano dei lupi e violano ogni giustizia e ogni morale.¹⁷ Nelle *Pensées*, Montesquieu critica l'abbé de Saint-Pierre, imputandogli che la sua soluzione ai problemi politici sarebbe troppo ingenua, perché confiderebbe più sulla bontà degli uomini che su quella delle leggi.¹⁸ Non si può fare affidamento agli uomini onesti per fare le leggi, poiché ce ne sono troppo pochi; al contrario, bisogna cominciare col fare delle buone leggi, perché queste rendano gli uomini onesti. «Mon Dieu», esclama ancora l'elefante dell'*Histoire Véritable*, «les hommes sont bien injustes, ils ne sont jamais plus portés à rendre les autres malheureux, que lorsqu'ils jouissent de quelque bonheur». ¹⁹ Come di consueto, Montesquieu gioca sullo straniamento e sul paradosso: l'elefante è filosofo, mentre gli uomini sono bestie e bisogna provvedere a legarli: «Tous les hommes sont des bêtes ; les princes sont des bêtes qui ne sont pas attachées». ²⁰

Sono gli uomini stessi, d'altra parte, a volere delle regole, poiché, quando non è il loro interesse ad essere in questione, sono giudici onesti e amano la morale: «dans tous les pays du monde, on veut de la morale». ²¹ Non si tratta, allora, nelle *Lettres persanes*, come poi anche nelle opere successive, di dire che gli uomini sono malvagi, quanto che sono egoisti.

¹⁶ *EL*, 6.17, 329.

¹⁷ *LP*, 138, 528-530; in particolare 529: “J'ai vû naitre soudain dans tous les cœurs une soif insatiable des richesses. J'ai vû se former en un moment une detestable Conjuraton de s'enrichir ; non par un honnête travail, & une genereuse industrie ; mais par la ruine du Prince, de l'Etat, & des Concitoyens. J'ai vû un honnête citoyen dans ces tems malheureux, ne se coucher qu'en disant ; j'ai ruiné une famille aujourd'hui ; j'en ruinerai une autre demain”. Cfr. anche Leigh, *Le thème de la justice*, 218 e Spector, *De l'antropologie à la politique*, 50.

¹⁸ “L'abbé de Saint-Pierre, qui étoit le meilleur honnête home qui fut jamais, ne sait, pour chaque inconvenient, dire autre chose si ce n'est qu'il faut assembler dix honnêtes gens. (...) Il faut que les lois commencent par travailler à faire des honnêtes gens, avant de penser à les choisir. Il ne faut pas commencer par parler de ces gens-là. Il y en a si peu que cela ne vaut pas la peine” (*Pensées*, n. 1876, 1, 1110).

¹⁹ *HV*, 1, 138.

²⁰ *Ibid.* e *Pensées*, n. 454, 1, 1437.

²¹ *EL*, *Avertissement de l'auteur*, 227. Tutti questi esempi mostrano, nel complesso, una sostanziale coerenza nell'idea che Montesquieu ci presenta della natura umana, non solo nelle *Lettres persanes*, ma anche nelle opere successive: non pare necessario postulare alcun passaggio da uno scetticismo o da un maggiore cinismo libertino dei primi anni a un ottimismo successivo. Per un parere contrario, si vedano i lavori di Courtney, *Montesquieu and “la diversité”*, 69-71 e Felice, *Introduzione a Montesquieu*, 53-54, che ammettono, invece, sotto questo aspetto, una cesura rilevante tra le *Lettres persanes* e le opere posteriori.

Essi conoscono la giustizia e la morale e desiderano un mondo pieno di gente onesta; sotto questo aspetto, certamente «l'équité est aussi naturelle à l'homme que l'amour de soi». ²² Tuttavia, l'equità e la morale, pur essendo naturali, manifestano uno sguardo astratto e razionale sul mondo, che viene comunemente sopraffatto: quando è questione del proprio interesse, è la passione a prevalere e ciascuno è il primo a essere disonesto. ²³ Se consideriamo nel loro insieme tutti questi argomenti, sembra che la differenza con Hobbes non riposi tanto nell'assunto antropologico di fondo, secondo cui l'uomo è egoista: non è la benevolenza gratuita, ma l'amor proprio, nelle sue diverse forme, il motore delle azioni umane. L'interesse, scrive altrove Montesquieu, è il «più grande monarca del mondo» e il proprio interesse è sempre quello che gli uomini vedono meglio, perché li riguarda; essi saranno benevolenti o virtuosi soltanto quando questo interesse non è chiamato in causa. ²⁴

3. Centralità dell'educazione: una prospettiva di psicologia politica

Ciò che fa Montesquieu è, allora, anzitutto interrogarsi sulle condizioni di possibilità, si potrebbe dire, della giustizia e della virtù all'interno di una società. Il seguito del racconto chiarisce a sufficienza, in effetti, che l'ideale di virtù praticato dai buoni Trogloditi non è adatto a una grande società,

²² Ehrard, *Idée de nature*, 347.

²³ “Une femme s'est mise dans la tête qu'elle devoit paroître à une assemblée avec une certaine parure ; il faut que dès ce moment cinquante Artisans ne dorment plus, & n'ayent plus le loisir de boire & de manger : elle commande, & elle est obéie plus promptement que ne seroit notre Monarque, parce que l'interêt est le plus grand Monarque de la Terre” (*LP*, 103, 421-422); “Les hommes, fripons en détail, sont en gros de très honnêtes gens; ils aiment la morale” (*EL*, 25, 737). Su questa naturale divergenza tra le passioni particolari e concrete e il giudizio astratto e generale degli uomini, si veda anche *Pensées*, n. 1000, 1, 1463: “Un homme me consultoit sur un mariage. Je lui dis : ‘Les hommes, en général, ont décidé que vous feriez une sottise ; la plupart des hommes, en particulier, ont décidé que non’”.

²⁴ Cfr. *LP*, 31, 359-360: “Il est vrai que les hommes ne voyent pas toujours ces rapports : souvenent même lorsqu'ils les voyent, ils s'en éloignent ; & leur intérêt est toujours ce qu'ils voyent le mieux. La Justice élève sa voix ; mais elle a peine à se faire entendre dans le tumulte des passions. Les hommes peuvent faire des injustice, parce qu'ils ont intérêt de les commettre, & qu'ils aiment mieux se satisfaire que les autres. C'est toujours par un retour sur eux-mêmes qu'ils agissent : nul n'est mauvais gratuitement : il faut qu'il y ait une raison qui détermine ; & cette raison, est toujours une raison d'interêt” e *EL*, 1.1, 233-34: “Mais il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique. Car, quoique celui-là ait aussi des lois qui, par leur nature, sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature, et par conséquent sujets à l'erreur; et, d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes. Ils ne suivent donc pas constamment leurs lois primitives; et celles mêmes qu'ils se donnent, ils ne les suivent pas toujours”.

che richiede, al suo posto, un governo politico che sostituisca al pesante “giogo” della virtù il dominio della legge. Così, scrive Montesquieu, con il passare del tempo, anche i buoni Trogloditi finiscono per scegliersi un re e a porsi il problema di come mantenere buoni i propri costumi, malgrado il profondo mutamento politico e sociale che il crescere dei loro numeri impone. Di questo passaggio da un modello di società piccola e virtuosa a una grande e non virtuosa, ma governata da leggi, la considerazione che mi interessa trarre qui è che, all’interno della nozione di natura che sviluppa Montesquieu, esiste una tensione tra passioni spontanee e passioni indotte o mediate: i buoni Trogloditi hanno continuamente cura di rendere credibile agli occhi dei figli la necessità e la desiderabilità della virtù; serve l’esempio dei tristi compatrioti per mettere «sotto gli occhi» dei giovani le verità della morale, cioè che l’interesse individuale dipende da quello comune e che «la giustizia nei confronti di altri è una carità nei riguardi di noi stessi».²⁵ Se è vero, da un lato, che pensare l’ordine politico «contro Hobbes» impone di ritrovare un «legame con la natura»,²⁶ è anche vero che la natura, intesa come spontaneità delle passioni degli uomini, non è affatto una natura buona: essa deve essere educata, deve essere piegata o abituata a esercitare spontaneamente la virtù.²⁷ Nell’atto stesso di preoccuparsi di convincere i giovani che «la vertu n’est point une chose qui doive nous coûter; qu’il ne faut point la regarder comme un exercise penible», i Trogloditi denunciano l’innaturalità (nel senso di “non spontaneità”) della virtù: bisogna che gli uomini siano educati a considerare naturale la virtù.²⁸ Ciò impone un costo notevole in termini di disciplina delle passioni, che non può durare a lungo in una società fiorente — ed è questo il motivo per cui la virtù è un “giogo”, alla cui durezza i Trogloditi preferiscono l’obbedienza alle leggi di un sovrano, come conclude il loro nuovo re:

²⁵ LP, 12, 165-166; Desserud, *Virtue, Commerce and Moderation*, 613.

²⁶ Casabianca, *Montesquieu*, 285.

²⁷ In questo senso, osserva Carole Dornier, la società dei Trogloditi virtuosi “n’a rien de naturel. Les deux chefs de famille, qui sont à son origine, ont été éclairés par le spectacle de la ruine de leur peuple et le présentent en exemple à leurs enfants qu’ils s’efforcent d’élever à la vertu, comme le fera la multitude qui va naître de ces survivants et qui perpétuera cette éducation” (Dornier, *Vertu*, §2). Sull’importanza di educare la virtù e di fare della morale un’abitudine, cfr. anche *Pensées* n. 220, 1, 1126-1127: “Le moyen d’acquérir la justice parfaite, c’est de s’en faire une telle habitude qu’on l’observe dans les plus petites choses, et qu’on y plie jusqu’à sa manière de penser. (...) Nous avons tous des machines qui nous soumettent éternellement aux lois de l’habitude. Notre machine accoutume notre âme à penser d’une certaine façon. Elle l’accoutume à penser d’une autre. C’est ici que la Physique pourroit trouver place dans la Morale, en nous faisant voir combien les dispositions pour les vices et les vertus humaines dépendent du mécanisme». È, ancora, in questo senso, che l’uomo è ritratto, nell’*Esprit des lois*, come un «être flexible, se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres” (*EL*, préface, 230).

²⁸ LP, 12, 166.

Je vois bien ce que c'est, ô Troglodytes : votre vertu commence à vous peser : dans l'état où vous êtes, n'ayant point de Chef, il faut que vous soyez vertueux malgré vous ; sans cela vous ne sauriez subsister, & vous tomberiez dans le malheur de vos premier Peres : mais ce joug vous paroît trop dur, vous aimez mieux être soumis à un Prince, & obéir à ses Loix moins rigides que vos mœurs.²⁹

Insomma, l'ottimismo antropologico che si attribuisce talvolta a Montesquieu non regge alla prova della Storia:³⁰ togliete agli uomini virtuosi la loro educazione, o ai bravi cittadini le buone leggi che li governavano, e li vedrete ripiombare in una condizione naturalmente egoista e accecata da passioni e ambizioni.³¹ Se mai di ottimismo antropologico si può parlare, questo ottimismo non riguarda affatto la natura spontanea dell'uomo, ma la sua natura intesa in un senso più ampio, che comprenda piuttosto le istituzioni umane (leggi, morale, religione), il cui compito è, però, precisamente di provvedere a dare agli uomini delle regole e dei lacci per contenere le passioni.³²

Dire che gli uomini sono nati per essere virtuosi e che la giustizia è una qualità che appartiene loro quanto l'esistenza non significa, allora, intendere con ciò che gli uomini sono naturalmente buoni, ma che essi non possono sopravvivere senza una comune nozione di giustizia: se gli uomini non fossero animati da alcun principio interiore di giustizia, infatti, "nous passerions devant les hommes comme devant les Lions".³³

²⁹ LP, 14, 171.

³⁰ In effetti, scrive Marco Platania, dire che alla nascita delle prime società corrisponde un abbandono del pacifico stato di natura e l'inizio dello stato di guerra non vuol dire negare la morale naturale ma relegarla ai margini della storia (*Morale naturelle*, 66).

³¹ Ciò non significa neanche, tanto, che gli uomini siano "malvagi" per natura. Seguire Montesquieu in modo troppo letterale quando dice che i Trogloditi descritti nella prima parte del racconto sarebbero cattivi "per natura" ("la méchanceté de leur naturel"; "leur naturel sauvage"), non pare illuminare particolarmente il senso del suo discorso (su questo, cfr. Loche, *Discorso utopico*, 10). Lo scopo del racconto, infatti, non è certamente di narrare dell'esistenza di un popolo fatto di uomini naturalmente malvagi o del fatto che questo popolo sia perito; ciò che interessa a Montesquieu è dimostrare che una comunità di uomini che non rispettano la giustizia in nessuna occasione (poco importa se per natura, per ignoranza o per scelta) non può che perire. La natura dell'uomo è meno importante della sua condotta sociale, in questo quadro. Ecco perché gli altri Trogloditi, quelli di cui si parla dalla lettera 12, non sono buoni "per natura", ma grazie all'educazione che ricevono: la preoccupazione principale di questi uomini è di "élever leurs enfants à la vertu".

³² Cfr. *EL* 1.1, 234: "Un tel être pouvoit, à tous les instants, oublier son créateur ; Dieu l'a rapélé à lui par les lois de la religion. Un tel être pouvoit, à tous les instants, s'oublier lui-même; les philosophes l'ont averti par les lois de la morale. Fait pour vivre dans la société, il y pouvoit oublier les autres ; les législateurs l'ont rendu à ses devoirs par les lois politiques et civiles".

³³ LP, 81, 361. Tutte le citazioni successive di questa sezione, quando non specificato altrimenti, sono tratte da questa lettera. È noto che lo stato di natura non interessa a Montesquieu in quanto tale, ma solo come strumento per affrontare questioni specifiche: esso non è, infatti, né

La lettera 81 ha per oggetto precisamente questo tema della necessità politica della giustizia. Nella lettera, gli elementi dell'antropologia montesquieuiana sono ben visibili: gli uomini non vedono sempre i rapporti di giustizia e spesso, anche quando li vedono, se ne allontanano; "leur intérêt est toujours ce qu'ils voient le mieux". Ancora, essi "peuvent faire des injustice, parce qu'ils ont intérêt de les commettre, & qu'ils aiment mieux se satisfaire que les autres". Gli uomini, insomma, possono compiere ingiustizie o per ignoranza (perché non riconoscono cosa è giusto) oppure perché l'interesse personale prevale. In ogni caso, nessuno è cattivo senza ragione; gli uomini sono più ignoranti ed egoisti che malvagi. In questo contesto, va compresa l'idea che "quand il n'y auroit pas de Dieu, nous devrions toujours aimer la Justice": gli uomini sono sì delle bestie (dei "leoni"), ma delle bestie "legate", come dirà altrove Montesquieu;³⁴ la morale o la giustizia contribuisce a legare gli uomini, impedendo loro di nuocersi "in mille modi differenti". È, anzi, proprio la giustizia a fare la differenza tra l'uomo e la bestia: "quand un homme s'examine, quelle satisfaction pour lui de trouver qu'il a le cœur juste ! Ce plaisir tout severe qu'il est, doit le ravir : il voit son Etre autant au dessus de ceux qui ne l'ont pas, qu'il se voit au dessus des Tigres & des Ours".

La morale, però, non è un vincolo oggettivo, ma psicologico: è "un principe interieur, qui combat en notre faveur"; l'uomo può vivere tranquillo in società perché crede nell'esistenza della giustizia e tutta la forza dell'idea di giustizia sta nel fatto di essere creduta. È per questo che, se la giustizia non avesse un'esistenza indipendente dalle convenzioni umane, sarebbe "une vérité terrible, qu'il faudroit se dérober à soi-même": è l'effetto pratico della credenza che interessa a Montesquieu.³⁵ In quest'ottica, tutta la lettera è costruita su una spirale di ipotesi. In un primo momento si considera il rapporto che, "se c'è un Dio", deve intercorrere tra Dio e la giustizia; in un secondo momento si considera il rapporto dell'uomo alla giustizia "se non ci fosse Dio"; infine si paventa l'ipotesi che persino la giustizia possa non avere esistenza autonoma dall'uomo: "verità terribile"! Malgrado le apparenze, in tutti questi casi la conclusione resta invariata: "dovremmo comunque amare la giustizia". Lo scopo di Montesquieu, qui, è prettamente politico: come per il mito dei Trogloditi, si tratta di affer-

una realtà storicamente attendibile, né un modello del tutto adeguato per pensare i fondamenti di legittimità della politica. Cfr. soprattutto *LP*, 91, 384 e *Pensées*, n. 1266, 1, 1139.

³⁴ *Pensées*, n. 454, 1, 1437.

³⁵ Cfr. Starobinski, *Montesquieu*, 75-78 e Benrekassa, *Montesquieu*, 44. Per Benrekassa, in particolare, esisterebbe un "étrange hiatus entre la postulation de cette justice en soi et la justice humaine": è possibile, infatti, che la giustizia non esista davvero e che sia solo un "ordre requis du monde moral": "il se pourrait qu'il fût préférable de croire à une vérité de fiction. Il faut un ordre..." (*ibid.*).

mare che l'idea di una giustizia eterna e immutabile è indispensabile a qualsiasi società umana; poco importa che quest'idea sia fondata metafisicamente o meno: la politica si basa su credenza e opinione, non sulla verità. È soprattutto una prospettiva di psicologia politica a guidare il ragionamento della lettera; quanto alla "verità", ciò che Montesquieu ammette con certezza al riguardo non oltrepassa mai davvero la soglia dell'esperienza.³⁶ Con ciò, Montesquieu mira a svincolare la validità degli assunti e dei valori teorico-politici fondamentali da qualsiasi presupposto metafisico: "il faut parler dans tous les systèmes".³⁷

4. Natura umana e legislazione penale: il principio di economia della pena

Come per Hobbes, insomma, anche per Montesquieu non c'è vita civile senza giustizia e la giustizia è anzitutto una necessità politica. Questa necessità politica, tuttavia, è anzitutto un fatto di opinione – l'opinione che l'uomo ha della propria sicurezza. È molto noto che quest'ultima espressione definisce un concetto fondamentale della teoria politica di Montesquieu: si tratta della libertà politica del cittadino.³⁸ Tutto sta, allora, nell'esaminare il modo in cui dev'essere esercitata la giustizia, per assolvere correttamente la sua funzione e non guastare l'opinione che il cittadino ha della propria sicurezza. La questione, in altre parole, è comprendere in che termini l'azione delle istituzioni resta una condizione indispensabile per la vita civile e oltre quale limite essa diventa, invece, oppressiva. È qui che si colloca precisamente lo spartiacque fondamentale tra Montesquieu e Hobbes, con riguardo alla comprensione del rapporto tra antropologia, giustizia e politica.³⁹

³⁶ Ciò è perfettamente coerente con gli assunti epistemologici che Montesquieu sembra accogliere anche nel resto della sua produzione (su questo punto, cfr., ad es., Mason, *Montesquieu's Idea of Justice*, 311ss.; Casabianca, *Montesquieu*, 754-799; Spector, *Théorie matérialiste du goût*).

³⁷ *EL*, 12.2, 431. Sull'attitudine di Montesquieu a considerare soprattutto gli effetti politici e sociali delle dottrine metafisiche, cfr. soprattutto Barrera, *Lois du monde*, 95, 174 e 187.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Gli interpreti di scuola straussiana concordano nel individuare nella sicurezza il valore politico fondamentale a cui Montesquieu subordinerebbe la giustizia (Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, 29-40; Lowenthal, *Montesquieu*, 297-298; Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, 119). Malgrado i buoni argomenti che si possono addurre a sostegno di questa lettura, mi sembra che accordare alla sicurezza dell'individuo un primato indiscusso tra i principi-guida della teoria politica di Montesquieu sia andare troppo in là: il rischio è precisamente quello di sfumare oltre misura le differenze con il filosofo di Malmesbury, oscurando le ragioni profonde per cui, da un'antropologia tutto sommato affine, Hobbes trae una dottrina assolutista dello Stato, laddove Montesquieu abbraccia l'orientamento opposto. Cfr. ad esempio la critica di Manin, *Montesquieu et la politique moderne* e Larrère, *Pluralisme de Montesquieu*.

La risposta a questo problema si trova a chiare lettere nell'*Esprit des lois*, in molte forme. La celebre formula per cui il potere deve arrestare il potere è concepita precisamente come antidoto alla smisurata ambizione degli uomini, il cui desiderio di potere non si ferma finché non trova un limite esterno.⁴⁰ La società politica si fonda anzitutto sulla felicità degli individui;⁴¹ questa felicità è fatta, però, di tante cose, non si limita soltanto alla vita e ai beni. Essa comprende i costumi, le opinioni, la fede; in una parola: la libertà. È in questo senso che Montesquieu introduce una celebre distinzione tra tirannia reale e tirannia di opinione: anche tutto ciò che opprime un popolo o un individuo non tanto fisicamente, ma spiritualmente (censura, conversione forzata, obbligo di abbandonare le proprie tradizioni e i propri pregiudizi) è una forma di tirannia.⁴² L'equilibrio tra sicurezza della vita e dei beni dell'individuo, da un lato, e libertà intesa in questo senso ampio come la credenza di essere libero sia fisicamente che spiritualmente dall'ingerenza dello Stato o di altri individui, richiede che la legislazione penale segua una precisa logica economica. Ciò significa due cose: da un lato, che la pena deve essere sempre proporzionata in una certa maniera alla natura e alle circostanze del delitto;⁴³ dall'altro, che il legislatore deve prevedere la pena meno crudele che è possibile infliggere al criminale senza nuocere allo scopo della legislazione penale (la sicurezza dei cittadini); in caso contrario, a un maggiore ordine si accompagna una maggiore discrezione del potere sulla vita e sulla libertà dell'individuo e la percezione di sicurezza che si guadagna da un lato, si perde dall'altro. È in questa doppia direzione che bisogna intendere l'affermazione di Montesquieu che dalla legislazione penale dipenda principalmente la libertà del cittadino.⁴⁴

Un'esposizione parziale di questa tesi, ma perfettamente coerente con quella del 1748, si trova già nelle *Lettres persanes*:

Dans un Etat les peines plus ou moins cruelles ne font pas que l'on obéisse plus aux Loix. Dans les Pays, où les châtimens sont moderez, on les craint comme dans ceux , où il sont tyranniques et affreux. (...) L'imagination se plie d'elle-même aux mœurs du Pays où l'on vit : huit jours de prison, ou une

⁴⁰ «C'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le droit ! La vertu même a besoin de limites. Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir» (EL, 11.4, 395).

⁴¹ «La nature les ayant faits égaux, la raison n'a pu les rendre dépendants que pour leur bonheur» (EL, 17.5, 528).

⁴² EL, 19.3, 557. Cfr. soprattutto Binoche, *Introduction*, 409-423.

⁴³ In particolare, cfr. EL, 6.16 e 12.4.

⁴⁴ EL, 12.2, 431.

legere amende frappent autant l'esprit d'un Européen, nourri dans un Pays de douceur, que la perte d'un bras intimide un Asiatique.⁴⁵

La giustificazione di questo principio è sensista: i criteri di giudizio degli uomini, anche quelli che regolano le loro scelte morali, derivano dall'esperienza e sono soggetti a mutamento, a seconda del contesto in cui gli uomini si trovano a vivere.⁴⁶ L'immaginazione degli uomini si piega e si modella sulla base dell'educazione che la famiglia, la società e il governo stesso (con le sue scelte in materia di legislazione penale, ad esempio) impongono loro; è questa immaginazione a determinare quanto pesi davvero la minaccia di una certa punizione nel prevenire un crimine. Come risultato, la giustizia non è osservata meglio in Turchia o in Persia che in Inghilterra o in Olanda, benché le pene siano decisamente più terribili nei primi due paesi che negli altri due.⁴⁷

Stando così le cose, dice, il governo più perfetto è “celui qui va à son but à moins de frais”, ossia quello che raggiunge il medesimo scopo (l'obbedienza) con il minimo sforzo (con le leggi meno violente): “Si dans un Gouvernement doux, le Peuple est aussi soumis que dans un Gouvernement severe ; le premier est préférable, puisqu'il est plus conforme à la Raison ; & que la severité est un motif étranger”.⁴⁸ In questo principio di economia della pena consiste il giusto rapporto tra antropologia e legislazione penale: il buon governo è quello che guida gli uomini “de la manière qui convient le plus à leur penchant, & à leur inclination”. Da un lato, quindi, bisogna che il governo vada “à son but”, che si occupi della propria conservazione e di quella dei suoi cittadini, quindi, in senso lato, anche dell'ordine e della sicurezza.⁴⁹ Dall'altro, bisogna che pervenga a questo fine “à moins de frais”, al minor costo: ogni violenza non necessaria è sintomo di un cattivo governo e caratterizza una legislazione dispotica, nella misura in cui lede la natura degli individui (“leur penchant”), natura sensibile, dotata di bisogni e desideri, tra cui, anzitutto, un invincibile desiderio di libertà.⁵⁰

L'apprezzamento di Montesquieu per il principio di economia nasce certamente dai suoi studi di filosofia naturale: egli lo riconosce come uno delle grandi eredità che la filosofia cartesiana ha lasciato alla scien-

⁴⁵ *LP*, 78, 352.

⁴⁶ Cfr. Barrera, *Introduction*, 210-216.

⁴⁷ *LP*, 78, 353.

⁴⁸ *Ibid.*, 352.

⁴⁹ Lo scopo di ogni Stato, in quanto tale, è identificato con la conservazione in *EL*, XI.5, 396; cfr. anche *EL*, X.2, 377.

⁵⁰ Sono precisamente questo “pensiero del limite” e questa nozione di economia della violenza a fare di Montesquieu, nel Novecento, uno degli autori prediletti di Hannah Arendt: cfr. Casadei, *Il senso del 'limite'*.

za moderna.⁵¹ Già nelle *Lettres persanes*, come poi nell'*Esprit des lois*, il medesimo principio che guida lo studio della natura e la spiegazione delle sue leggi, orienta anche il giudizio sull'azione del legislatore: come la Natura, anche il legislatore dovrà governare seguendo le vie più economiche, ossia meno dispendiose per lo Stato e meno violente nei confronti dei sudditi.⁵² Governare con mezzi violenti, infatti, non soltanto lede la libertà e «insulta» la natura umana, ma lo fa senza alcun vantaggio; anzi, paradossalmente, è sintomo di impotenza, come mostra un celebre passaggio dell'*Esprit des lois* sul Giappone.⁵³

Non mi sembra irragionevole concludere che questa rielaborazione da parte di Montesquieu del tradizionale principio di economia della Natura, unita alla considerazione della libertà e della natura sensibile dell'uomo come criteri morali che devono essere considerati come un limite al potere (e che richiedono, perciò, una legislazione penale "economica"), costituisca un argomento ben più solido contro gli esiti del ragionamento di Hobbes, che non la pretesa confutazione della sua antropologia pessimista.

5. Bibliografia

- Barrera, Guillaume. *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*. Paris: Gallimard, 2009.
- Barrera, Guillaume. "Introduction." *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, OC, vol. 9, 203-270, texte établi par P. Rétat, présenté et annoté par G. Barrera, 205-217.
- Benrekassa, Georges. *Montesquieu. La liberté et l'histoire*. Librairie Générale Française (Le livre de poche), 1987.

⁵¹ Ad esempio, nelle *Lettres persanes*, Usbek dice dei cartesiani che "ils ont débrouillé le Chaos et ont expliqué, par une mécanique simple, l'ordre de l'architecture divine. L'auteur de la nature a donné du mouvement à la matière : il n'en a pas fallu davantage pour produire cette prodigieuse variété d'effets que nous voyons dans l'Univers". In un suo breve testo accademico (la *Resomption de la dissertation de Mr Gregoire contre les esprits animaux*, OC, 8, pp. 115-116) Montesquieu fa appello ad esempio al principio del rasoio di Ockham, esortando i colleghi a cercare, nelle loro indagini di filosofia naturale, le spiegazioni più semplici o "economiche": "Le principe qu'on nommoit autrefois le rasoir des nominaux, parce qu'ils s'en servent pour retrancher de la philosophie un nombre inombrable d'entités superflues, peut vous être très utile, et c'est pour vous un grand avantage de pouvoir dire que votre hypothèse est plus simple, et que vous faites à moins de frais, ce que les autres sont obligés de faire avec plus de dépense".

⁵² Il ricorso, forse, più noto, nell'opera di Montesquieu, al principio di economia riguarda l'analisi del funzionamento del governo monarchico: "Dans les monarchies, la politique fait faire les grandes choses avec le moins de vertu qu'elle peut ; comme, dans les plus belles machines, l'art emploie aussi peu de mouvements, de forces et de roues qu'il est possible" (EL, 3.5, 255). Cfr. su questo l'analisi di Spector, *Pouvoirs, richesses et sociétés*, 87-89.

⁵³ EL, 6.13, 324.

- Binoche, Bertrand. *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2015.
- Casabianca, Denis de. *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'Esprit des lois*. Paris: Honoré Champion, 2008.
- Casadei, Thomas. "Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt." In *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., 2, 805-38. A cura di D. Felice. Pisa: ETS, 2005.
- Cotta, Sergio. *Montesquieu e la scienza della società*. Torino: Ramella, 1953.
- Courtney, Cecil P. "Montesquieu and the problem of 'la diversité'." In *Enlightenment essays in memory of Robert Shackleton*, 61-81. Edited by G. Barber and C.P. Courtney. Oxford: Voltaire Foundation, 1988.
- Desserud, Donald A. "Virtue, Commerce and Moderation in the 'Tale of the Troglodytes': Montesquieu's Persian Letters." *History of Political Thought* 2, no. 4 (1991): 605-26.
- Dornier, Carole. "Vertu." *Dictionnaire Montesquieu en ligne*, sous la direction de C. Volpilhac-Augier. ENS de Lyon, 2013. URL: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376475883/fr> [consultato il 15/09/2023].
- Felice, Domenico. *Introduzione a Montesquieu*. Bologna: CLUEB 2013.
- Grimsley, Ronald. "The idea of nature in the *Lettres persanes*." *French Studies* 5, no. 4 (1951): 293-306.
- Hanisch, Till. *Justice et puissance de juger chez Montesquieu. Une étude contextualiste*. Paris: Classiques Garnier, 2015.
- Larrère, Catherine. "Le stoïcisme dans les œuvres de jeunesse de Montesquieu." In *Montesquieu, les années de formation (1689-1720). Actes du colloque de Grenoble (26-27 septembre 1996)*, 163-83. Textes réunis et présentés par C. Volpilhac-Augier. *Cahiers Montesquieu* 5 (1999). Napoli: Liguori, Paris: Universitas, Oxford: Voltaire Foundation, 1999.
- Larrère, Catherine. "Le pluralisme de Montesquieu ou le savoir de la liberté." *Revue de métaphysique et de morale* 1, no. 77 (2013): 19-32. <https://doi.org/10.3917/rmm.131.0019>
- Loche, Annamaria. "Il discorso utopico e il ruolo della politica. Montesquieu e il racconto sui trogloditi." *Storia e politica* 1 (2022): 1-29.
- Lowenthal, David. "Montesquieu." In *History of Political Philosophy*, 513-54. Edited by L. Strauss and J. Cropsey. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Trad. it.: *Storia della filosofia politica*, 3 voll., vol. 2, 295-324. A cura di C. Angelino. Genova: Il Melangolo, 1995.
- Manin, Bernard. "Montesquieu et la politique moderne" (1985). Dans *Lectures de l'Esprit des lois*, 171-231. Sous la dir. de Th. Hoquet et C. Specator. Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac 2004.
- Mason, Sheila M. *Montesquieu's Idea of Justice*. Ann Arbor: Pro Quest, 2016 (1a ed.: Den Haag: Nijhoff, 1975).

- Montesquieu, Charles-Louis. "Mes pensées". In *Œuvres complètes*, 2 tomes, vol. 1, 973-1574. Texte présenté et annoté par R. Caillois. Paris: Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1949-1951.
- Montesquieu, Charles-Louis. "Dossier de l'Esprit des lois: matériaux pour «l'Esprit des lois», extraits de «Mes pensées»." In *Œuvres complètes*, 2 tomes, vol. 2, 1037-1117. Texte présenté et annoté par R. Caillois. Paris: Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1949-1951.
- Montesquieu, Charles-Louis. "De l'Esprit des lois." Dans *Œuvres complètes*, 2 tomes, vol. 2, 225-995. Texte présenté et annoté par R. Caillois. Paris: Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1949-1951. (=EL)
- Montesquieu, Charles-Louis. *Œuvres Complètes de Montesquieu*. 22 voll. Éd. dirigée par J. Ehrard et C. Volpillac-Auger, Société Montesquieu.
- Montesquieu, Charles-Louis. "Lettres persanes." In *Œuvres Complètes de Montesquieu*. 22 voll. Éd. dirigée par J. Ehrard et C. Volpillac-Auger, Société Montesquieu, vol. 1. Texte établi par E. Mass, avec la collaboration de C.P. Courtney, P. Stewart, C. Volpillac-Auger ; introductions et commentaires sous la direction de P. Stewart et C. Volpillac-Auger ; annotation de P. Kra *et alii* ; introductions générales : C. Volpillac-Auger *et alii* ; coordination éditoriale : C. Verdier. Oxford: Voltaire Foundation – Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2004.
- Montesquieu, Charles-Louis. "Histoire véritable." In *Œuvres Complètes de Montesquieu*. 22 voll. Éd. dirigée par J. Ehrard et C. Volpillac-Auger, Société Montesquieu, vol. 9, 103-202. Texte établi par D. Masseau, présenté et annoté par D. Masseau et P. Rézat. Oxford: Voltaire Foundation – Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2006.
- Pangle, Thomas L. *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- Platania, Marco. "La favola dei Trogloditi di Montesquieu. Antropologia, società e politica." *Giornale critico della filosofia italiana*, sesta serie, 24, no. 1 (2004): 82-105.
- Platania, Marco. "Morale naturelle et développement des sociétés : les Troglodytes et les Guèbres dans la réflexion de Montesquieu." Dans *Etica e progresso*, 49-76. Sous la dir. de L. Bianchi. Napoli: Liguori, 2007.
- Platania, Marco. *Montesquieu e la virtù. Rappresentazioni della Francia di Ancien Régime e dei governi repubblicani*. Torino: UTET 2007.
- Richter, Melvin. *The Political Theory of Montesquieu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Spector, Céline. *Montesquieu, les «Lettres persanes»: de l'anthropologie à la politique*. Paris: PUF, 1997.

- Spector, Céline. “Une théorie matérialiste du goût peut-elle produire l'évaluation esthétique ? Montesquieu, de *L'Esprit des lois* à *l'Essai sur le goût*.” *Corpus* 40 (2002): 167-213.
- Spector, Céline. *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*. Paris: Hermann Éditeurs, 2011 (Ire éd. Paris: PUF, 2004).
- Spector, Céline. “Quelle justice ? Quelle rationalité ? La mesure du droit dans *l'Esprit des lois*.” Dans *Montesquieu en 2005*, 219-242. Sous la dir. de C. Volpilhac-Auger. Oxford: Voltaire Foundation, 2005.
- Spector, Céline. *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*. Paris: Michalon, 2017 (Ire éd. 2010).
- Starobinski, Jean. “Préface”. *Lettres persanes*, 7-40. Paris: Gallimard, 1973.
- Starobinski, Jean. *Montesquieu*. Paris: Seuil (Écrivains de toujours), 1994, édition revue augmentée et mise à jour (Ire éd. 1953).

Penser la guerre contre le machiavélisme : le défi romain de Montesquieu

Rethinking War Against Machiavellianism: Montesquieu's Roman Challenge

FIONA HENDERSON

Sorbonne Université

Abstract. Montesquieu's reflections on war took shape in his book on the history of Rome: *Considerations on the Romans*. For the Baron de la Brède, it was a way of taking a stand against Machiavellianist arguments which supported the wars of his era. Our aim is to retrace the genealogy of this stance, from Machiavelli's theses, which Montesquieu inherited, up until their political uses he denounced.

Keywords: war, conquest, politics, Machiavelli, Rome.

Résumé. La réflexion sur la guerre de Montesquieu est amorcée dans l'ouvrage qu'il consacre à l'histoire de Rome : les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. C'est pour le baron de la Brède un moyen de prendre position contre les arguments machiavélistes qui soutiennent les entreprises guerrières de son époque. Il s'agit alors de retracer la généalogie de cette prise de position depuis les thèses de Machiavel, dont Montesquieu hérite, jusqu'aux usages politiques qu'il dénonce.

Mots Clés: guerre, conquête, politique, Machiavel, Rome.

Introduction : se « guérir du machiavélisme¹ »

Machiavel fait sans conteste partie des adversaires préférés de Montesquieu². L'ambiguïté de la prise de position de Montesquieu par rapport à Machiavel a donné lieu à des études comparatives³ qui se présentent comme autant de tentatives de résolution du problème que constitue la nature de ce lien. D'abord fervent pourfendeur du machiavélisme dans son opuscule *De la politique* de 1725⁴, Montesquieu nuance son point de vue au fur et à mesure de ses voyages⁵ et de sa découverte des thèses de Machiavel lui-même⁶. Il en vient à épouser la distinction⁷ entre Machiavel et le machiavélisme et à entamer un dialogue critique avec l'auteur. En ce sens, Montesquieu n'hésite pas à reconnaître son admiration⁸ pour l'auteur des *Discours sur la première décade de Tite-Live*, sans jamais renoncer à dénoncer les conséquences politiques du *Prince* et de *l'Art de la guerre*⁹.

Caricaturer l'opposition des deux auteurs serait ainsi se priver de la compréhension des enjeux de l'héritage critique du Président. Montesquieu ne propose pas une simple entreprise de déconstruction du machiavélisme. Au contraire, c'est la distinction entre les parts d'héritage et de critique qui permet d'interpréter le sens du cadre machiavélien dans lequel Montesquieu initie sa réflexion sur la guerre. C'est du moins la piste de réflexion que nous suivrons à partir de l'analyse de deux thèses que Montesquieu hérite de Machiavel, son prédécesseur, afin d'en dénoncer le

¹ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, t.2, 21.20., 58 : « On a commencé à se guérir du machiavélisme, et on s'en guérira tous les jours. ».

² Bianchi, « Machiavel, Nicolas », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne].

³ Voir par exemple les études de Lévi Malvano, *Montesquieu e Machiavelli* ; Shackleton, « Montesquieu and Machiavelli, » 1-13 ; Bertière, « Montesquieu, lecteur de Machiavel, » 141-58 ; Caresse, « The Machiavellian Spirit of Montesquieu's Liberal Republic, » 121-42 ; Drei, *La vertu politique*, et Shklar, « Montesquieu and the new republicanism, » 265-80 ; Mansuy Huerta, « Montesquieu lecteur de Machiavel, » et très récemment Gilmore, *Montesquieu and the Spirit of Rome*, 87-115.

⁴ Dans cet opuscule, Montesquieu relativise les effets volontaires de la politique des princes et ce faisant s'oppose à la conception de l'action politique des grands hommes défendue par Machiavel. Voir : Benrekassa, *La politique et sa mémoire*, 35-84.

⁵ Lors de son voyage en Angleterre (1729-1731) Montesquieu rencontre des auteurs anglais auprès de qui la réception de Machiavel a été plus favorable : voir, Shackleton, « Montesquieu and Machiavelli, » 1-13.

⁶ *Ibid.*

⁷ Senellart, *Machiavélisme et raison d'Etat*, 5-14.

⁸ Voir la lettre à M^{me} Du Deffand du 15 juin 1751.

⁹ Montesquieu possède dans sa bibliothèque : deux éditions des *Discours*, en latin et en français (*Catalogue*, n° 2400 et 2404), trois du *Prince*, dont une traduction latine (n° 2399) et deux françaises (n° 2401 et 2402) ainsi que *L'Art de la guerre* en traduction française (n° 2402) et les *Histoires florentines* en italien (n° 2405). Voir le catalogue en ligne, URL : <https://montesquieu.huma-num.fr/bibliotheque/introduction>.

machiavélisme, son adversaire. Entreprise escarpée donc, de la part de Montesquieu, dont il nous revient de reconstruire les enjeux afin de préciser l'origine de sa réflexion sur la guerre.

La dimension critique de l'héritage de Machiavel dans la pensée de Montesquieu atteint son paroxysme au sujet de la guerre. Comment l'expliquer ? Le Machiavel des *Discours*, c'est-à-dire, le philosophe moderne s'interrogeant sur le rôle des conflits dans le maintien de la liberté¹⁰, offre une analyse philosophique de l'art de la guerre des Romains proche de celle de Montesquieu. La parenté politique des deux auteurs s'établit premièrement sur la thèse du rôle des dissensions politiques dans le maintien de la liberté de la République de Rome ; deuxièmement, sur l'analyse de la manière dont les Romains firent et entretenirent leurs conquêtes.

L'enjeu est pour Montesquieu de première importance : dénoncer les dérives des politiques guerrières excessives sur le modèle de celles entreprises par Louis XIV¹¹. Quel est le lien entre Machiavel et les politiques absolutistes de l'époque de Montesquieu ? Notre thèse consiste à expliciter ce lien de la façon suivante : Montesquieu identifie l'usage machiavéliste¹² des maximes de la guerre de Machiavel, telles que celles-ci s'appuient en premier lieu sur le modèle des Romains¹³, comme le levier philosophique à l'œuvre dans les politiques absolutistes et conquérantes des monarques européens, Louis XIV en premier lieu¹⁴.

Le thème de la guerre, central dans la pensée politique de Machiavel à partir de l'ouvrage qui lui est consacré, *L'Art de la guerre*¹⁵, n'a pas échappé à l'attention de Montesquieu. Si ce premier ouvrage porte essentiellement sur des questions techniques, impossible pour notre auteur d'ignorer le risque machiavéliste au sujet de la guerre et le rôle argumentatif de l'exemple historique des Romains. C'est en ce sens sans surprise que la première approche historique de la réalité guerrière du baron de Brède s'établit sur le terrain machiavélien par excellence : celui de Rome.

¹⁰ Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, 7-34.

¹¹ Larrère et Weil, *Montesquieu*, « Introduction », 321-338. Sur la question du projet de « monarchie universelle » de Louis XIV, voir : Rahe, *Montesquieu and the Logic of Liberty*, 6-26.

¹² Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, 163-228 montre que Montesquieu lutte par ailleurs contre le machiavélisme en dénonçant la logique mercantiliste qui associe esprit de commerce et esprit de conquête.

¹³ Cette thèse est défendue par Rahe dans « The Book That Never Was, » résumé et traduit par Spector ; nous proposons de prolonger son argumentation sans adhérer absolument à la thèse de l'art d'écrire de Montesquieu défendue par Leo Strauss. La thèse de P. Rahe est par ailleurs discutée par Huerta, « Montesquieu lecteur de Machiavel, », II.

¹⁴ de Senarclens, *Montesquieu historien de Rome*, 21-97 ; sur la réception de Machiavel en France, voir Saad, *Machiavel en France*.

¹⁵ Hörnqvist, « Machiavelli's military project and the Art of War, » 112-27.

En résumé, l'ingéniosité argumentative de Montesquieu consiste à s'introduire sur le terrain de Machiavel pour dénoncer les usages machiavélistes qui précipitent les régimes dans le despotisme¹⁶. La stratégie argumentative du Président est à ce titre doublement féconde : elle fait de Machiavel, un bouc-émissaire théorique idéal contre la censure, tout en ouvrant la possibilité d'un contre-discours sur la guerre exempt des arguments de la raison d'État et des écueils qui lui sont liés. Dès lors, proposer une politique guerrière moins corruptrice des régimes politiques implique une étape négative : la critique des préjugés machiavélistes au sujet de la guerre et de la conquête.

Montesquieu connaît bien l'histoire de Rome¹⁷, il s'y intéresse depuis ses premières années de formation. Le résultat : après la *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* de 1716, sont publiées (en 1734) les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. En plus du texte lui-même, son histoire doit être rappelée à notre attention. En effet, les *Romains* devaient être publiés en parallèle d'un opuscule, les *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*¹⁸. Ce dernier s'interroge sur la possibilité dans l'Europe moderne de voir un peuple exercer la même domination que celle que les Romains exercèrent sur les peuples anciens. Aussi bien la complémentarité entre les deux ouvrages que le fait que Montesquieu ait finalement dû renoncer à leur publication conjointe, attestent de l'intention politique de notre auteur dans les *Romains* au regard de la modernité¹⁹.

Du côté des *Romains*, les pratiques et les politiques guerrières sont clarifiées et distinguées, de même que leurs conséquences : la grandeur de la République, la décadence de l'Empire. Du côté des *Réflexions*, Montesquieu met en exergue les causes de l'évolution de la notion de puissance²⁰ et des moyens de la guerre²¹. En conséquence de quoi, il est nécessaire de constater que la grandeur romaine est une grandeur dorénavant non imi-

¹⁶ Spector, dans *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, 133-46 : identifie les trois adversaires de Montesquieu dans le domaine politique : Machiavel, Richelieu, Hobbes qui représentent trois risques que peut pallier la convergence involontaire des intérêts.

¹⁷ Andrivet, « *Rome enfin que je hais...* » ?

¹⁸ C. Larrère dans son introduction aux *Réflexions*, insiste sur l'accusation faite à Louis XIV de vouloir reproduire une « monarchie universelle » qui désigne une volonté de domination hégémonique.

¹⁹ Paul Rahe et David Lowenthal insistent particulièrement sur l'intention politique des *Romains*. Voir Rahe « *The Book That Never Was*, » & Lowenthal, « *Le dessein des Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, de Montesquieu, » 113-56.

²⁰ Sur ce point voir, Platania, « *Dynamiques des empires et dynamiques du commerce*, » 43-66.

²¹ Montesquieu insiste par exemple sur la corruption des armées modernes amollies par le luxe, l'évolution des types d'armement entre les nations et finalement sur l'impossibilité de réaliser une ambition de domination universelle.

table²². Est dès lors laissé au lecteur attentif le soin du tissage des liens entre les deux œuvres : entre les guerriers de la Rome antique et les soldats de l'Europe moderne. Ce présent travail propose *in fine* de déplier l'épaisseur anti-machiavéliste de l'intention de Montesquieu au sujet des politiques guerrières ; sans quoi la présentation philosophico-historique de Rome ne saurait rendre compte du dialogue entre ces deux penseurs de la guerre.

Il est intéressant de noter que cette inquiétude face aux dérives despotiques de la guerre et de l'empire traverse le siècle des Lumières²³. Face à ce risque de despotisme, on voit par exemple se développer des réflexions sur les formes maritime et commerciale de l'empire, plus compatibles avec la liberté des peuples, mais encore des projets de paix²⁴, résultats des arguments anti-impérialistes et des critiques de la figure du « roi de guerre »²⁵. Non seulement Montesquieu est partie prenante de cette préoccupation, mais encore il offre une perspective inédite sur ces questions. Dans ce cadre, et plus précisément pour ce qui nous occupe, nous nous limiterons à l'explicitation de la volonté de Montesquieu de dénoncer les préjugés machiavélistes qui risquent de promouvoir des politiques inadéquates pour la modernité²⁶.

I. Du mauvais usage des Romains

Montesquieu se construit à partir de l'histoire de Rome un cadre spatio-temporel pour penser la guerre. À l'intérieur de ce cadre, les maximes et les principes guerriers²⁷ des Romains constituent des objets de réflexion

²² Montesquieu attire notre attention sur le risque, pour les monarques modernes, de se laisser prendre à l'imitation du modèle romain de la puissance, dont les *Réflexions* prouvent l'obsolescence. Voir Rahe, «The Book That Never Was, »; Larrère & Weil, *Montesquieu* et Huerta, « Montesquieu lecteur de Machiavel », qui insiste sur la prise de distance de Montesquieu vis-à-vis de l'exemple romain, à la différence de Machiavel.

²³ Sankar, « Conquest, Commerce, and Cosmopolitanism, » 199-231, mais aussi Mosher, « Montesquieu Empire and Enlightenment », 112-154, et plus largement les travaux de Larrère, Ehrard, ainsi que la *Revue Montesquieu*, n°8, 2005-2006 consacrée au thème de l'empire ; voir également, Sankar, *Enlightenment against*.

²⁴ Sur le rapport de Montesquieu au projet de l'abbé de St Pierre, voir : Spector, « Montesquieu, critique du Projet de Paix Perpétuelle? », 139-75.

²⁵ Sur les enjeux de la question de la guerre au siècle des Lumières, voir par exemple : Drévillon et Wiewiorka, *Histoire militaire de la France*, 381-414 ; sur cette question, voir les travaux de Cornette, *Le roi de guerre*; et par exemple les remarques de Fénelon au roi entre 1693-1695 dans *Lettres à Louis XIV et autres écrits politiques*. Montesquieu hérite de ces éléments de réflexion qui nourrissent sa prise de position contre l'absolutisme.

²⁶ Voir les conclusions des *Réflexions* : les guerres sont ruineuses et n'assurent plus la puissance des nations.

²⁷ Dans cette œuvre Montesquieu utilise le terme « principe » pour désigner l'ensemble des causes déterminantes dans l'histoire de Rome telles qu'elles se distinguent des causes dites

privilegiés pour deux raisons. D'abord, ces maximes et principes ont historiquement dévoilé leurs effets : la guerre continuelle et les institutions romaines ont entretenu la vertu dans la République, avant que l'extension excessive de la Ville et de l'Empire n'en renverse les effets²⁸. Ensuite, ces mêmes maximes et principes doivent précisément être critiqués afin qu'ils n'en viennent pas à nourrir des préjugés destructeurs au service d'une politique de puissance elle-même destructrice²⁹.

Machiavel, dans *l'Art de la guerre*, enjoint aux modernes d'imiter les techniques et politiques guerrières romaines³⁰ comprises comme un modèle indépassable, imitable sans restriction ni temporelle, ni spatiale. Les interlocuteurs de l'œuvre, Cosimo et Fabrizio, discutent de cet impératif : « ramener les armées à leur antique institution »³¹. Plus encore, dans l'avant-propos du premier livre des *Discours sur la première décade de Tite-Live*, celui-ci promet un usage politique du modèle de la guerre des Romains contre le constat de fait suivant :

Mais quand il s'agit de former une République, de conserver un Etat, de gouverner un Royaume, de discipliner des Armées, de conduire une guerre, d'augmenter son Empire : aujourd'hui l'on ne trouve ni Prince, ni République, ni Général d'Armée, ni Citoyen, qui ait recours aux exemples de l'Antiquité³².

L'histoire romaine de Machiavel nous apprend que la conflictualité politique et l'activité guerrière participent à la conservation de la liberté de la République romaine et que les Romains conservèrent leur puissance grâce à l'extension de leurs conquêtes. Les témoignages de l'histoire romaine se retrouvent dans *Le Prince* : dès la dédicace l'auteur renvoie aux histoires anciennes et les Romains apparaissent au fur et à mesure des

« occasionnelles » ou non déterminantes ; les « maximes » quant à elles résultent de l'application des principes aux circonstances historiques mais aussi politiques, naturelles, morales, etc.

²⁸ « Ce n'est pas la Fortune qui domine le Monde, on peut le demander aux Romains, qui eurent une suite continuelle de prospérités quand ils se gouvernerent sur un certain plan, & une suite non interrompue de revers lorsqu'ils se conduisirent sur un autre » (*Romains*, 235). N. Gilmore, note que la République romaine est l'objet d'une double corruption : celle de la vertu et celle du principe de guerre perpétuelle ; voir, « Montesquieu's Considerations on the State of Europe », 359-79.

²⁹ Rahe, *Montesquieu and the Logic of Liberty*, 27 insiste sur le lien entre le modèle « impérialiste » romain et le projet de monarchie universelle dans l'imaginaire européen à l'époque de Montesquieu.

³⁰ Hörnqvist, « Machiavelli's Military Project and the Art of War », et Faraklas, *Machiavel le pouvoir du prince*, rappellent le lien entre le modèle romain et les réformes militaires défendues par Machiavel et, en premier lieu, la mise en place d'une milice citoyenne.

³¹ Machiavel, *L'Art de la guerre*, 59-92.

³² *Discours*, I. 3.

chapitres comme un modèle à imiter. Au sujet de la guerre, les Romains constituent le paradigme : d'une liberté en armes contre les troupes de mercenaires³³, de la prévalence de l'infanterie sur la cavalerie, des politiques destructrices des puissances conquises³⁴. Dès lors, le Prince qui : « doit appliquer tout son esprit, & toute son étude au métier de la Guerre, qui est le seul, qu'il lui importe d'apprendre »³⁵, trouve dans les Romains un modèle à imiter.

De fait, l'inefficacité des armées et la désorganisation des forces militaires italiennes donnent à Machiavel tout lieu de penser que le rétablissement de l'art de la guerre des Romains est une nécessité³⁶. L'histoire de Rome intervient dans cette perspective comme une preuve incontestable de la politique militaire nécessaire au salut de l'Italie de Machiavel. L'art de la guerre et la politique guerrière des Romains sont des modèles indépassés : au regard non seulement de l'indépendance politique garantie par la puissance militaire, mais encore de la domination politique de Rome sur les autres puissances. En ce sens, il évalue l'organisation des forces armées à partir du seul critère de l'efficacité³⁷, indépendamment de la nature du régime politique. La guerre est le premier objet du politique, que le pouvoir politique s'incarne dans une assemblée ou dans la figure du monarque. Ces exemples multipliés finissent par constituer une pratique politique fondée sur l'art de la guerre dont le modèle indépassé reste celui des Romains.

D'avantage qu'à Machiavel, Montesquieu s'oppose à l'usage machiavéliste de la promotion par le secrétaire florentin du modèle politique de la guerre. La distinction entre Machiavel et le machiavélisme³⁸ est essentielle si l'on entend prendre la mesure de la position intermédiaire de Montesquieu. La lutte contre le machiavélisme est justifiée par l'identification d'une contradiction dont Montesquieu n'a de cesse de faire apparaître la gravité. Pour ce faire, il convient de rappeler que la promotion machiavéliste de la pensée de Machiavel se fonde sur deux arguments : premièrement, toute politique est une entreprise de puissance qui justifie par soi le recours à la guerre ; deuxièmement, cette politique de puissance implique le recours à la conquête et l'acquisition de nouveaux territoires. Or, les *Réflexions* de Montesquieu nous apprennent que guerre et conquête ne sont plus les moyens modernes d'acquisition de la puissance, tout au contraire.

³³ *Le Prince*, XII.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, 109-10.

³⁶ Gilbert, « Machiavelli: The Renaissance of the Art of War », 11-31.

³⁷ Machiavel, *L'art de la guerre*, introduction.

³⁸ *Machiavélisme et raison d'État*, 5-14. Huerta envisage une telle distinction, en portant son analyse sur la liberté politique : voir, « Montesquieu lecteur de Machiavel ».

Dans l'horizon intellectuel de Montesquieu, ces différentes idées se croisent par exemple dans le texte de Louis Machon, *Apologie pour Machiavelle* (1668)³⁹, commandé par Richelieu et auquel il est fort probable que Montesquieu ait eu accès⁴⁰. Il est intéressant de rappeler que Richelieu incarne pour Montesquieu la figure du machiavélisme par excellence⁴¹, c'est-à-dire d'une pratique absolutiste du pouvoir qui va de pair avec un désir de vaine gloire⁴². Cet ouvrage de Machon s'oppose principalement aux arguments de Gentillet dont le texte, *Anti-machiavel : Discours sur les moyens de bien gouverner et soutenir en bonne paix un royaume ou autre principauté* (1576) dénonce en les systématisant certains éléments de la doctrine de Machiavel qui seront désignés comme « machiavélistes ». Nous noterons simplement que cet ouvrage n'est pas un cas isolé et qu'au XVIII^e siècle *l'Anti-Machiavel* (1740) de Frédéric II adopte la même démarche et réactualise les arguments de Gentillet. De son côté, Montesquieu reconnaît dans la politique de Louis XIV les abus d'une conception du pouvoir centralisé et des politiques de puissance illimitées. Dans cette perspective, Rome joue le rôle de levier privilégié pour Montesquieu contre les arguments machiavélistes. Ainsi, l'exemple des Romains réapparaît dans les maximes guerrières que Machon cherche à justifier et qui font de la guerre et de la conquête les moyens légitimes de la pratique politique.

Ce type d'argumentation est pris pour cible par Montesquieu : les *Romains* du Président, ceux auprès desquels il trouve sa force argumentative la plus sûre⁴³, ne doivent pas être laissés entre des mains machiavélistes. Il est intéressant de noter que la défense de Machon insiste sur l'argument de la nécessité⁴⁴ : c'est la nécessité politique qui doit justifier le recours à la guerre comme moyen du politique, l'utilité qui doit fonder la justice de la guerre⁴⁵, et la gloire qui légitime les entreprises conquérantes. Or, ces idées, comme les analyses de Senellart⁴⁶ l'affirment, sont à

³⁹ Machon, *Apologie pour Machiavelle*.

⁴⁰ Bertièrre, « Montesquieu lecteur de Machiavel », 141-158.

⁴¹ Spector, « Richelieu. »

⁴² Montesquieu qualifie ainsi les conquêtes de Justinien, au chapitre XX de *Romains* par exemple.

⁴³ Montesquieu, *L'Esprit des lois*, VI, 15.: « Je me trouve fort dans mes maximes, lorsque j'ai pour moi les Romains ».

⁴⁴ Cette insistance argumentative est également mise en évidence par Cavaillé, *Apologie pour Machiavelle*, « Présentation », 52 ; mais aussi par Pugnet, « Les Lumières françaises, » 233-48.

⁴⁵ *Apologie pour Machiavelle*, Maxime 10.

⁴⁶ *Machiavélisme et raison d'État*, 5-14 : M. Senellart distingue deux versions de la raison d'État, l'une économique dont Botero est l'initiateur, et l'autre guerrière sur la base de la lecture machiavéliste des thèses de Machiavel. Il est également intéressant de noter que la version de Botero s'oppose directement à la version machiavéliste de la raison d'État.

l'origine d'une conception de la raison d'État⁴⁷ dont le machiavélisme fait son fer de lance. Cela nous donne l'indice de la direction qui est donnée aux arguments de Machiavel dans le travail de Machon et finit de justifier politiquement la démarche de Montesquieu. En effet, au sujet de la guerre, l'intention politique du baron de la Brède consiste à refonder les concepts de nécessité, d'utilité et de gloire contre les arguments machiavélistes de la raison d'État.

Dans cet usage du modèle des Romains, Montesquieu identifie donc un risque machiavéliste de première importance : d'abord justifier, par la raison d'État, un usage illimité de la force militaire⁴⁸ ; ensuite, ignorer les conséquences politiques désastreuses dont l'histoire romaine témoigne. L'auteur des *Romains* en vient alors à proposer une nouvelle analyse de l'histoire guerrière de Rome. Son étude identifie les guerres et conquêtes excessives comme causes de la transformation des conflits politiques nécessaires à la liberté de Rome en guerres civiles⁴⁹, et de la corruption des généraux éloignés du centre territorial du pouvoir⁵⁰. Au sein du régime républicain, Montesquieu reconnaît que l'organisation guerrière des rapports politiques et des relations interétatiques est dans une certaine mesure légitime. En revanche, ce sont les pratiques conquérantes qui sont en grande partie reconnues comme cause de la décadence de l'Empire romain. Comment comprendre une telle inflexion ?

L'œuvre des *Romains* s'offre comme une résolution de cette dernière. La guerre doit être pratiquée et limitée comme cause et conséquence de l'évolution de la nature du pouvoir politique. Cependant, la limitation du recours à la guerre et à la conquête n'est ni religieuse, ni pacifiste. Il s'agit au contraire de faire voir le véritable intérêt et la véritable nature de la puissance politique lorsqu'elle s'exerce à la guerre. Du point de vue de l'histoire de Rome, cela nous indique que les différents types de régimes n'avaient pas les mêmes intérêts à faire la guerre. Si la République romaine fait de la guerre l'activité nécessaire à l'entretien de la vertu républicaine, les conséquences de la guerre continuelle font finalement entrer la cité en décadence, laquelle est accélérée par les ambitions impériales. Du point de vue politique, cela permet à Montesquieu de s'opposer à l'argument

⁴⁷ *Ibid.*, 5 : M. Senellart donne la définition générale suivante : « l'impératif au nom duquel le pouvoir s'autorise à transgresser le droit dans l'intérêt public » et distingue trois éléments constitutifs : « le critère de la nécessité, la justification des moyens par une fin supérieure, l'exigence du secret ».

⁴⁸ *Ibid.*, 9 : « La politique, pour Machiavel, est un art qui s'exerce sur fond de guerre permanente ».

⁴⁹ *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734). *Ibid.*, IX, 156.

⁵⁰ *Ibid.*, IX, 153.

de la nécessité. La guerre, la conquête et la promotion de celles-ci à partir du modèle des Romains, ne sont pas une nécessité stricte ; preuve en est qu'elles peuvent aller contre l'intérêt de l'État et engendrer sa décadence.

Montesquieu fait dès lors apparaître que la guerre ne peut jamais être l'objet d'un modèle politique ou historique univoque. Au contraire, l'histoire romaine met en évidence la dangerosité d'une systématisation du modèle de l'art de la guerre dans les différentes circonstances politiques. L'articulation avec les *Réflexions* s'éclaircit : les critères de la puissance, issus des circonstances des États modernes, ne sont plus ceux des cités antiques. Autrement dit, Montesquieu ne saurait trop insister sur les circonstances politiques qui font varier l'efficacité des politiques de grandeur et sur lesquelles le législateur doit porter toute son attention⁵¹.

II. De la « guerre cachée » de Rome

Au livre VIII des *Romains*, Montesquieu utilise la métaphore de la « guerre cachée » afin de reprendre à son compte la thèse des dissensions sociales de Machiavel :

Pendant que Rome conquerrait l'Univers, il y avait, dans ses murailles, une guerre cachée; c'étaient des feux comme ceux de ces Volcans qui sortent si-tôt que quelque matiere vient en augmenter la fermentation⁵².

Dans les *Discours* Machiavel défend la thèse selon laquelle la désunion interne entre les plébéiens et les patriciens a été la cause du maintien de la puissance et de la liberté des institutions de la République romaine. Montesquieu se place ainsi aux côtés de Machiavel contre la tradition antique héritée de Platon et de Cicéron qui fait de la paix la marque de l'harmonie et de la justice de la cité⁵³.

Chez le secrétaire florentin, comme chez le baron bordelais, cette conflictualité est liée à l'activité guerrière des citoyens, lesquels ne sauraient être courageux à la guerre et dociles dans la paix. L'engagement civique des citoyens s'exprime par un certain degré de conflictualité qui résulte de l'opposition de leurs intérêts distincts. La proximité des deux

⁵¹ Spector, « Montesquieu, Newton de la géopolitique ? », 147-161, montre la manière dont Montesquieu prend position contre le machiavélisme afin de penser une raison d'État « non cynique » ; cette dernière devra permettre de donner de nouvelles maximes à la prudence politique.

⁵² *Ibid*, 145.

⁵³ *Discours*, I.4. Le sens et la portée historique de cette thèse, voir : Pedullà, *Machiavelli in Tumult*.

auteurs se prolonge : l'idéal du soldat-citoyen révèle par contraste la corruption et l'amollissement des armées modernes et s'accompagne d'une critique du recours aux armées de mercenaires et aux armées auxiliaires. Ces troupes non seulement ne sont pas investies de la vertu guerrière nécessaire à l'art de la guerre, mais encore, leur emploi implique une dépendance et un affaiblissement, même dans le cas de la victoire.

De son côté, Machiavel donne deux directions à sa thèse sur le rôle de la conflictualité politique. D'abord, il fait de cette dernière une nécessité sur la base du caractère contradictoire des humeurs et des intérêts des groupes sociaux⁵⁴. L'auteur des *Discours* naturalise la tendance conflictuelle des groupes sociaux en fonction de leurs désirs et de leurs humeurs, jusqu'à cristalliser ceux-ci au sein de dynamiques sociales contradictoires⁵⁵. Les conflits internes sont la contrepartie de la capacité du peuple à développer et entretenir une puissance armée populaire qui est toujours la meilleure source de puissance contre les armées étrangères. Ensuite, la guerre est comprise comme une finalité dans la mesure où la conflictualité politique fonde la puissance guerrière de la cité. C'est parce que les citoyens doivent être des soldats qu'ils sont impliqués dans la vie politique républicaine. On notera que l'essence guerrière de l'activité politique se retrouve pour Machiavel aussi bien dans l'activité citoyenne de la République que dans le fondement de l'activité du Prince⁵⁶. En outre, la liberté générale de la nation est proportionnelle à sa puissance militaire contre les autres nations. La menace extérieure est une réalité de premier ordre, de même que les luttes internes d'intérêts : c'est à cette double condition que les cités italiennes pourront recouvrer puissance et stabilité.

Comment Montesquieu parvient-il à prolonger, deux siècles plus tard, la thèse de Machiavel tout en dénonçant les conséquences politiques de l'interprétation machiavéliste de celle-ci ? La réponse est toute trouvée pour Montesquieu : en précisant le sens donné à la conflictualité guerrière. Le Président redéfinit l'institutionnalisation romaine de la conflictualité comme un système d'autocorrection, c'est-à-dire de modération. Les oppositions d'intérêts sont pour lui un moyen institutionnel de garantir l'équilibre dynamique de la République et la guerre est un des moyens politiques d'opposition d'un type d'intérêt sur l'autre : le peuple peut empêcher une guerre en refusant de prendre les armes⁵⁷ ; inversement, le Sénat peut faire d'une nouvelle guerre une manière d'occuper le peuple à l'extérieur de la cité. Ainsi, les différents intérêts et corps politiques s'équi-

⁵⁴ Gaille, *Machiavel et la tradition philosophique*, 46-66.

⁵⁵ *Le Prince*, IX. Voir : Audier, *Machiavel, conflit et liberté*.

⁵⁶ L'Italie de Machiavel est en effet divisée en une « mosaïque d'États », voir Larivaille, « Introduction - Quelle Italie ? », 7-14.

⁵⁷ *Romains*, VIII.

librent progressivement grâce à un jeu d'empêchements. À la fin du chapitre qui présente cette « guerre cachée », Montesquieu compare Rome et l'Angleterre afin de montrer la parenté entre les luttes romaines et les mécanismes du système de *checks and balances* anglais⁵⁸.

Quel sens alors donner à la métaphore de la « guerre cachée » ? Dans les *Romains*, la métaphore est doublement justifiée. D'abord, parce que la vertu guerrière est au centre de l'équilibre général de la cité : la République romaine dure tant que dure la vertu guerrière des citoyens. Il existe ainsi un rapport de réciprocité entre la pratique de la guerre extérieure et la nature des rapports sociaux et politiques intérieurs. Ensuite, le degré de conflictualité à l'œuvre dans les activités politiques particulières constitue le fondement de l'ordre apparent et de la liberté qui s'en dégage. Finalement, nous pourrions dire que c'est à une logique pacifique (et non pacifiste) que l'union harmonique des forces adverses participe, davantage qu'à la promotion de la guerre comme fin nécessaire de l'activité politique. Ainsi au chapitre IX des *Romains*, Montesquieu déclare :

Ce qu'on appelle union dans un Corps Politique, est une chose très-équivoque : la vraie est une union d'harmonie qui fait que toutes les parties, quelque opposées qu'elles nous paroissent, concourent au bien général de la Société ; comme des dissonances, dans la Musique, concourent à l'accord total⁵⁹.

Montesquieu défend donc le principe dynamique de gouvernement guerrier de Machiavel comme moyen de modération de l'organisation de la cité ; alors que les machiavélistes défendent de leur côté un modèle conflictuel expansif comme le revers de la puissance de la cité.

Dans le prolongement de cette thèse, Montesquieu distingue deux logiques guerrières : celles de la « guerre cachée » et de la guerre civile. Nous pourrions dire que Montesquieu reprend les enjeux de la *stasis*⁶⁰, et ce, afin de préciser l'organisation et les conséquences d'un degré salutaire de conflictualité dans les entités politiques. L'originalité de Montesquieu consiste, d'un côté, à distinguer des types d'orchestration de conflits, tantôt conservateurs, tantôt corrupteurs, et d'un autre, à intégrer ceux-ci dans les logiques propres aux différents types de gouvernement⁶¹. Finalement,

⁵⁸ Au livre XI chapitre 6 (chapitre qui aurait partiellement achevé lors de la publication des *Romains* en 1734) de *l'Esprit des lois* Montesquieu analyse la constitution anglaise et la compare à plusieurs reprises à Rome.

⁵⁹ *Romains*, 157. Sur le modèle de la paix voir : Terrel, « Paix, » ; Spector, « Montesquieu, critique du Projet de Paix Perpétuelle? », 139-75.

⁶⁰ Sur cette notion, voir par exemple : Grangé, *Oublier la guerre civile*, ou plus récemment : Barrera, *Guerre civile*.

⁶¹ Machiavel opère une distinction similaire, en I.37 des *Discours*, qui est mise en parallèle de la critique des discordes présentes dans l'organisation politique de Florence, dans *Histoires Flo-*

l'histoire de Rome est scindée en deux exercices internes du conflit. Les institutions républicaines se voient accueillir et entretenir un premier degré de conflit régulateur. Ces différentes institutions, telles que celles des censeurs⁶² par exemple, participent ainsi activement à la régulation du degré de conflictualité nécessaire à la bonne conduite des activités politiques de la cité. Néanmoins, les bénéfices républicains d'une telle « guerre cachée » ne valent pas et ne tiennent pas pour tous les types de régimes. En effet, cette orchestration des conflits est conditionnée par la vertu républicaine, guerrière à Rome⁶³.

Il apparaît premièrement que cette conflictualité est guerrière parce que la vertu des Romains est elle-même guerrière. En conséquence de quoi la réalisation de ce degré de conflictualité propre à la République pourra se traduire autrement que par la guerre, par le commerce par exemple, dans les républiques modernes⁶⁴. Deuxièmement, cela implique que la guerre doit être l'objet de la vertu, sans quoi sa pratique et ses conséquences pourraient changer la nature de l'activité politique, c'est-à-dire la corrompre.

Réciproquement, les pratiques guerrières peuvent engendrer la perte de cette vertu dont elles sont pourtant tributaires. Montesquieu indique ce changement de nature de la conflictualité politique par le passage des dissensions internes aux guerres civiles. Lorsque la guerre interne se rend « visible » et outrepassé les conditions de sa modération, alors la violence éclate entre les membres d'une même cité. L'individualité des intérêts se radicalise jusqu'à ce que la contradiction entre eux ne puisse plus se réguler *ou* se cacher. Ainsi l'attestent les guerres civiles romaines du I^{er} s. av. J.-C. dont Montesquieu analyse les causes et les acteurs (Sylla, Pompée, César) au chapitre XI des *Romains*. C'est finalement la nature du régime politique en son entier qui est remise en question par la révolution⁶⁵. Il est également intéressant de noter que ces deux modalités de conflits : celle de la guerre civile et celle de la révolution sont associées par l'auteur à des types de régimes particuliers ; la conflictualité réglée de la République se

rentines, par Bock, « Civil Discord in Machiavelli's *Istorie Fiorentine* », 181-201.

⁶² La censure est la magistrature à Rome qui assure le contrôle des mœurs et la discipline ; Montesquieu en fait l'éloge (*Romains*, VIII).

⁶³ *Romains*, 99 : « Les Romains se destinant à la guerre, et la regardant comme le seul art, ils mirent tout leur esprit et toutes leurs pensées à le perfectionner. C'est, sans doute, un dieu, dit Végèce, qui leur inspira la légion. ». La vertu guerrière est celle du soldat-citoyen : vertu renvoyant ici à *vir*, l'homme viril, le soldat aux qualités viriles.

⁶⁴ *Réflexions*, II ; sur cette question voir par exemple les études de Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism* ; Mason, « Montesquieu, Europe and the Imperatives of Commerce, » 65-72 ; Larrère, « L'histoire du commerce dans *L'Esprit des lois*, » 319-36 ; Spector, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, & *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*.

⁶⁵ Andrivet, « Révolutions de Rome. »

résout dans les guerres civiles lorsque le régime devient monarchique et s'achève dans les révolutions en dérivant en un régime despotique⁶⁶.

III. D'une puissance qui conquiert

La deuxième thèse machiavéliste que Montesquieu cherche à contredire, à partir du modèle romain, porte son argumentation sur le terrain de la conquête. Montesquieu tire les conséquences du lien entre politique guerrière et organisation politique sur lequel repose le sens de la critique des politiques guerrières excessives. Il croit identifier dans les conquêtes excessives la cause principale de la décadence de Rome. Une fois dépassées « les Alpes et la mer »⁶⁷, l'entreprise romaine outrepassa ses limites naturelles et l'intégrité de l'esprit du peuple romain, contrevenant à sa vertu et à sa fidélité envers l'organisation politique. Les intérêts militaires des généraux romains et les intérêts politiques qui animent la cité se particularisent. On pose les boucliers trop lourds pour les corps affaiblis et le corps de l'empire est rendu vulnérable aux invasions barbares. Une fois que la guerre cachée s'est corrompue en guerre civile, la logique s'enraille et les relations entre les citoyens décuplent la puissance guerrière de la cité :

Il n'y a point d'État qui menace si fort les autres d'une Conquête que celui qui est dans les horreurs de la Guerre Civile ; tout le monde, Noble, Bourgeois, Artisan, Laboureur y devient Soldat : & lorsque par la paix les forces sont réunies, cet État a de grands avantages sur les autres qui n'ont gueres que des Citoyens⁶⁸.

Mettre en évidence les limites nécessaires à la conflictualité guerrière amène alors Montesquieu à critiquer le modèle de domination hégémonique⁶⁹. En effet, promouvoir une dynamique conquérante au nom de la conservation du pouvoir non seulement apparaît absurde aux yeux de notre auteur, mais aussi contradictoire dans la mesure où c'est aller contre les intérêts du pouvoir politique que de diriger l'activité guerrière des citoyens vers des conquêtes excessives.

De nouveau, la prise de position de Montesquieu revient à nier la dimension univoque de l'usage du modèle des Romains et la systématisa-

⁶⁶ *L'Esprit des lois*, V.11.: « Aussi toutes nos histoires sont-elles pleines de guerres civiles sans révolutions; celles des États despotiques sont pleines de révolutions sans guerres civiles ».

⁶⁷ *Romains*, XI.

⁶⁸ *Romains*, 171.

⁶⁹ Carrese, « The Machiavellian Spirit, » 124-30 : Montesquieu semble en venir à préférer le modèle de Sparte contre Machiavel.

tion des éléments de doctrine de Machiavel. Dans *Les Discours*, livre II, chapitre 19, Machiavel distingue d'abord entre deux types de république : celles tournées vers l'agrandissement, et celles qui cherchent à se conserver. Seulement, la recherche pour une république de sa propre conservation est rapidement définie par la nécessité d'une politique de conquête en réponse aux volontés de domination des puissances étrangères. Cette association entre conservation et conquête prépare l'assimilation abusive que les machiavélistes en feront afin de défendre des politiques conquérantes au nom de l'intérêt du seul pouvoir⁷⁰. C'est en effet la nécessité des rapports de domination entre les nations qui invite celles-ci à l'expansion. Il n'est pas inutile de rappeler que Machiavel commence par envisager une politique de conservation des Républiques sur le modèle de Sparte pour l'antiquité et de Venise pour la modernité⁷¹. Mais, de nouveau ces politiques conservatrices sont reléguées au second plan en raison du « mouvement perpétuel » des choses terrestres. Conquérir devient le moyen de répondre à la nécessité de ne pas se voir dominer et le modèle de Rome reprend le devant de la scène. On comprend dès lors comment le texte de Machon peut faire siens les arguments de Machiavel en insistant sur les seuls critères de l'utilité et de la nécessité des conquêtes, qui sont deux éléments constitutifs de la raison d'État. Machon intègre ainsi cette politique aux maximes 1, « qu'il est permis d'usurper, et conquérir des Etats par la force des armes », et 8, « qu'il faut faire, et envoyer des colonies nouvelles, en un pais nouvellement conquis »⁷².

Tout se passe donc comme si Montesquieu, en s'inscrivant dans le sillage de Machiavel, opérât des déplacements de sens, lesquels prennent le contre-pied des conclusions machiavélistes. En effet, Montesquieu reconnaît l'efficacité et la grandeur du modèle conquérant de la République romaine, mais insiste sur les limites dans et au-delà desquelles ce modèle est synonyme de puissance. Il s'agit d'insister sur la distinction entre logique conquérante, *conservatrice*, promue par le régime républicain, et logique conquérante *corruptrice* dont la logique s'intensifie sous l'Empire⁷³. Cette distinction permet à Montesquieu de prouver que toute conquête républicaine doit se tenir à l'intérieur de limites naturelles au-delà desquelles la nature du régime politique et l'unité de l'État sont remises en question. Ces limites sont à la fois les limites naturelles des Alpes et de la mer, et les limites morales que l'éloignement géographique éprouve en termes de vertu et d'esprit civique. Elles modèrent en

⁷⁰ *Machiavélisme et raison d'État*.

⁷¹ *Discours*, I.6.

⁷² *Apologie pour Machiavelle*, Maximes 1 et 8.

⁷³ Les conquêtes de Justinien deviennent le résultat des seules circonstances particulières (*Romains*, XX).

outre les modalités de la conquête : de même que le retour violent au principe n'est pas un moyen efficace ou légitime de conservation d'un régime politique, de même, la refondation d'un régime politique nouveau dans les conquêtes acquises se révèle le moyen le plus arbitraire qu'un conquérant puisse employer. Montesquieu dénonce cette entreprise comme une volonté absurde, contradictoire, qu'il résume par la formule « tout détruire pour tout conserver »⁷⁴.

Le Président prend finalement parti pour une position proche de celle que les historiens ont désignée plus tard comme un « impérialisme défensif républicain »⁷⁵. En un sens, les colonies sont justifiées par le rôle de remparts protecteurs des petites républiques, voire de petites républiques associées les unes avec les autres, ce qui prépare l'étude typologique de la guerre dans l'*Esprit des lois*⁷⁶. C'est dans cette perspective que Montesquieu introduit l'idée d'une association défensive de petites républiques qui porte en germe le modèle confédératif⁷⁷ qu'il développera également par la suite. Il cherche en outre à montrer que la politique de conquête des Romains au temps de la République avait ceci de remarquable qu'elle permettait la conservation des peuples et de leur organisation politique. Avec l'Empire, la conservation prend le sens d'une subordination des peuples ; subordination que le Sénat, lui-même abattu, chercha à justifier par des alliances pacifiques, la fameuse *pax romana*, dont Montesquieu rapporte le stratagème sans jamais promouvoir les effets.

Garder à l'esprit les leçons romaines du Président c'est *in fine* se prémunir contre les risques qu'impliquent les politiques guerrières absolutistes et faire droit à l'espoir d'une modération des rapports entre les nations.

Bibliographie

Andrivet, Patrick. « *Rome enfin que je hais...* » ? Une étude sur les différentes vues de Montesquieu concernant les anciens Romains. Orléans : Paradigme, « Modernités », 2012.

⁷⁴ *Romains*, 141.

⁷⁵ Edmond, « Sur l'historiographie de l'impérialisme romain, » 141-62 ; Castignani, « L'impérialisme défensif existe-t-il ? » 35-57 ; Veyne, « Y a-t-il eu un impérialisme romain ? » 793-855 ; Ella, « Qu'est-ce que « l'impérialisme romain » pendant la République ? » 259-67.

⁷⁶ Montesquieu, *Esprit des lois*, IX.

⁷⁷ Sur ce thème voir par exemple : Larrère, « Montesquieu et l'idée de fédération », 137-52 ; Mosher, « Montesquieu on Conquest, » 81-11 ; Spector, « L'"esprit" de l'Europe : liberté, commerce et empire dans *L'Esprit des lois* de Montesquieu, » 225-35 ; Spector, « Civilisation et empire, » ; Mosher, « Internationalism, Cosmopolitanism, and Empires, » 130-46.

- Andrivet, Patrick. « Révolutions de Rome. » Dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpillac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <https://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/dem-1367158004-fr/fr> (29/12/2023).
- Audier, Serge. *Machiavel, conflit et liberté*. Paris : Vrin-EHESS, 2005.
- Barrera, Guillaume. *Guerre civile*. Paris : Gallimard, 2021.
- Ben Saad, Nizar. *Machiavel en France : des Lumières à la Révolution*. L'Harmattan, 2007.
- Bertièrre, André. « Montesquieu lecteur de Machiavel, » In *Actes du congrès Montesquieu*. Bordeaux : Delmas, 1956.
- Benrekassa, Georges. *La politique et sa mémoire, le politique et l'historique dans la pensée des Lumières*. Paris : Payot, 1983.
- Bianchi, Lorenzo. « Machiavel, Nicolas. » Dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpillac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1367167607/fr> (29/12/2023).
- Bock, Gisela. « Civil Discord in Machiavelli's *Istorie Fiorentine*. » Dans *Machiavelli and Republicanism*. Sous la dir. de Gisela Bock, Quentin Skinner et Maurizio Viroli. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Caresse, Paul. « The Machiavellian Spirit of Montesquieu's Liberal Republic. » Dans *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*. Sous la dir. de Paul Rahe. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Cornette, Joël. *Le roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*. Paris : Payot, 1993.
- Castignani, Hugo. « L'impérialisme défensif existe-t-il ? Sur la théorie romaine de la guerre juste et sa postérité. » *Raisons politiques* 45, no. 1 (2012) : 35-57. <https://doi.org/10.3917/rai.045.0035>
- de Senarclens, Vanessa. *Montesquieu historien de Rome, I.1&2*. Genève : Droz, 2003.
- Drei, Henri. *La vertu politique : Machiavel et Montesquieu*. Paris : L'Harmattan, 1999.
- Dréysson, Hervé et Olivier Wiewiorka. *Histoire militaire de la France, « Les lumières et les ombres de la guerre (1715-1789) »*. Paris : Perrin, 2018.
- Frézouls, Edmond. « Sur l'historiographie de l'impérialisme romain. » *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques* 8 (1983) : 141-62.
- Ehrard, Jean. « Idée et figures de l'empire dans *L'Esprit des lois*. » *L'Empire avant l'Empire. Etat d'une notion au XVIII^e siècle, Etat d'une notion au XVIII^e siècle*. Clermont-Ferrand, Cahiers du Centre d'Histoire « Espaces et Cultures » 17 (2003) : 41-54. <https://doi.org/10.4000/siecles.2653>
- Fénelon, *Lettres à Louis XIV et autres écrits politiques*. Paris : Bartillat, 2011.
- Gaillé, Marie. *Machiavel et la tradition philosophique*. Paris : PUF, 2007. <https://doi.org/10.3917/puf.gaill.2007.02>

- Gilbert, Félix. « Machiavelli: The Renaissance of the Art of War. » Dans *Makers of Modern Strategy from Machiavelli to the Nuclear Age*. Sous la dir. de Peter Paret, Gordon A. Craig et Felix Gilbert. Oxford: Clarendon Press, 1986. <https://doi.org/10.1515/9781400835461-003>
- Gilmore, Nathaniel. « Montesquieu's considerations on the State of Europe. » *Journal of the history of Ideas* 81, no. 3 (2020): 359-79. <https://doi.org/10.1353/jhi.2020.0024>
- Gilmore, Nathaniel. *Montesquieu and the Spirit of Rome*. Liverpool: Liverpool University Press, 2022.
- Grangé, Ninon. *Oublier la guerre civile*. Paris : Vrin/EHESS, 2015. <https://doi.org/10.3917/rdna.789.0128>
- Hörnqvist, Mikael. «Machiavelli's military project and the Art of War. » Dans *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Sous la dir. de John Najemy. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521861250>
- Larrère, Catherine. « Montesquieu et l'idée de fédération. » Dans *L'Europe de Montesquieu*. Sous la dir. de Maria-Grazia Bottaro-Palumbo et Alberto Postigliola. *Cahiers Montesquieu*. Naples, Liguori, 2 (1995).
- Larrère, Catherine. « L'histoire du commerce dans *L'Esprit des lois*. » Dans *Le Temps de Montesquieu*. Sous la dir. de Michel Porret et Catherine Volpilhac-Augier. Genève : Droz, 2002.
- Larivaille, Paul. « Introduction - Quelle Italie ? » Dans *La Vie quotidienne en Italie au temps de Machiavel*. Florence, Rome. Sous la dir. de Paul Larivaille. Vanves : Hachette Education, 1979.
- Lévi Malvano, Ettore. *Montesquieu e Machiavelli*. Paris : Champion, 1912
- Lowenthal, David. « Le dessein des *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, de Montesquieu, » *Cahiers de philosophie politique du centre de philosophie politique de l'université de Reims*, 1985.
- Machiavel, Niccolò. *Le Prince* (1513). Sous la dir. de Henry Wetstein. Traduit par Amelot de La Houssaye. Amsterdam, 1684.
- Machiavel, Niccolò. *L'art de la guerre* (1519-1521). Paris : GF, 2015.
- Machiavel, Niccolò. *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1531), Sous la dir. de Desbordes. Traduit par Amelot de La Houssaye. Amsterdam, 1692.
- Machon, Louis. *Apologie pour Machiavelle* (1668). Sous la dir. de Jean-Pierre Cavaillé. Paris : Honoré Champion, 2016.
- Mansuy Huerta, Daniel. « Montesquieu lecteur de Machiavel. Enquête sur les fondements de la liberté des Modernes. » Thèse de doctorat de l'Université de Rennes I, 2012.
- Mason, Sheila M. « Montesquieu, Europe and the Imperatives of Commerce, » *British Journal for Eighteenth Century Studies*, 1994.

- Montesquieu, Charles-Louis. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734). Dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, C. Volpilhac-Augier (dir.), tome 2 : *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, IX, Fr. Weil & C. P. Courtney (dir.). Oxford : Voltaire Foundation, 2000.
- Montesquieu, Charles-Louis. *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*. Dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, C. Volpilhac-Augier (dir.), tome 2, Fr. Weil & C. P. Courtney (dir.). Oxford : Voltaire Foundation, 2000.
- Montesquieu, Charles-Louis. *De l'Esprit des lois* (1748). Paris : Garnier, 1973.
- Mosher, Michael. « Montesquieu on Conquest: Three Cartesian Heroes and Five Good Enough Empires. » *Revue Montesquieu* 8 (2005-2006).
- Mosher, Michael. « Montesquieu on Empire and Enlightenment. » In *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Mosher, Michael. « Internationalism, Cosmopolitanism, and Empires. » Dans *The Cambridge Companion to Montesquieu*: 130-146. Sous la dir. de Keegan Callanan and Sharon Ruth Krause. Cambridge Companions to Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Pangle, Thomas L. *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on the Spirit of the laws*. Chicago: The Chicago University Press, 1973.
- Pedullà, Gabriele. *Machiavelli in Tumult, The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism* (2011). Traduit par Patricia Goborik et Richard Nybakken. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Platania, Marco. « Dynamiques des empires et dynamiques du commerce : inflexions de la pensée de Montesquieu (1734-1802). » *Revue Montesquieu* 8 (2006).
- Faraklas, Georges. *Machiavel le pouvoir du prince*. Paris : PUF, 1997.
- Pugnet, Eva. « Les Lumières françaises : le moment machiavélien français ? » *Tropics*, Réunion, 3 (2016).
- Rahe, Paul. «The Book That Never Was: Montesquieu's *Considerations on the Romans* in Historical Context. » *History of Political Thought* XXVI (1997).
- Rahe, Paul. *Montesquieu and the Logic of Liberty*. New Haven & London: Yale University Press, 2009.
- Sankar, Muthu. *Enlightenment against Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Sankar, Muthu « Conquest, Commerce, and Cosmopolitanism in Enlightenment Political Thought. » In *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Senellart, Michel. *Machiavélisme et raison d'Etat*. Paris : PUF, 1989.

- Shackleton, Robert. « Montesquieu and Machiavelli : a Reappraisal. » *Comparative Literature Studies* 1, no. 1 (1964).
- Shklar, Judith. « Montesquieu and the new republicanism. » Dans *Machiavelli and Republicanism*. Sous la dir. de Gisela Bock, Quentin Skinner et Maurizio Viroli. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Spector, Céline. *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*. Paris : PUF, 2004 (réédition Paris, Hermann, 2011).
- Spector, Céline. *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*. Paris : Honoré Champion, 2006.
- Spector, Céline. « Montesquieu, critique du Projet de Paix Perpétuelle ? » Dans *Montesquieu et l'Europe*. Sous la dir. de Jean Mondot, Regis Ritz et Christian Taillard. Bordeaux : Académie Montesquieu, 2006.
- Spector, Céline. « L'«esprit» de l'Europe : liberté, commerce et empire dans *L'Esprit des lois* de Montesquieu. » Dans *Les Circulations internationales en Europe, 1680-1780*. Sous la dir. de Pierre Yves Beaurepaire et Pierrick Pourchasse. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2010.
- Spector, Céline. « Montesquieu, Newton de la géopolitique ? » Dans *Approches de la géopolitique. De l'Antiquité au XXI^e siècle*. Sous la dir. de Hervé Coutau-Bégarie et Martin Motte. Paris : Economica, 2013.
- Spector, Céline. « Richelieu. » Dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpillac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376475077/fr> (29/12/2023).
- Spector, Céline. « Civilisation et empire : la dialectique négative de l'Europe au siècle des Lumières. » Dans *Penser l'Europe au XVIII^e siècle : commerce, civilisation, empire*, Oxford University Studies in the Enlightenment. Sous la dir. de Antoine Lilti et Céline Spector. Oxford : Voltaire Foundation, 2014.
- Terrel, Jean. « Paix. » Dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne]. Sous la direction de Catherine Volpillac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377670466/fr>

Una prima tassonomia delle sfide politiche poste dall'intelligenza artificiale

An Initial Taxonomy of the Political Challenges Raised by Artificial Intelligence

GABRIELE GIACOMINI

Università degli Studi di Udine
gabriele.giacomini@uniud.it

Abstract. Artificial intelligence (AI) has recently undergone a radical evolution, transitioning from a symbolic nature (e.g., expert systems), where humans imparted explicit rules, to a sub-symbolic one (e.g., machine learning systems) where statistical relationships are sought in large amounts of data (big data). To date, this paradigm shift remains little known to the general public. The article analyses the nature of this “alien intelligence”, so termed for its peculiar and, to some extent, obscure way for human beings to process information. Based on these characteristics, it explores three potential issues emerging from the widespread use of AI, emphasizing that every innovation has consequences for power balances and social dynamics: the challenge of surveillance and the use of force; that of the quality of the public sphere; and finally, that of intellectual substitution and inequality. The article concludes by highlighting the necessity of a profound ethical and regulatory examination of AI in the coming decades.

Keywords: artificial intelligence, automatic learning, surveillance, public sphere, inequality.

Riassunto. L'intelligenza artificiale (IA) ha compiuto recentemente un'evoluzione radicale, passando da una natura simbolica (ad esempio, i sistemi esperti), dove gli umani impartivano regole esplicite, ad una sub-simbolica (ad esempio, i sistemi di apprendimento automatico) dove si cercano relazioni statistiche su grandi quantità di dati (big data). Ad oggi, questo cambio di paradigma rimane poco noto al gran-

de pubblico. L'articolo analizza la natura di questa "intelligenza aliena", così denominata per il suo modo peculiare, e in parte oscuro per gli esseri umani, di processare informazioni. A partire da queste caratteristiche, si esplorano tre potenziali questioni emergenti dall'uso diffuso dell'IA, sottolineando che ogni innovazione ha conseguenze su equilibri di potere e dinamiche sociali: la sfida della sorveglianza e dell'uso della forza; quella della qualità della sfera pubblica, infine quella della sostituzione intellettuale e della disuguaglianza. L'articolo si conclude sottolineando la necessità di un profondo esame etico e normativo dell'IA nei prossimi decenni.

Parole chiave: intelligenza artificiale, apprendimento automatico, sorveglianza, sfera pubblica, disuguaglianza.

Premessa

I recenti successi dall'IA dipendono da un cambiamento di paradigma tecno-scientifico che ha permesso di superare la programmazione classica e i sistemi esperti, in cui la macchina veniva istruita dagli umani attraverso la formulazione di regole esplicite, per approdare a un modello di apprendimento automatico, in cui i programmatori si limitano a indicare una direzione e a offrire una quantità enorme di dati, e in cui è l'IA a identificare le relazioni statistiche più efficaci a raggiungere il risultato richiesto¹. Questo passaggio di paradigma, avviato nell'ultimo scorcio del Novecento e affermatosi da circa una quindicina di anni², è perlopiù sconosciuto ai non "addetti ai lavori". Esserne consapevoli è, quindi, un punto di partenza per inquadrare la novità degli odierni sistemi di intelligenza artificiale, e un'assunzione fondamentale per qualsiasi discorso di tipo filosofico, etico e normativo³.

In questo quadro, il presente articolo si propone di perseguire due obiettivi. Il primo è quello di presentare quella che l'informatico Cristianini ha definito una "intelligenza aliena"⁴: "intelligenza" perché è in grado di agire in un ambiente incerto utilizzando informazioni per prendere decisioni che aumentano le probabilità di successo, "aliena" in quanto uti-

¹ Si è passati da un paradigma in cui è lo specialista del dominio a definire delle "feature" che poi il modello utilizza per i suoi compiti, a uno in cui è l'algoritmo di apprendimento stesso ad apprendere anche tali "feature", e ciò si è dimostrato estremamente utile in casi come il trattamento di informazioni complesse.

² In particolare, il cambio si avvia negli anni '80 in base a una intuizione di Frederick Jelinek e del suo gruppo di ricerca. Su questo passaggio storico si consiglia Cristianini, *La scorciatoia*.

³ Per una prima introduzione filosofica all'IA e alle sue varie applicazioni: Fossa, Schiaffonati e Tamburrini, *Automi e persone*.

⁴ Cfr. Cristianini, *La scorciatoia*.

lizza un “linguaggio” radicalmente diverso da quello degli umani, tanto differente da essere opaco e di ardua gestione. Il secondo obiettivo è quello di presentare (o forse si dovrebbe dire anticipare) tre categorie di problemi che potrebbero avere un impatto rilevante sulla società, e che potrebbero insistere in aree su cui il pensiero filosofico-politico ha tradizionalmente proposto sistemi e teorie. Ci si focalizza su probabili problemi non perché si esclude che l'IA sia una tecnologia gravida di straordinarie potenzialità di progresso. Al contrario: l'impressione è che l'IA possa essere in grado di sostenere un “salto qualitativo” per la specie umana, dall'ambito medico⁵ a quello economico⁶, da quello della mobilità⁷ a quello dell'ambiente⁸, da quello giuridico-amministrativo⁹ a quello della ricerca e della cultura¹⁰. Piuttosto, vengono evidenziati dei problemi per due motivi. Il primo è una buona notizia: per sviluppare le potenzialità positive servirà lavoro, impegno e applicazione, ma dove i risultati saranno ritenuti comunemente benefici non sarà necessario molto spirito critico. Il secondo è che qualsiasi innovazione, per quanto possa essere entusiasmante come risultato netto, ha dei vincitori (auspichiamo molti) e dei vinti (speriamo il meno possibile), cambia gli equilibri di potere, e può influire nei modi in cui alcuni gruppi di persone vivono concretamente, sia in rapporto con le macchine sia fra di loro.

Questo articolo, invece, non intende avanzare teorie di tipo etico e prescrittivo circa l'IA e la politica: questo lavoro, senza dubbio sterminato data l'ampiezza degli ambiti di applicazione dell'IA, dovrà essere compiuto dalla comunità scientifica nei futuri anni, probabilmente nei prossimi decenni. Per questioni di selezione e di ordine, la letteratura di riferimento prende le mosse dal dibattito nazionale, nella misura in cui riflette gli orientamenti presenti a livello internazionale e senza rinunciare a segnalare pubblicazioni straniere laddove temi rilevanti o risultati significativi non siano ancora penetrati in Italia.

⁵ Diagnostica precoce delle malattie, analisi di dati sanitari e immagini mediche, sviluppo di nuovi farmaci, previsione di epidemie, robotica assistiva.

⁶ Ottimizzazione della catena di approvvigionamento, automazione dei processi produttivi, analisi delle tendenze del mercato, analisi algoritmica per il trading.

⁷ Veicoli autonomi, ottimizzazione del traffico, sicurezza stradale, manutenzione predittiva dei mezzi di trasporto.

⁸ Gestione delle reti energetiche, rilevamento delle perdite, ottimizzazione delle coltivazioni, previsione delle malattie delle piante, gestione sostenibile delle risorse.

⁹ Analisi e ricerca di documenti legali, previsione dei risultati dei processi, automazione dei servizi pubblici, analisi per le politiche pubbliche.

¹⁰ Analisi di grandi set di dati, simulazioni complesse, assistenti virtuali per scrittori e giornalisti, creazione di contenuti personalizzati, traduzioni istantanee, rappresentazioni grafiche, sostegno nella creatività artistica.

La portata della sfida. Intelligenze aliene, opacità, bias

La risposta alla domanda “l’IA è intelligente?” dipende da come scegliamo di definire l’intelligenza. Detto altrimenti, “l’IA è intelligente?” deriva da “che cosa è intelligente?”. Nel dibattito scientifico sull’IA possiamo identificare due strade.

La prima definizione di intelligenza è *dipendente* dal confronto con il modello di cognizione umana, ed è legata all’approccio suggerito da Turing a metà Novecento¹¹. Nel dibattito contemporaneo, un esponente di questa visione è Luciano Floridi¹². In questo senso, l’intelligenza di qualsiasi ente è misurata sulla base di quanto essa assomigli agli esseri umani. Alan Turing, nel suo celebre test, suggerì che una macchina può essere considerata intelligente se il suo comportamento si avvicina a quello di un essere umano, fino a diventare indistinguibile. In questo approccio, il confine tra ciò che è considerato intelligente e ciò che non lo è si concentra su capacità tipicamente umane, come l’uso del linguaggio. Si presume che ci debba essere una qualità specifica, come avere un cervello, un linguaggio o una coscienza, che rende un agente “intelligente” davvero tale. Fino a quando le macchine intelligenti erano poco sviluppate, questa definizione operativa proposta da Turing poteva funzionare: il raggiungimento delle capacità cognitive umane da parte di sistemi automatici appariva lontano, dunque il comportamento umano poteva essere un riferimento funzionale per la comparazione con tutti gli altri comportamenti.

La seconda definizione è *indipendente* dal confronto con l’essere umano, ovvero è indifferente alle caratteristiche umane, e appare in Albus¹³. Nel confronto attuale, questa prospettiva è difesa ad esempio da Cristianini¹⁴. In questo senso, un ente è intelligente se si comporta in determinate maniere, non perché assomiglia agli esseri umani in alcune “caratteristiche chiave”. Ciò che è cruciale in questa definizione, invece, è l’interazione tra l’obiettivo dell’agente e l’ambiente circostante (*task-environment*). In particolare, un agente è considerato intelligente se è in grado di agire in un ambiente incerto utilizzando informazioni per prendere decisioni che aumentano le sue probabilità di successo. Secondo questa visione, l’idea che il comportamento sia orientato verso un obiettivo è fondamentale. In biologia, ad esempio, lo scopo primario di un organismo è la sopravvivenza di sé e dei suoi geni. Il punto è che la capacità di comportarsi in modo efficiente in situazioni nuove non è un’esclusiva degli esseri umani, ma si

¹¹ Turing, “Computing machinery and intelligence,” 235, 433-60.

¹² Il suo maggior contributo all’etica dell’IA è Floridi, *Etica dell’intelligenza artificiale*. Sull’intelligenza artificiale “non intelligente” si veda anche Esposito, *Comunicazione artificiale*.

¹³ Albus, “Outline for a theory of intelligence,” 473-509.

¹⁴ Cristianini, *La scorciatoia*.

manifesta in piante che reagiscono agli stimoli ambientali, in colonie di formiche che prendono decisioni complesse sul luogo ideale per costruire un nido, o in software progettati per adattarsi a nuove informazioni che raccolgono su Internet¹⁵. Pertanto, secondo questa prospettiva filosofica l'intelligenza non ha solo una "modalità umana" ma può manifestarsi in molteplici forme.

Questi due approcci condizionano la diagnosi sulla "natura" degli attori di intelligenza artificiale. In base alla definizione che scegliamo, daremo una valutazione diversa sulle possibili implicazioni etiche, sociali e politiche dell'IA.

Coloro che condividono la definizione di intelligenza *dipendente* dall'umano tendono ad avere una lettura antropocentrica dell'IA. L'idea è che l'IA esegue con creatività e successo molti compiti senza essere minimamente intelligente (nel senso umano del termine). L'essere umano, con la sua peculiare forma di coscienza, resta il modello imprescindibile, il che rende impossibile "a priori" che la copia (l'intelligenza artificiale) possa "superare" l'originale (l'intelligenza umana). Non a caso, nel 2022 Floridi sostiene che l'IA non abbia ancora superato il test di Turing¹⁶. Il test di Turing è, dal 1950, la più celebre definizione operativa di intelligenza, e richiede che un computer inganni un giudice umano e gli faccia credere che sta conversando con un'altra persona (e non con un computer). Secondo Floridi l'attuale IA, come ad esempio ChatGPT, non è ancora in grado di rispondere ad alcuni quesiti logici particolarmente avanzati, facendo palesemente errori, e quindi non supera il test. Un problema di questa valutazione è che, in realtà, quote non trascurabili della popolazione umana alfabetizzata non sono in grado di compiere compiti logici e matematici (anche moltiplicazioni e divisioni, per non parlare di rispondere a "trucchi logici"). Probabilmente Floridi prende come modello umano un suo collega di filosofia della scienza all'Università di Oxford: non considera tanto l'intelligenza umana (nella sua media), quanto i suoi "pinnacoli", le vette più alte. Ma questo è un piccolo trucco. Piuttosto, la nostra impressione è che un'IA come ChatGPT non superi il test di Turing perché lo superi troppo. Detto altrimenti, se il criterio per superare il test di Turing è quello di essere confondibile con un essere umano, allora è vero che una IA tradisce la sua differenza, ma perché, quando viene interrogata, dimostra – al netto di possibili bias e "allucinazioni" – di saper maneggiare, in maniera discreta o addirittura buona, troppe questioni su argomenti troppo distanti, e con una velocità palesemente sovrumana.

¹⁵ Lobiiettivo di superare una concezione antropocentrica dell'intelligenza, riconoscendola a soggetti sia naturali sia artificiali, è presente anche in Giacomelli. Cfr. Giacomelli, *Dall'umanità in poi*.

¹⁶ Quello di Turing, scrive Floridi, "è un test, la cui soglia è davvero molto bassa, eppure nessuna IA l'ha mai superata." (Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale*, 272).

Invece, coloro che propendono per la definizione di intelligenza indipendente dell'essere umano sottolineano l'irriducibile diversità dell'artificiale. Cristianini, in particolare, definisce le IA come "aliene"¹⁷. Questa definizione ha il pregio di abbandonare concezioni antropocentriche dell'intelligenza, evitando quindi di etichettare come "non intelligenti" azioni che superano di gran lunga specifiche performance cognitive umane¹⁸. Al tempo stesso, grazie all'idea secondo cui l'intelligenza ha molti modi per manifestarsi, questa prospettiva non rende possibili "graduatorie unidimensionali" fra gli enti intelligenti, ma permette di riconoscere le peculiarità di umani, animali, sistemi artificiali¹⁹. Entrando più nello specifico, le specializzazioni cognitive degli esseri umani sono pensare in termini di oggetti concreti, di agenti, di causa effetto, di geometria elementare. Gli umani sono in grado di realizzare compiti motori complessi, come allacciarsi le scarpe (compito ad oggi impossibile per l'IA). Gli esseri umani, invece, sono mediamente incapaci di eseguire calcoli che richiedono anche una minuscola "memoria di lavoro"²⁰, non sono in grado di leggere un codice QR o di comprendere il mondo della fisica quantistica, dove gli oggetti sono sostituiti da onde e non hanno una posizione definita²¹. Ciò ha due implicazioni. La prima è che la realizzazione di una "intelligenza universale", biologica e/o artificiale, sarebbe una questione mal posta²²: piuttosto, secondo la prospettiva di Cristianini, esistono tanti modi intelligenti di compiere molti tipi di azioni. La seconda è che, così come esistono intelligenze (come l'umana) superiori a quelle di una macchina in vari comportamenti, esistono anche intelligenze "sovrumane" (nel senso stretto di "superiori a quella umana") in diversi compiti specifici.

Questi due approcci divergono non solo nel concepire l'identità umana (e il "posto" dell'intelligenza umana) in rapporto alle tecnologie, ma anche nella valutazione delle possibilità che gli individui e le istitu-

¹⁷ Cfr. Cristianini, *La scorciatoia*, 20-4.

¹⁸ Si pensi a sistemi di IA in grado di battere a scacchi i campioni del mondo, di fare diagnosi di cancro in base alla lettura di TAC con una possibilità minore di incorrere in falsi negativi dei medici, oppure in grado di scoprire in una sola notte centinaia di nuove molecole farmacologiche.

¹⁹ Giacomelli, invece, ritiene che l'intelligenza dovrebbe essere concepita come la capacità di un agente qualsiasi di introiettare – con diverse profondità a seconda del soggetto stesso – l'ordine esistente in natura. L'ordine naturale fa così da "gancio ontologico" per una valutazione delle intelligenze biologiche e artificiali. Cfr. Giacomelli, *Dall'umanità in poi*.

²⁰ La maggior parte delle persone non è in grado di eseguire a mente calcoli elementari, come 45+378:13.

²¹ La fisica quantistica è poco intuitiva per la mente umana, eppure si dimostra corretta quando viene applicata.

²² Facciamo riferimento, ad esempio, allo scenario della "superintelligenza", che vedrebbe una singola intelligenza artificiale avere performance eccellenti in tutti i compiti. Il riferimento è a Bostrom, *Superintelligenza*.

zioni hanno di comprendere le macchine e di governarle. Entrambe le prospettive, naturalmente, sono attente sia alle opportunità sia ai rischi dell'IA, ma pesano in maniera diversa i "margini di manovra" dell'essere umano. Il primo approccio propende verso una concezione "ottimistica": l'etica dell'intelligenza artificiale non solo è necessaria, ma è praticabile. Se l'essere umano è l'unico a essere (per autodefinizione) "veramente intelligente", questo gli garantirebbe la capacità di gestire anche le macchine più raffinate. Si tratterebbe di un compito non banale, ostacolato da problemi come l'opacità degli algoritmi e come i bias, ma sostenibile dalle intelligenze umane. In questa ottica (ad esempio: Floridi), le opacità degli algoritmi non dipenderebbero tanto dal sistema artificiale per come è in quanto tale, ma soprattutto da responsabilità umane (ad esempio, la causa principale starebbe nelle imprese private che tendono a nascondere i loro processi sotto il velo del diritto industriale). In maniera simile, i bias che viziano gli algoritmi (i sistemi di IA possono discriminare le persone in base a genere, etnia, età eccetera) dipenderebbero soprattutto dal fatto che "imparano" da dati prodotti da persone in carne ed ossa: questo stesso problema confermerebbe la preminenza della responsabilità umana, che si porrebbe alla "fonte" del processo (anche se questo porta a pregiudizi ed errori). È sottovalutata, invece, l'ipotesi che l'IA rischi di discriminare perché è insensibile a qualunque conseguenza negativa e poiché, a differenza delle persone, prende decisioni senza paura di essere sanzionata.

Il secondo approccio, riconoscendo la radicale differenza dell'intelligenza artificiale rispetto a quella umana, e sganciando in qualche modo la prima dal confronto con la seconda, sembra più "pessimista", sottolineando le sfide che l'IA porta alla capacità di gestione di individui e istituzioni. L'IA, secondo questi studiosi, porta inevitabilmente con sé un certo grado di "incertezza epistemica" che è insopprimibile del tutto. Proprio essendo intelligenze "aliene", che ragionano in maniera diversa dagli esseri umani – ad esempio non secondo il criterio della causalità certa ma secondo quello di correlazione probabilistica, non selezionando le informazioni tramite euristiche ma processando quantità gigantesche di dati – le macchine possono giungere a sapere cose che gli umani possono non comprendere. Questo ridurrebbe il potere degli umani di gestire efficacemente le macchine. I maggiori rischi si manifestano soprattutto quando alle macchine viene chiesto di generare modelli enormi, e quindi non interpretabili, per fare analisi o previsioni in campi che gli esperti umani conoscono poco (il paradosso è che l'IA potrebbe essere utile soprattutto in campi in cui gli umani sono in difficoltà, ma è proprio in questi campi che il supporto artificiale potrebbe trasformarsi nel parere di un "oracolo"). Il governo umano di queste tecnologie è ancora percepito come necessario,

ma ci sono maggiori dubbi sul fatto che ciò sia praticabile, e questo per il modo stesso in cui sono concepite le IA di successo.

Approfondiamo la portata della questione secondo questa seconda prospettiva, che è quella potenzialmente più sfidante per i nostri sistemi sociali e politici. Per quanto riguarda l'opacità, ovvero il primo problema rilevante dell'IA, non è sufficiente fare riferimento al fatto che le aziende digitali sono recalcitranti a condividere informazioni sui loro sistemi (problema comunque diffuso). Bisogna aggiungere la constatazione informatica che le dimensioni delle astrazioni nei modelli d'intelligenza artificiale sono inumane per ampiezza ma anche per "linguaggio". Queste macchine, attraverso algoritmi e reti neurali profonde, individuano pattern e relazioni nei dati nel numero di miliardi, su un'immensa rete di unità interconnesse²³. Inoltre, non è detto che queste relazioni si basino su categorie interpretabili da noi, ovvero potrebbero non essere riconducibili a nessuno dei concetti che gli umani utilizzano nel linguaggio quotidiano²⁴. Il risultato è una sorta di conoscenza che è distribuita su milioni di parametri numerici, rendendo estremamente difficile (se non impossibile) per gli esperti umani comprendere appieno la logica alla base di tali decisioni. L'IA potrebbe operare su concetti "alieni" che non sono interpretabili o traducibili in termini umanamente comprensibili. Un esempio si è manifestato nel 2016, quando AlphaGo, un programma d'IA, ha affrontato nel Go il campione sudcoreano Lee Sedol²⁵. Non solo AlphaGo ha vinto la partita, ma durante la mossa 37 della seconda partita ha preso una decisione che, agli occhi degli esperti umani e dello stesso Sedol, sembrava palesemente un errore. Tuttavia, quella mossa, umanamente incomprensibile, ha preparato il terreno per la successiva vittoria della macchina. Ciò evidenzia che la conoscenza "distillata" da AlphaGo durante il suo processo di autoaddestramento può essere indecifrabile e inafferrabile non solo per gli esseri umani in generale, ma per i massimi esperti mondiali di quel settore. Il problema è che sarebbe desiderabile interpretare umanamente le decisioni dell'IA per evitare che non ci siano esiti negativi "nascosti". In alcune decisioni, come quelle giuridiche, la procedura è sostanza. Ma si può pensare anche a procedimenti decisionali basati sull'IA, con conseguenze sociali, che potrebbero essere viziati da discriminazioni non visibili "a occhio nudo". Come sottolinea Cristianini, se gli umani non riescono a seguire le procedure artificiali, insegnare i principi e i valori umani alle macchine potrebbe non essere scontato²⁶. Un concetto importante nella

²³ Mitchell, *Artificial Intelligence*.

²⁴ Burrell, "How the Machine "Thinks," 1-12.

²⁵ Cosimi, "Lee Sedol"

²⁶ Cristianini, *La scorciatoia*, 83-98.

filosofia politica, come quello di accountability, potrebbe essere difficilmente applicabile nel mondo dell'IA. Fino a che punto è possibile rendere conto delle azioni di una IA se le motivazioni alla base dell'esito decisionale sono oscure, inaccessibili?

Un secondo punto è quello dei bias dell'IA, che potrebbero portare a comportamenti impreveduti e dannosi. È noto che i bias possono insinuarsi nei modelli di IA attraverso l'utilizzo di dati "trovati in natura", che dunque riflettono le disuguaglianze esistenti nella società. Ad esempio, alcuni ricercatori hanno scoperto che l'IA può associare certi titoli professionali a concetti con connotazione maschile o femminile sulla base di come vengono presentati nei testi naturali²⁷. Parole come "elettricista" o "programmatore" tendono a essere associate a concetti con connotazioni maschili, mentre "assistente" o "nutrizionista" sono legati a concetti con connotazioni femminili. Questo è il risultato di tendenze culturali che vedono certe parole professionali apparire più spesso in associazione con termini maschili o femminili. A ciò si aggiunge un problema più profondo, ovvero il fatto che l'IA è un meccanismo che persegue gli obiettivi assegnatigli in modo indifferente alle conseguenze più ampie. Questo pone un problema particolare quando consideriamo le norme etiche e sociali che guidano le società umane. In molte costituzioni democratiche mature, principi come l'eguaglianza, la non discriminazione e l'accesso paritario sono fondamentali. Tali principi proteggono le persone da discriminazioni basate su età, disabilità, sesso, genere, orientamento sessuale, etnia, religione e credenze. Per garantire il rispetto di questi principi, è essenziale che le decisioni dell'IA non siano influenzate da queste caratteristiche protette. Di primo acchito, una soluzione macchinosa ma percorribile potrebbe essere "scartare" le informazioni protette dagli input offerti all'IA, in maniera tale che quest'ultima non le utilizzi. Tuttavia, la semplice omissione di informazioni sensibili dai dati potrebbe non essere sufficiente. Questo perché le informazioni possono essere implicitamente contenute in altri dati, apparentemente innocui. La combinazione di tali "segnali deboli" all'interno di vasti set di dati e migliaia di parametri può creare impronte statistiche che identificano efficacemente tratti protetti degli individui. Ad esempio, anche se i dati etnici vengono esclusi da un modello di IA destinato alla valutazione finanziaria, l'etnia potrebbe ancora essere dedotta da altre informazioni come il codice di avviamento postale o l'età del matrimonio, e sovrapporsi perfettamente a informazioni legalmente protette senza che nessuno se ne renda conto. I bias non sarebbero mai politicamente neutri e potrebbero essere difficilmente identificabili. Questo potrebbe avere un impatto sulla praticabilità delle teorie etico-politiche circa l'equità o la giustizia.

²⁷ Caliskan, Bryson e Narayanan, "Semantics," 183-6.

Tre categorie di problemi per la teoria politica

La sorveglianza e l'uso della forza

L'applicazione dell'IA cambia il panorama di diverse questioni al centro della teoria politica. Tre delle maggiori sono il problema della sorveglianza e dell'uso della forza, il problema della qualità della sfera pubblica, il problema della sostituzione intellettuale e della diseguaglianza²⁸.

Iniziamo con la prima. Le tecnologie cambiano le distribuzioni dei poteri. Ad esempio, nel contesto dell'assedio moderno, l'introduzione della polvere da sparo e la sua applicazione all'artiglieria ha favorito l'attacco, e ha penalizzato i difensori delle mura di cittadine e castelli (tanto da portare all'invenzione delle fortificazioni poligonali, pensate per resistere maggiormente all'artiglieria pesante)²⁹. Le tecnologie possono avvantaggiare alcuni attori e penalizzarne altri. Non è ancora chiaro se l'IA possa favorire il potere centrale, quello dei governi e degli stati, oppure quello diffuso della mobilitazione della popolazione. Partendo, però, dal presupposto normativo secondo cui la libertà dei cittadini e la loro capacità di incidere nei processi decisionali collettivi sono un valore, mentre è indesiderabile una concentrazione eccessiva del potere, qualificiamo come problematica l'eventualità che l'IA possa alimentare la sorveglianza, il controllo ed eventualmente la repressione.

A quasi cinquant'anni dalla pubblicazione del più celebre lavoro di Foucault, *Sorvegliare e punire*³⁰, forse non esiste descrizione più adeguata di quella foucaultiana per inquadrare i rischi dell'attuale configurazione digitale, in cui centinaia di milioni di cittadini lasciano informazioni su loro stessi. Nelle società moderne, teorizza Foucault, la disciplina si configura come sorveglianza, spesso preventiva, su moltissimi comportamenti degli individui, che in genere sono ben visibili. Il potere adotta le forme della burocrazia ed è nascosto, remoto, anonimo, e anche per questo efficiente nell'attività di sorveglianza. Tutto ciò, in passato, è stato possibile grazie a una tecnologia della comunicazione: la scrittura, la colonna vertebrale del potere moderno (in particolare della burocrazia statale).

²⁸ Questi tre problemi sono esemplificativi e non esaustivi. Ma si tratta di focus classici per la filosofia politica. Uno dei temi emergenti, invece, è quello dell'ambiente, con gli esperti che stanno lavorando affinché l'IA, attraverso l'efficiamento e l'ottimizzazione, diminuisca l'impatto ambientale di molte attività umane (nonostante l'IA sia di per sé energivora). Cfr. Floridi, *Il verde e il blu*. Lavori più specialistici sono: Lyu, W., & Liu, J., "Artificial Intelligence and emerging digital technologies," 117615; Ahmad, Zhang, Huang, Zhang, Dai, Song & Chen, "Artificial intelligence in sustainable energy industry," 125834.

²⁹ Alfani & Rizzo, *Nella morsa della guerra*.

³⁰ Foucault, *Sorvegliare e punire*. Interessante a questo proposito Vaccaro, "Tutto il potere agli algoritmi!", in Giacomini, *La politica nel mondo digitale*, 233-54.

È questa tecnica a rendere possibile l'indottrinamento, la registrazione, l'archiviazione³¹. Oggi il punto è che, come sottolinea Ferraris³², le tecnologie digitali sono formidabili nel registrare (si pensi ai big data). Tanto che, secondo Ferraris, è proprio la gigantesca capacità di registrare qualsiasi attività umana a essere la più peculiare caratteristica dei media digitali, mettendo addirittura in secondo piano le loro funzioni comunicative. È interessante considerare, dunque, il potenziamento che può verificarsi con la tecnologia digitale.

Edward Snowden è un informatico statunitense entrato in possesso, in qualità di *contractor* di agenzie di sicurezza statunitensi come la CIA e la NSA, di documenti riservati su progetti di sorveglianza globale³³. Secondo questi documenti, i governi statunitense e britannico avrebbero costruito programmi segreti di sorveglianza di massa che, una volta resi noti nel 2013, hanno suscitato un grande scalpore nell'opinione pubblica (è il cosiddetto "Datagate"). Snowden ha fatto pubblicare documenti su programmi di intelligence, tra cui PRISM e Tempora, attraverso la collaborazione con alcuni giornalisti. Il 5 giugno 2013 *The Guardian* ha pubblicato un ordine ad alta segretezza che ingiunge a un ramo dell'azienda di Verizon Communications – un fornitore di banda larga e di telecomunicazioni – di fornire metadati riferiti alle telecomunicazioni domestiche negli Stati Uniti³⁴. Sono poi seguiti altri articoli che hanno rivelato l'esistenza di PRISM, un programma di sorveglianza elettronica, *cyberwarfare* e *signal intelligence*, classificato come segreto, usato per la gestione di informazioni raccolte attraverso Internet e altri fornitori di servizi elettronici e telematici, che avrebbe consentito alla NSA di accedere alla posta elettronica, ricerche web, chat audio e video, fotografie e altro traffico in tempo reale. In particolare, la NSA e l'FBI avrebbero attinto informazioni dai server centrali di importanti società Internet e fornitori di servizi digitali³⁵. Inoltre, *The Guardian* ha diffuso ulteriori informazioni su Tempora, un programma britannico analogo³⁶.

Le aziende specializzate in sorveglianza sviluppano prodotti non solo per le agenzie di intelligence ma anche per distretti di polizia. Ad esempio

³¹ L'intuizione di Foucault è stata poi sviluppata da Deleuze. Nel *Poscritto sulle società di controllo* del 1990, in maniera quasi profetica, Deleuze teorizza il passaggio da sistemi disciplinari basati sull'analogico a sistemi basati sulla cifra (e sull'informatica). Immagina, ad esempio, un meccanismo di controllo che in ogni momento dia la posizione di un elemento in un ambiente aperto (l'attuale GPS). Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo*.

³² Ferraris, *Documanità*.

³³ Cfr. Domscheit-Berg, *Inside Wikileaks*; Chiusi, *Nessun segreto*.

³⁴ Greenwald, "NSA."

³⁵ Greenwald e MacAskill, "NSA Prism program taps"; Gellman e Poitras, "British intelligence"; Gellman e Soltani, "NSA infiltrates links"

³⁶ MacAskill, Borger, Hopkins, Davies e Ball, "GCHQ taps fibre-optic cables."

CellHawk, scrive Richards³⁷, è un software che sta aiutando i dipartimenti di polizia, l’FBI e gli investigatori privati negli Stati Uniti a convertire le informazioni raccolte dai fornitori di servizi di telefonia mobile in mappe delle posizioni, dei movimenti e delle relazioni delle persone. Il produttore di CellHawk afferma che è in grado di automatizzare con grande velocità processi che in passato richiedevano un lavoro lungo e scrupoloso da parte degli investigatori. Il prodotto basato sul Web può importare record di dettagli delle chiamate, mostrando chi sta parlando con chi. Può anche gestire registrazioni di posizione (i telefoni si connettono a varie torri mentre i loro proprietari si spostano). Si tratta di caratteristiche che fanno sembrare CellHawk più simile a uno strumento per una sorveglianza continua che per un semplice sostegno agli inquirenti. Geofeedia è un altro sistema sotto i riflettori di *The Intercept*, di *The New York Times* e di *Inverse*³⁸. Raccogliendo dati dai *social media*, Geofeedia sembra rispecchiare le paure di Foucault sul potenziale oppressivo della sorveglianza. Si tratta sostanzialmente di un’impresa innovativa specializzata nella raccolta di messaggi di social media con geo-tag, da piattaforme come Facebook, Twitter e Instagram, per monitorare gli eventi (ad esempio manifestazioni pubbliche di protesta) in tempo reale. Traccia la posizione di attivisti e manifestanti e calcola attraverso algoritmi intelligenti “indici di minaccia”. L’idea è di valutare il rischio di azioni criminali per prevenzione³⁹. Un ulteriore esempio è il software PREDPOL utilizzato negli Stati Uniti, che combina una serie di variabili spazio-temporali per elaborare la probabilità che un crimine possa ripetersi in un luogo determinato⁴⁰.

Il dubbio è che queste azioni possano rafforzare forme illegittime di controllo e, in alcuni casi, di discriminazione, dato il problema dei bias dell’IA. La tendenza del potere a essere disciplinare, illuminata da Foucault, potrebbe trovare un’occasione nelle tecnologie digitali per “stringere la morsa” sulla propria cittadinanza, e di rendere ciò accettabile anche grazie all’opacità della sua azione (che implica asimmetria di potere fra controllati e controllori). L’opacità – lo ricordiamo – non riguarda solo le modalità di utilizzo dell’IA da parte dei suoi possessori, ma è una caratteristica propria dell’IA probabilistica. Per presentare la portata di ciò

³⁷ Richards, “Powerful mobile phone surveillance tool.”

³⁸ Lee Fang, “The CIA;” Bromwich, Isaac e Victor, “Police Use Surveillance Tool;” Knefel, “Your Social Media Posts.”

³⁹ Le finalità specifiche possono essere varie: combattere l’evasione e la frode fiscale, esercitare un controllo delle frontiere, informare la polizia di eventuali rischi per la sicurezza. Benbouzid, “Des crimes et des séismes.”

⁴⁰ Il controllo potenziato da sistemi di IA non viene solo dai poteri pubblici, ma anche da soggetti privati come i datori di lavoro. Si pensi, ad esempio ai sistemi di performance manageriale nelle aziende, oppure alla sorveglianza algoritmica nei posti di lavoro (Rosenblat, *Uberland*).

facciamo un esperimento mentale su un caso futuribile di applicazione dell'IA alle attività di polizia investigativa. Francesco viene convocato in Questura perché, mentre stava facendo una camminata in montagna con la moglie, la moglie cade da un dirupo e muore. Il software di deep learning in adozione alla Polizia, processando una marea di dati su Francesco, la moglie, i loro spostamenti e i loro comportamenti, segnala agli agenti che Francesco, con un'alta probabilità statistica, ha spinto la moglie e ha commesso omicidio. Lui, in realtà, è innocente. Non c'è alcuna prova "causa-effetto" che lui abbia spinto la moglie. Eppure, il software segnala l'omicidio in base ad alcune correlazioni. Magari ha considerato il fatto che Francesco, negli ultimi anni, ha avuto tre amanti. Oppure che ha esitato qualche secondo "di troppo" prima di chiamare i soccorsi. Il profilo caratteriale che emerge dai dati del social network è associabile a quello degli iracundi, e così via. Quali dati ha davvero considerato l'IA, in riferimento a quali altri dati contenuti nel gigantesco archivio, quale peso ha attribuito loro? Come è possibile escludere che non ci siano bias presenti nel processo decisionale della macchina? Assumiamo che spetti ad un umano prendere l'ultima decisione, dunque Francesco è stato scagionato perché non c'è nessuna prova "umana" di omicidio, ma se non ci fosse stata l'IA non sarebbe stato neanche convocato (ha subito comunque un danno). Noi umani in genere riteniamo di avere il "diritto alla spiegazione", ovvero ottenere informazioni comprensibili sulla logica adottata in una qualunque decisione che ci riguarda. Ad oggi, tuttavia, non è ancora ben chiaro come sarebbe possibile "proteggere" gli individui da possibili effetti negativi causati dai bias e dall'opacità dell'IA, soprattutto su questioni che possono avere effetti legali o analogamente rilevanti.

L'AI può essere utilizzata dal potere anche per l'esercizio della forza⁴¹. Data la storia delle tecnologie digitali, da Internet agli schermi touch nati in ambito militare⁴², è lecito aspettarsi che l'IA verrà sviluppata per aggiornare gli arsenali delle maggiori potenze⁴³. Una delle evoluzioni prossime potrebbe riguardare l'uso di droni automatici per pattugliare aree specifiche e per attaccare eventuali minacce⁴⁴. Questi droni, piuttosto che essere guidati da un singolo sistema centralizzato di controllo, potrebbero operare con l'IA nelle forme dell'"intelligenza dello sciame". Questo schema si basa su regole decentralizzate dove ogni drone, o membro dello sciame, si muove in relazione ai movimenti degli altri, simile al comportamento di uno stormo di uccelli. L'idea è che, grazie al loro numero con-

⁴¹ Per una panoramica su come l'IA cambia l'uso della forza nel settore militare: De Luca, "Hic sunt drones," 41-56.

⁴² Cfr. Mazzucato, *Lo stato innovatore*.

⁴³ Boulanin e Verbruggen, *Mapping the Development of Autonomy*.

⁴⁴ Un testo classico sul tema è Chamayou, *Teoria del drone*.

siderevole e alla capacità di coordinamento decentralizzato, questi sciami possano sopraffare le minacce nemiche⁴⁵. Tuttavia, le armi autonome, una volta attivate, possono selezionare e attaccare un obiettivo anche senza intervento umano. Questa autonomia solleva serie questioni etiche e legali. Uno degli argomenti centrali nel dibattito è se esista la necessità di introdurre nel diritto internazionale, e in particolare nell'ambito del concetto di "guerra giusta"⁴⁶, delle restrizioni o delle proibizioni d'uso su alcune o su tutte le armi autonome. A parere di Sharkey, lo sviluppo dell'IA non può offrire alcun supporto all'idea che le armi autonome possano conformarsi alle norme internazionali sulla guerra meglio di quanto riescono a fare gli esseri umani⁴⁷. Secondo fonti giornalistiche, i bombardamenti della Striscia di Gaza da parte di Israele iniziati nell'ottobre del 2023 vengono proposti da un'intelligenza artificiale chiamata Gospel e poi selezionati dai soldati. Il sistema utilizza un vasto database, sviluppato negli ultimi anni dalle divisioni di intelligence israeliane, che comprende dati personali e biometrici dei palestinesi raccolti senza il loro consenso, e non è noto come vengano determinati gli obiettivi considerati attaccabili⁴⁸. Come possiamo essere sicuri di aver "insegnato" alle macchine le procedure corrette, se queste vengono interpretate dall'IA in maniere che a noi possono sfuggire? Inoltre, immaginiamo un contesto di guerra convenzionale e simmetrica. Se la motivazione primaria per l'uso di armi automatiche sarà la loro velocità superiore rispetto all'intervento umano, come può un operatore umano esercitare un controllo efficace? Prendere il tempo per valutare se intervenire su un'arma autonoma in azione potrebbe significare concedere un vantaggio cruciale al nemico.

Sistemi di IA potrebbero essere utilizzati da regimi autoritari anche contro la propria popolazione, nel momento in cui venisse percepita come una minaccia, ad esempio nel caso di proteste o di sollevazioni. Il diritto di ribellarsi a un potere autoritario fa parte della cultura liberale e democratica: già alla fine del Seicento, John Locke teorizzò che, se uno Stato abusa dei suoi cittadini, questi hanno il diritto di ribellarsi⁴⁹. Il problema è che le tecnologie digitali sembrano offrire potenti strumenti agli autocrati minacciati. Le rivoluzioni fallite che si sono svolte nell'era digitale in Paesi come Myanmar, Iran, Egitto, Hong Kong e Bielorussia portano alla luce i grandi sforzi, spesso coronati da successo, dei regimi autoritari di utilizzare le nuove tecnologie per la sorveglianza, l'oppressione, la propaganda, la censura e la soppressione dei diritti fondamentali. Si tratta sia di

⁴⁵ Verbruggen, "The Question of Swarms," 1-16.

⁴⁶ Walzer, *Guerre giuste e ingiuste*.

⁴⁷ Sharkey, "Saying No to Lethal Autonomous Targeting," 369-89.

⁴⁸ Carboni, "Come funziona l'intelligenza artificiale."

⁴⁹ Locke, *Il secondo trattato sul governo*.

azioni reattive, come staccare Internet per qualche giorno a ridurre la banda delle connessioni, sia proattive, ad esempio identificando grazie all'IA i ribelli, minacciandoli, oppure potenziando la propaganda⁵⁰. Il rischio di una deriva verso il dispotismo dovrebbe spingerci a chiederci quali competenze, regole e istituzioni possano aiutare i cittadini a difendere la propria libertà quando questa è minacciata, anche nell'epoca dell'IA.

La qualità della sfera pubblica

Tornando al contesto delle democrazie di lungo corso, Habermas ha illuminato il ruolo che ha la sfera pubblica per le istituzioni democratiche, dal punto di vista sia fattuale sia ideale. Secondo Habermas, la nascita dell'opinione pubblica, fra il Settecento e l'Ottocento, ha segnato la fine della società corporativa e del regime di privilegi dell'epoca feudale⁵¹. Al tempo stesso, si è sviluppata la nozione di uguaglianza formale di tutti gli individui di fronte alla legge, promuovendo la crescita dei processi di comunicazione essenziali per la democrazia. A partire dall'analisi delle origini della sfera pubblica, Habermas ha identificato i criteri che, nel suo modello, sono essenziali per realizzare un'ideale situazione democratica. In particolare, il livello normativo consiste in un modello di sovranità popolare intesa come processo discorsivo razionale, dove la volontà generale si esprime nella sfera pubblica come esito di confronti dialogici, grazie ai quali i cittadini hanno potuto maturare un'opinione il più possibile riflessiva⁵². Tuttavia, come si potrebbero realizzare questi standard in presenza dell'applicazione dell'IA ai mezzi di comunicazione?

Da un lato, nel Web dinamico troviamo una maggiore facilità per i soggetti "periferici" a emergere. Sulle app dei social media ognuno può, facilmente e a costi molto bassi, pubblicare, condividere e diffondere idee. Dall'altro lato, il Web dinamico permette a nuovi attori particolarmente influenti (i neointermediari possono essere sia le piattaforme digitali sia aziende di comunicazione⁵³) di manipolare "dall'alto", con inediti strumenti, il flusso delle comunicazioni. In Internet il pubblico non è astratto e anonimo ma può essere studiato approfonditamente attraverso la raccolta dei dati personali e l'analisi attraverso l'IA, questo potrebbe abilitare forme diffuse e pervasive di agire strategico (manipolazione e propaganda)⁵⁴.

⁵⁰ Giacomini, *The Arduous Road to Revolution*.

⁵¹ Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*.

⁵² Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*; Habermas, *Fatti e norme*.

⁵³ Sul ruolo dei neointermediari si rimanda a Giacomini, "Verso la neointermediazione," 457-68.

⁵⁴ Cfr. Giacomini, "Habermas 2.0," 31-50. Si veda anche Maffettone, "Etica pubblica e IA," 179-94.

Emblematico dell'attività di profilazione mirata degli utenti è stato il Caso Cambridge Analytica, scoppiato nella primavera del 2018. È stato rivelato che un ricercatore, sviluppando un'applicazione per raccogliere ed elaborare attraverso un sondaggio le attività online svolte dagli utenti, ha avuto accesso ai profili Facebook di circa 87 milioni di utenti, catturandone i dati e le preferenze. Questo "materiale" è entrato poi in possesso della società inglese Cambridge Analytica che lo ha utilizzato per perfezionare le strategie comunicative di alcune campagne elettorali (come quella del candidato repubblicano alla presidenza americana Trump nel 2016). La tecnica di profilazione utilizzata, denominata "psicografica", nasce dalla combinazione fra *big data* e IA. La psicografia serve per descrivere i tratti degli esseri umani⁵⁵. L'elaborazione, con il sostegno dell'IA, permette di definire il grado di apertura, coscienziosità, estroversione, disponibilità, nevrosi dei soggetti. Dopodiché gli psicologi determinano da che cosa gli individui sono motivati e spinti ad agire. A quel punto il *team* creativo, specializzato in comunicazione, confeziona messaggi specifici (video, audio, immagini), ideati appositamente per certi tipi di personalità, attraverso il procedimento del *micro-targeting* comportamentale⁵⁶.

Le basi per le previsioni comportamentali sono modelli di personalità come il Big Five model, il DISC e il Myers-Briggs Type Indicator. Probabilmente il Big Five è il modello più diffuso attualmente. McCrae e Costa hanno postulato cinque grandi dimensioni di personalità: estroversione-introversione, gradevolezza-sgradevolezza, coscienziosità-negligenza, nevroticismo-stabilità emotiva, apertura mentale-chiusura mentale⁵⁷. Una persona che è circondata di amici farà registrare un alto grado di estroversione, chi tende a pianificare la propria giornata avrà un punteggio alto in termini di coscienziosità. In ambito digitale, ad esempio, gli utenti con elevato grado di apertura mentale tendono a mettere "mi piace" a quadri di Dalí o alle conferenze TED⁵⁸. Questo ancoraggio alle azioni quotidiane rende il metodo applicabile ai contesti digitali, in quanto le associazioni fra comportamenti rilevati e tratti comportamentali sono facili da individuare (anche dall'intelligenza artificiale). Grazie al digitale, la valutazione basata sul Big Five model è molto potente, dato che può contare su ampie disponibilità di informazioni e grandi capacità di calcolo. Oltre alla disponibilità di dati, infatti, serve la capacità di interpretazione, e questa è

⁵⁵ Per una rassegna sulle applicazioni della psicografia si veda Wells, "Psychographics," 196-213.

⁵⁶ Sulla procedura di costruzione dei messaggi, che vede collaborare da vicino informatici e psicologi, si veda Kaiser, *Targeted*.

⁵⁷ Cfr. McCrae, Costa, "Validation," 81-90.

⁵⁸ Cfr. Youyou, Kosinski, Stillwell, "Computer-based personality judgments," 1036-40.

garantita dai sistemi di IA: gli operatori umani danno una direzione operativa e l'IA "digerisce" i big data.

Già nel 2013, uno studio aveva rilevato che i 'mi piace' di Facebook potevano stimare in modo automatico una vasta gamma di attributi personali generalmente ritenuti privati, come orientamento sessuale, etnia, convinzioni politiche e religiose, carattere, intelligenza, felicità, divorzio dei genitori, addirittura l'uso di sostanze che generano dipendenze⁵⁹. Sembra attualmente possibile entrare negli "abissi comportamentali" più intimi⁶⁰. Queste potenzialità applicate al mondo politico si trasformano in ciò che Soro⁶¹ ha definito "pedinamento degli elettori". Come scrive Byung-Chul Han, «ogni passo nella rete è osservato e registrato. La nostra vita si riflette completamente nella rete digitale. Le nostre abitudini digitali offrono una copia esatta della nostra persona, del nostro animo, forse persino più precisa o completa dell'immagine che abbiamo di noi stessi [...]. Nelle campagne elettorali statunitensi, big data e data-mining si dimostrano nei fatti l'uovo di Colombo. I candidati dispongono di uno sguardo a 360 gradi sugli elettori: da fonti diverse vengono raccolte, anzi comprate, immense masse di dati, poi connesse fra loro in modo da produrre dei profili estremamente precisi degli elettori. Si ricorre al micro-targeting per rivolgersi ai votanti in modo mirato, con messaggi personalizzati, per influenzerli»⁶².

Come sottolinea Han, non si tratta tanto di un semplice servizio, quanto di una manipolazione, operata spesso senza che gli individui siano consapevoli. Il divario di potere fra un normale cittadino e un'organizzazione che utilizza l'IA può essere notevole, in quanto un agente di IA impara dal comportamento di miliardi di utenti, ha accesso a numerose informazioni personali su ognuno di loro e può scegliere i suoi messaggi da un catalogo quasi infinito. Gli obiettivi di queste aziende possono non coincidere con quelli degli utenti⁶³. La propaganda non è di certo una novità nella storia (si può sostenere che la filosofia platonica e aristotelica, intesa come episteme opposta alla doxa, sia nata in funzione antisofistica, ovvero con l'obiettivo di contrastare derive relativistiche e retoriche nella polis greca⁶⁴). Tuttavia, l'IA sembra essere in grado di potenziare le capa-

⁵⁹ Cfr. Kosinski, Stillwell e Graepel, "Private traits and attributes," 5802-5.

⁶⁰ Alcuni studi che mostrano la capacità di penetrare in aspetti intimi sono: Chen, Tsai e Chen, "A user's personality prediction approach," 913-37; Tandra, Suhartono, Wongso e Prasetyo, "Personality prediction system," 604-11.

⁶¹ Soro, *Persone in rete*.

⁶² Han, *Psicopolitica*, 75-77.

⁶³ Burr, Cristianini & Ladyman, "An Analysis," 735-74.

⁶⁴ Si tratta di una lettura standard nella storia della filosofia, addirittura manualistica (cfr. Bonazzi, *I sofisti e Erler, Platone*).

cità manipolatorie, aumentando l'asimmetria fra chi utilizza queste tecnologie e chi le subisce. Per non contare che oggi, grazie all'IA applicata alla grafica, è possibile creare immagini e video indistinguibili da quelli reali. Negli ultimi anni si è parlato, anche nella cronaca, di *fake news*: si tratta di notizie false divulgate su Internet con lo scopo deliberato di ingannare, grazie anche all'IA che "anima" i bot automatici e che contribuisce a verificare quali contenuti (magari emotivi, sensazionalistici, cospiratori) sono più efficaci in base al target.

Infine, sembra che la strutturazione dell'ambiente che le grandi piattaforme costruiscono attraverso il ricorso ai big data e all'IA rischi di limitare la diversità di opinioni presenti nella sfera pubblica online, portando a una maggiore polarizzazione e alla formazione di "bolle" informative. Profilare i gusti degli utenti e personalizzare l'offerta di contenuti è alla base del business di molte big tech. In particolare, gli algoritmi di raccomandazione delle piattaforme hanno il compito di studiare i gusti degli utenti, e di proporre loro contenuti apprezzati, che spingano le persone a rimanere connesse (e quindi ad aumentare i profitti delle aziende digitali). Questi sistemi, apprendendo automaticamente, tendono a perseguire qualsiasi misura di "coinvolgimento" senza una comprensione dei potenziali effetti collaterali sugli individui o sulla qualità dell'opinione pubblica. Questo potrebbe favorire la creazione di *filter bubbles* (gli individui si trovano in bolle in cui si ricevono soprattutto informazioni che confermano ciò che credono⁶⁵) o di *echo chambers* (metafora di un ambiente chiuso che riflette e rafforza ciò che si trova già al suo interno⁶⁶). Fino a quando siamo in una bolla che ci suggerisce i viaggi che desideriamo fare, o le scarpe che ci piacciono di più, ciò è soddisfacente. Ma potrebbe diventare un problema nel caso in cui si trattasse di opinioni politiche, disabitando al fatto (e al valore democratico) del pluralismo⁶⁷. Questo tipo di dinamiche potrebbero avere conseguenze politiche generali, poiché tendono a "chiudere le comunità"⁶⁸.

Ciò potrebbe essere un problema per la democrazia, la quale dal punto di vista normativo necessita di una conciliazione fra posizioni diverse, in maniera tale da continuare nella cooperazione sociale. Autori come Rawls e Arendt hanno proposto modelli politici per conciliare la libertà e la pluralità di idee, stili di vita e valori con la stabilità e la

⁶⁵ L'ideatore del concetto è Parisier, *The Filter Bubble*.

⁶⁶ Ne parla Sunstein, *#Republic*.

⁶⁷ Arendt e Rawls, fra i molti, hanno sottolineato l'importanza di un pluralismo "ragionevole" e non "estremista", per la democrazia moderna. Cfr. Arendt, *The human condition*; Rawls, *Political liberalism*.

⁶⁸ Del Vicario, Bessi, Zollo, Petroni, Scala, Caldarelli e Quattociocchi, "The spreading of misinformation on line," 554-9.

giustificazione dei sistemi democratici liberali. Si pensi al concetto di “ragionevolezza” in Rawls⁶⁹ (le persone hanno differenti dottrine “comprehensive”, ma al tempo stesso devono essere ragionevoli, mantenere una postura reciprocamente aperta e disponibile, al fine di convergere su un sotto-insieme di valori politici e continuare, così, nella cooperazione sociale) o a quello di “in-between” di Arendt⁷⁰ (ogni individuo dovrebbe coltivare la libertà, sia di azione sia di pensiero, per abitare pienamente lo spazio della politica, ovvero quello spazio intermedio che resta tra i soggetti, e che permette loro di confrontarsi al netto di appartenenze, affiliazioni, credenze). Al tempo dell'IA e delle sue capacità profilatorie e personalizzanti, ci si interroga se il rischio non sia quello di aumentare le bolle nella sfera pubblica democratica⁷¹, aggravando i conflitti sociali e politici che sono già in corso.

La sostituzione intellettuale e la diseguaglianza

La democrazia non si basa solo su aspetti formali, ma anche materiali. La dimensione del lavoro è centrale, e potrebbe essere impattata a breve dall'IA. Finora siamo abituati al fatto che le tecnologie sostituiscono soprattutto il lavoro manuale, routinario, quello con tanta fatica e poco valore aggiunto⁷². La storia è costellata da innovazioni tecniche che hanno sollevato l'essere umano dal fardello della fatica meccanica, operativa (si pensi all'aratro, all'aspirapolvere, al trattore, alla leva, alla ruota, ai camion). L'IA potrebbe portare a una rottura di questa tendenza, andando a sostituire quote di lavoro intellettuale, creativo. Sul lato calcolistico-matematico la “sostituzione intellettuale”⁷³ da parte delle macchine è quasi completamente avvenuta. Sul lato creativo l'IA sta avanzando in maniera significativa⁷⁴. Le macchine potenziano le capacità di alcuni lavoratori e al tempo stesso sollevano gli esseri umani da mansioni che non necessitano più dell'intelletto naturale.

⁶⁹ Cfr. Rawls, *Political liberalism*. Per una interpretazione della ragionevolezza al tempo del digitale: Sala, “Ragionevolezza e irragionevolezza nell'uso del web”, 207-20.

⁷⁰ Cfr. Arendt, *The human condition*.

⁷¹ Damiano Palano parla di “bubble democracy” (Palano, *Bubble democracy*).

⁷² Moretti, *La nuova geografia del lavoro*.

⁷³ Per “sostituzione” si intende che una quota rilevante di lavoratori umani, impiegati in una specifica attività, vengono sostituiti progressivamente da macchine.

⁷⁴ Come puntualizza Casilli, in realtà l'output prodotto dall'IA si basa a sua volta su attività umane sottopagate nel cosiddetto Sud globale, in luoghi come le click farm, dove vengono addestrati i sistemi intelligenti stessi. Ciò, tuttavia ha effetti diversi nelle società dell'Occidente, con l'IA che va a potenziare, affiancare e in parte sostituire molte attività tradizionalmente da “colletti bianchi”. Cfr. Casilli, *Schiavi del clic*; Brynjolfsson e McAfee, *The second machine age*.

Già oggi, oltre alle raccomandazioni di prodotto personalizzate e al marketing, l'IA si occupa di assistenza clienti automatizzata e di controllo della qualità, per non parlare della gestione del personale, della logistica e della catena di approvvigionamento⁷⁵. L'IA sta avendo un impatto in aree come la legge (con programmi che possono effettuare ricerche legali o analizzare contratti), la finanza (con algoritmi che possono analizzare grandi quantità di dati molto più velocemente di quanto possano fare gli esseri umani) e la medicina (con sistemi di diagnosi assistita da computer). Un settore professionale ad alto rischio di "sostituzione intellettuale" è quello delle traduzioni. Per esemplificare, DeepL è un recente servizio di traduzione automatica basata su reti neurali profonde. Le traduzioni non sono perfette, ma testi descrittivi, non troppo complessi, vengono trasposti in maniera eccellente, in decimi di secondo, a costo praticamente nullo. Prossimamente, invece di richiedere agli umani di eseguire traduzioni, è possibile che gli umani vengano impiegati principalmente per revisionare e controllare le traduzioni effettuate automaticamente. Ciò che in passato poteva essere fatto da cento specialisti, nei prossimi anni potrebbe richiederne dieci "potenziati" dall'IA. L'evoluzione dell'IA potrebbe addirittura erodere i lavori creati dalla stessa rivoluzione informatica: i programmatori. L'IA sembra sempre più capace di generare codice autonomamente. Immaginiamo ChatGPT unito a un software di programmazione di siti Web, a sua volta collegato a un'IA specializzata in grafica e design (come Dalle). In chat si potrebbe chiedere all'IA di proporre un layout del proprio sito Web, e poi si potrebbero chiedere delle modifiche semplicemente interloquendo. L'IA potrebbe sottoporre all'umano alcune proposte di logo per il nuovo sito, noi potremmo sceglierne una e anche offrire dei suggerimenti migliorativi. L'IA potrebbe creare contenuti per il sito generando testo, immagini e video automaticamente in base alle nostre indicazioni⁷⁶.

Nel mirino dell'innovazione, per la prima volta in maniera così diretta, ci sono i mestieri intellettuali, creativi e anche artistici (scrittori, musicisti, grafici). Una obiezione a questo potrebbe essere che, ad esempio,

⁷⁵ In piattaforme come Deliveroo o Just Eat l'IA è fondamentale per dirigere i rider, per raccogliere le ordinazioni, organizzare informazioni e comunicazioni (mentre il maggior numero degli esseri umani impegnati nell'ambito largo dell'organizzazione stanno ai fornelli a cucinare o pedalano sotto la pioggia e sotto il sole).

⁷⁶ A chi potrebbero andare i diritti di loghi, immagini o grafiche costruite dall'IA, ma che nascono dalla rielaborazione di lavoro umano? All'azienda proprietaria dell'IA? All'operatore umano che avanza le richieste all'IA? O alla comunità dei creativi? Questa comunità potrebbe essere definita in che modo? Questo problema sta già emergendo. Ad inizio 2023 alcuni tra i maggiori disegnatori italiani hanno sottoscritto un manifesto per chiedere all'Unione europea la tutela delle loro opere "saccheggiate" dagli algoritmi generativi, i quali elaborano le immagini trovate sul web per produrre nuovi contenuti. Per non parlare dei problemi, nei casi di immagini e video, legati all'indistinguibilità tra verità e fantasia/menzogna.

anche i fotografi “tradizionali”, pochi decenni fa, hanno subito l’innovazione digitale. Tuttavia, in passato si trattava soprattutto dell’aspetto pratico e operativo di avere un numero limitato di scatti, di dover sviluppare le pellicole e così via. La differenza è che ora si tratta proprio di una sostituzione del lavoro artistico, dell’atto creativo “in sé” di produrre belle immagini. Un altro esempio riguarda la professione giornalistica (sistemi di IA come i *large language models* sono specializzati proprio nella scrittura). L’attività tradizionale che utilizzava la macchina da scrivere è stata erosa (in termini di numero di addetti) dai programmi di videoscrittura, e poi dai social. Ma la differenza è che ora non si tratterebbe di facilitazioni “tecniche” alla scrittura (quando si è in missione non bisogna più dettare al collega, via telefono, l’articolo, ma lo si può scrivere direttamente sullo smartphone), ma della scrittura vera e propria, dell’atto intellettuale in quanto tale. Naturalmente, gli umani dovranno gestire l’IA sia in entrata (dovremo essere esperti nel dare i comandi e gli spunti giusti) sia in uscita (gli output vanno controllati, in quanto contengono errori, inesattezze, addirittura discriminazioni), e ciò porterà alla creazione di nuove professioni. Resta il punto di quante persone occuperanno queste professioni.

Il rischio è la creazione di nuove *rust belt* con annessi disagi sociali e reazioni estremiste. “Rust belt” è un termine usato negli Stati Uniti per descrivere una regione industriale, principalmente situata nel nord-est e nel Midwest, che a causa di fattori come la globalizzazione e l’automazione ha visto un declino significativo nella sua base manifatturiera e nei posti di lavoro nell’industria a partire dagli anni ‘70. Quando pensiamo a una potenziale *rust belt* nel settore dei colletti bianchi e dei lavori intellettuali, intendiamo che l’IA potrebbe causare una riduzione significativa dei posti di lavoro in settori tradizionalmente associati a lavori mediamente o altamente qualificati e ben remunerati. Esistono preoccupazioni legittime che, man mano che l’IA e altre tecnologie continuano a svilupparsi, ci potrebbero essere meno opportunità per i lavoratori in questi settori, portando a situazioni simili a quelle osservate nella *rust belt* del recente passato. Mentre l’IA aumenta la disoccupazione (o la sottoccupazione) per grandi masse di lavoratori, potrebbe accrescere la domanda di specifiche (e magari numericamente limitate) professionalità ad alta qualifica legate alla tecnologia. Ciò potrebbe portare a una polarizzazione del mercato del lavoro, con un crescente divario salariale tra diverse professioni. Inoltre, potrebbe verificarsi una concentrazione di capitale, in quanto le aziende che sviluppano e controllano tecnologie basate sull’IA possono essere poche e possono accumulare enormi profitti⁷⁷. Approcci neomarxiani⁷⁸ sottolineano

⁷⁷ Piketty, *Le Capital au XXI^e siècle*.

⁷⁸ Si veda Casilli, *Schiavi del clic*.

non solo che la *gig economy* è una forma moderna di sfruttamento, ma che il valore dei contenuti prodotti dagli utenti sulle piattaforme supera di gran lunga la compensazione che ricevono (e costruisce il potere delle piattaforme). Inoltre, oggi i modelli di maggior successo di IA sono sviluppati da grandi aziende private e utilizzano risorse economiche enormi, difficilmente sostenibili da imprese “normali” o anche da molti Stati, il che rafforza ancora di più la posizione delle poche big tech del settore.

Il tema delle diseguaglianze connesse all’innovazione digitale (e a fenomeni come i “lavori *gig*” e i “micro-lavori”⁷⁹) è legato alla stabilità della democrazia. In particolare, la benzina del cosiddetto “populismo” sembrano essere la rabbia e il risentimento, comprensibili alla luce delle crescenti disuguaglianze nelle società occidentali (i populismi hanno in comune il fatto di esprimere il disagio di coloro che hanno la percezione di essere “periferia”)⁸⁰. In una situazione difficile per miriadi di persone, il successo delle grandi aziende digitali si fonda sull’efficiente capacità di far incontrare diverse categorie di utenti, anche grazie all’apprendimento automatico (si pensi alla centralità degli algoritmi di raccomandazione per le piattaforme commerciali). Questa capacità è alimentata proprio dai dati offerti dagli utenti: però l’umanità, il più delle volte, lavora gratuitamente per le piattaforme. Come sostiene Ferraris⁸¹, ogni registrazione è capitalizzazione attuale o potenziale, dunque valore. In cambio della gratuità dei servizi, le persone cedono i loro dati e su questi ultimi – al netto del costo dell’erogazione del servizio – le piattaforme si arricchiscono enormemente: è un “plusvalore documediale” (il debito alla tradizione marxiana è ancora evidente). La rivoluzione informatica ha trasformato anche l’ozio in attività economicamente spendibili. Ma, se l’input nel processo economico è costituito dall’attività di centinaia di milioni, se non miliardi, di persone, ciò andrebbe riconosciuto. Per questo Ferraris sottolinea l’importanza (e il senso) che avrebbe redistribuire il “plusvalore documediale” attraverso una tassazione che generi un *webfare*, ovvero un welfare digitale per far fronte ai problemi generati dall’automazione e dalla sua velocità. In particolare, Ferraris ritiene che ci si debba focalizzare non tanto sulla mera redistribuzione di reddito, quanto su una nuova protezione sociale che metta al centro l’educazione e la cultura.

Questa idea ci ricollega al fatto che l’innovazione deve essere gestita politicamente, secondo ideali di equità e di giustizia. Se gli effetti fosse-

⁷⁹ Cfr. Woodcock e Graham, *The gig economy*.

⁸⁰ Interessante, a questo proposito, un numero monografico della rivista *Stato e mercato*. In particolare: Diamanti, “Alla periferia della crisi,” 117-26 e Reyneri, “Le basi sociali del populismo,” 141-8.

⁸¹ Cfr. Ferraris, *Documanità*. Un testo successivo è Ferraris, “Dalla tirannia del merito alla democrazia del bisogno,” 83-102.

ro redistribuiti e se ci fosse sostegno per i lavoratori in difficoltà, la sostituzione intellettuale potrebbe essere una opportunità di sviluppo sociale. Uno dei maggiori economisti del Novecento, Keynes, aveva sognato per i suoi nipoti la liberazione dai lavori più duri, faticosi e ripetitivi⁸². Un secolo dopo, possiamo sognare la liberazione dallo stress mentale, dai lavori sedentari, dalla frustrazione delle attività amministrative.

Alcune note per la riflessione etico-politica che verrà

Davanti ai rischi del futuro, a rassicurarci c'è l'idea che si possa “staccare la spina” all'IA. Potrebbe essere una speranza non ben riposta. “Staccare la spina” potrebbe avere costi enormi. La motivazione non dipende soltanto dalle straordinarie potenzialità dell'IA, a cui si dovrebbe rinunciare almeno in alcuni settori (quelli meno sicuri o più rischiosi). Ma anche dal fatto che, con il passare del tempo, la società umana sarà probabilmente sempre più dipendente dell'IA, e tornare indietro potrebbe avere dei costi molto alti da affrontare, come oggi sarebbe difficile in una situazione emergenziale affrontare un repentino calo della disponibilità dei combustibili fossili. I costi delle conseguenze in termini di povertà diffusa, crisi dei servizi, fragilità del sistema socioeconomico rischierebbero di essere superiori ai problemi per cui si pensa di “staccare” l'IA.

Questo significa che la politica ha la responsabilità di governare l'IA e i suoi effetti. Molti ricercatori stanno lavorando all'identificazione dei principi che dovrebbero ispirare l'IA e la sua regolamentazione. Fra i gruppi di lavoro recenti si segnalano i “Principi di Asilomar per l'IA” (2017), la “Dichiarazione di Montreal per l'IA responsabile” (2017), la “Dichiarazione su intelligenza artificiale, robotica e sistemi autonomi” (2018), i “Cinque principi generali per un codice di intelligenza artificiale” (2018), le “Linee guida etiche per l'IA affidabile” (2019). Floridi, forse il più importante esperto di etica dell'informazione al mondo, ha tentato una sintesi dei principi ricorrenti e trasversali nei documenti prodotti negli ultimi anni. Essi sono:

- 1) Beneficenza (l'IA deve promuovere il benessere, preservare la dignità e sostenere il pianeta).
- 2) Non maleficenza (l'IA deve rispettare la privacy, essere sicura ed evitare usi impropri).
- 3) Autonomia (l'IA deve promuovere l'autonomia degli esseri umani, che possono sempre scegliere come e se delegare le decisioni alla macchina).

⁸² Keynes, *Democrazia e mercato*. Una lettura di Keynes applicata al digitale è Floridi, “Perché nel mondo digitale abbiamo bisogno di un progetto umano,” 103-14.

- 4) Giustizia (l'IA deve sostenere la prosperità dei popoli, preservare la solidarietà ed evitare l'iniquità).
- 5) Esplicabilità (l'IA dovrebbe essere il più possibile trasparente e intelligibile).

Immaginiamo, in base a questi principi, come potrebbe essere “costruito” un sistema di IA nel campo della sorveglianza. Innanzitutto, per quanto riguarda la beneficenza, l'IA dovrebbe lavorare per identificare minacce reali e tangibili, piuttosto che monitorare le persone in modo indiscriminato. Per non creare danno, il sistema dovrebbe evitare usi impropri, ad esempio proteggendo i dati contro tentativi di manomissione, e non dovrebbe conservare informazioni non pertinenti o eccedenti rispetto alle sue funzioni di sicurezza. Poi dovrebbe difendere l'autonomia delle persone garantendo la possibilità per gli individui di decidere se vogliono essere monitorati. Ad esempio, in un contesto urbano, dovrebbero esistere zone in cui la sorveglianza è chiaramente indicata, dando alle persone la possibilità di evitarla. L'IA, per essere giusta, dovrebbe come minimo evitare di discriminare o mostrare pregiudizi basati su etnia, genere, classe sociale o altre categorie, ad esempio monitorando in maniera più stringente persone di colore. Infine, promuovere l'esplicabilità potrebbe significare fornire registri e report dettagliati delle sue attività di monitoraggio, rendendo chiaro come e perché ha preso certe decisioni.

Abbiamo poi visto che i sistemi di raccomandazione possono “involontariamente” amplificare l'effetto *echo chambers*, se non controllati correttamente. Un sistema di IA etico nell'ambito della comunicazione dovrebbe probabilmente ridurre questa tendenza, consigliando anche contenuti non allineati ai gusti degli utenti, e che siano istruttivi e arricchenti, evitando messaggi divisivi o, peggio, diffamatori e violenti. Inoltre, il sistema non dovrebbe essere “aggressivo” nell'utilizzo dei dati, il che significa che dovrebbe evitare di raccogliere informazioni eccessive e garantire la possibilità di rimozione o modifica⁸³. Inoltre, sempre per quanto riguarda la non maleficenza, l'IA dovrebbe evitare di manipolare gli utenti per scopi commerciali o politici, ad esempio evitando la promozione eccessiva di contenuti sponsorizzati senza una chiara indicazione. Per proteggere l'autonomia degli utenti bisognerebbe permettere loro di decidere in che misura desiderano che il sistema di raccomandazione automatica personalizzi i contenuti per loro (ad esempio, gli utenti potrebbero scegliere di ricevere una gamma più ampia di contenuti per evitare *echo chambers*). Ciò sarebbe collegato anche con la dimensione della giustizia e della non discriminazione, nel senso che promuovere contenuti di creatori di diver-

⁸³ L'UE, tramite il GDPR, ha cominciato a muoversi con una regolamentazione in questa direzione. A proposito: Dunn e Durante, “Disinformazione e Internet,” 57-82.

se parti del mondo o di differenti contesti socioeconomici, per garantire una rappresentanza equa, significherebbe non essere prevenuti verso particolari gruppi di persone basandosi su caratteristiche come l'etnia, il genere o la religione. La trasparenza potrebbe essere perseguita permettendo agli utenti di capire perché un certo contenuto è stato raccomandato (ad esempio, gli utenti potrebbero avere accesso a un pannello di controllo che mostra come le loro interazioni influenzano le raccomandazioni).

Infine, la questione economica e del lavoro. In questo campo, per quanto riguarda la beneficenza, l'IA dovrebbe essere utilizzata in modo complementare ai lavoratori umani, potenziando le loro capacità piuttosto che sostituendole. Bisognerebbe evitare di "deumanizzare" settori professionali attraverso la completa automazione, in quanto la dimensione umana ha un valore redistributivo e di benessere personale e sociale. A specchio, "non maleficenza" significherebbe non ricorrere all'IA per abbassare deliberatamente i salari. L'autonomia potrebbe essere favorita attraverso la formazione, pensata per aiutare i lavoratori a collaborare efficacemente con l'IA e adattarsi ai nuovi ruoli. Qui emerge l'importanza del contesto politico: avere una voce attiva nelle decisioni relative all'implementazione dell'IA, attraverso la partecipazione partitica e sindacale, andrebbe sicuramente nella direzione dell'autonomia. Anche la giustizia è una dimensione politica. Ad esempio, bisognerebbe investire nei programmi di formazione e riqualificazione per aiutare i lavoratori a transitare in nuovi ruoli se i loro lavori attuali sono a rischio, e promuovere nuove forme di welfare (salario minimo, reddito minimo) in modo da contrastare la crescita delle diseguaglianze.

Al netto di queste proiezioni, due elementi segnalano il fatto che siamo solo all'inizio di una riflessione etico-politica sull'IA. Il primo è che i primi quattro principi sono talmente generici da poter essere considerati poco più che auspici facilmente condivisibili, e che non è chiaro in che modo promuovere concretamente questi principi (è sufficiente l'autoregolamentazione e la tutela dei consumatori? Oppure lo Stato deve intervenire in maniera più diretta e incisiva?). Il secondo è che il principio dell'esplicabilità è corretto dal punto di vista normativo, ma non si capisce ancora fino a che punto possa essere applicabile. Floridi sottolinea che l'oscurità dell'IA non deve diventare un alibi per l'inazione, non deve, cioè, fornire una scusa alle aziende digitali per nascondere le loro procedure interne ai ricercatori, agli organismi di controllo e in generale alle istituzioni democratiche. Floridi ha pienamente ragione, ma sembra dimenticare il fatto che l'IA sia una *black box* anche per gli informatici che l'hanno costruita. Dal momento in cui sono state abbandonate le regole formali a favore di complessissime relazioni statistiche, potrebbe essere difficile spiegare i motivi dietro una decisione di una macchina. Eppure, l'ultimo principio

è il più basilare. Potremmo sostenere che si tratta di un pre-principio, nel senso che soltanto se l'IA è esplicabile possiamo controllare fino in fondo che sia benefica, non malefica, che rispetti l'autonomia degli umani e che promuova la giustizia sociale. Per questo Cristianini, che è un informatico, sottolinea che si stanno sperimentando dei modi per migliorare la verifica dei sistemi di IA, come l'uso di "stress test" o la creazione di "checkpoint" interni in cui si possano fare alcuni controlli⁸⁴. Tecnicamente, questo nuovo campo di studio si chiama "explainable AI (XAI)", e mira a migliorare la fiducia e la trasparenza dei sistemi basati sull'intelligenza artificiale, affinché quest'ultima continui a compiere progressi e il più possibile sicuri. Da questi progetti dipenderà il grado e di controllo con cui potremo addestrare eticamente un'IA.

Sappiamo che l'IA, oltre a essere opaca, può avere dei bias, e prendere decisioni indesiderate. Una domanda che probabilmente sarà al centro della riflessione etico-politica nei prossimi decenni è: chi dovrebbe essere ritenuto responsabile di una azione di un sistema di IA che causa dei danni? Il sistema può anche essere definito intelligente (secondo la definizione *indipendente* di intelligenza) ma può difficilmente essere considerato un agente morale, almeno nel senso tradizionale del termine (anche una colonia di formiche si comporta in maniera intelligente, ma tendiamo a non ritenerla responsabile, almeno nel senso pieno del termine, per aver costruito il formicaio nella nostra casa). In linea teorica, diventa importante che ci sia un "controllo umano significativo". Per significativo si intende che sono escluse condizioni e forme di controllo dell'essere umano sulla macchina puramente nominali. Il controllo deve essere invece sostanziale, ovvero l'agente umano deve essere in grado di esprimere un giudizio ponderato sulle operazioni che il sistema sta compiendo, e di poter intervenire in tempo utile in caso di imprevisti. Inoltre, l'operatore deve essere addestrato a non sovrastimare le capacità dei sistemi informatici. Tuttavia, in pratica, si tratta di un compito complesso, forse impossibile da realizzare pienamente, a causa dell'opacità interna riguardante i processi di calcolo complessi e la difficoltà di interpretare le informazioni che inducono il sistema artificiale a prendere una certa decisione o compiere un'azione. L'operatore che ha attivato il sistema potrebbe non essere in grado di esercitare un controllo efficace sul suo comportamento, sia a causa della difficoltà cognitiva di comprendere i meccanismi decisionali dell'IA (come detto, l'IA è una *black box*) sia per via dei tempi lunghi di reazione degli esseri umani che potrebbero rilevarsi inefficaci per un

⁸⁴ Alcuni articoli che presentano il tema della XAI sono: Adadi e Berrada, "Peeking inside the black-box," 52138-52160; Došilović, Brčić e Hlupić, "Explainable artificial intelligence," 0210-0215; Vilone e Longo, "Notions of explainability and evaluation approaches," 89-106.

intervento tempestivo (effetto “buoi scappati”). Ma soprattutto, chi sono i “veri” responsabili? Potrebbero essere: gli ingegneri informatici che hanno progettato il sistema, i responsabili dell'azienda produttrice, i consulenti o i dipendenti dell'organizzazione che ha acquistato il sistema, i responsabili dell'organizzazione che ha acquistato il sistema, il capo dell'ufficio specifico che ha utilizzato il sistema, il lavoratore singolo che monitorava direttamente il sistema. Il rischio, non così remoto, è quello di concludere che nessuno ha dato un contributo davvero significativo al verificarsi del danno⁸⁵, oppure si rischia di attribuire per legge questa responsabilità diffusa a una singola figura, magari retribuita proprio per accollarsi legalmente le eventuali responsabilità negative. Si potrebbe oscillare, in sintesi, fra l'effetto “tutti colpevoli, nessun colpevole” e l'effetto “capro espiatorio”.

La riflessione etico-politica sull'IA si trova ancora nelle sue fasi iniziali. Si tratterà probabilmente di trovare un equilibrio tra l'innovazione tecnologica e la protezione dei valori espressi dai diritti umani, facendo in modo che questa potente tecnologia possa migliorare il benessere umano e limitando il più possibile gli effetti indesiderati. Per realizzare questo ambizioso obiettivo sarà importante, in primo luogo, essere consapevoli delle caratteristiche dell'IA e delle sfide che pone alla gestione da parte degli esseri umani. In secondo luogo, si tratta di avviare una collaborazione sempre più stretta fra umanisti, scienziati sociali, giuristi ed informatici, in maniera tale da eliminare (se possibile), o ridurre al massimo, i problemi dell'opacità e dei bias. In terzo luogo, probabilmente bisognerà esplorare rinnovati modelli normativi, e avviare una discussione su quali possono essere gli approcci etico-politici più desiderabili in un mondo sempre più caratterizzato dalla presenza dell'IA.

Bibliografia

- Ahmad, Tanveer, Zhang, Dongdong, Huang, Chao, Zhang, Hongcai, Dai, Ningyi, Song, Yonghua & Huanxin Chen. “Artificial intelligence in sustainable energy industry: Status Quo, challenges and opportunities.” *Journal of Cleaner Production* 289 (2021): 125834. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2021.125834>
- Albus, James. “Outline for a theory of intelligence.” *IEEE Transactions on Systems, Man, and Cybernetics* 21, no. 3 (1991): 473-509. <https://doi.org/10.1109/21.97471>
- Alfani, Guido & Mario Rizzo. *Nella morsa della guerra*. Milano: FrancoAngeli, 2013.

⁸⁵ Cfr. Nissenbaum, “Accountability,” 25-42.

- Arendt, Hannah. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Benbouzid, Bilel. “Des crimes et des séismes. La policie prédictive entre sciences, techniques et divination.” *Réseaux* 6, no. 206 (2017): 95-123. <https://doi.org/10.3917/res.206.0095>
- Bonazzi, Mauro. *I sofisti*. Roma: Carocci, 2010.
- Bostrom, Nick. *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*. Torino: Bollati Boringhieri, 2014.
- Boulanin, Vincent & Maaike Verbruggen. *Mapping the Development of Autonomy in Weapon Systems*. Stoccolma: SIPRI Report, 2017.
- Bromwich, Jonah Engel, Victor, Daniel e Mike Isaac. “Police use surveillance tool to scan social media, A.C.L.U. says.” *The New York Times*. 11 ottobre 2016.
- Brynjolfsson, Erik & Andrew McAfee. *The second machine age*. New York: Norton & Company, 2014.
- Burr, Christopher, Cristianini, Nello, & James Ladyman. “An Analysis of the Interaction Between Intelligent Software Agents and Human Users.” *Minds & Machines*, 28 (2018): 735-74. <https://doi.org/10.1007/s11023-018-9479-0>
- Burrell, Jenna. “How the Machine ‘Thinks’. Understanding Opacity in Machine Learning Algorithms.” *Big Data & Society* 3, no. 1 (2016): 1-12. <https://doi.org/10.1177/205395171562251>
- Caliskan, Aylin, Bryson, Joanna J., & Arvind Narayanan. “Semantics derived automatically from language corpora contain human-like biases.” *Science* 356, no. 6334 (2017): 183-86. <https://doi.org/10.1126/science.aal4230>
- Carboni, Kevin. “Come funziona l’intelligenza artificiale che Israele usa per bombardare Gaza.” *Wired*. 1° dicembre 2023.
- Casilli, Antonio A. *Schiavi del clic*. Milano: Feltrinelli, 2020.
- Domscheit-Berg, Daniel. *Inside Wikileaks*. Venezia: Marsilio, 2011.
- Chamayou, Grégoire. *Teoria del drone*. Bologna: DeriveApprodi, 2014.
- Chen, Tsung Yi, Tsai, Meng Che, & Yuh Min Chen. “A user’s personality prediction approach by mining network interaction behaviors on Facebook.” *Online Information Review* 40, no. 7 (2016): 913-37. <https://doi.org/10.1108/OIR-08-2015-0267>
- Chiusi, Fabio. *Nessun segreto*. Milano: Mimesis, 2011.
- Cosimi, Simone. “Lee Sedol, il campione di Go si ritira per sempre: ‘L’intelligenza artificiale è imbattibile.’” *La Repubblica*. 28 novembre 2019.
- Cristianini, Nello. *La scorciatoia*. Bologna: il Mulino, 2023.
- De Luca, Stefano. *Hic sunt drones, La guerra nell’era digitale*. In *La politica nel mondo digitale*, 41-56. A cura di Gabriele Giacomini & Luca Taddeo. Milano: Mimesis, 2023.

- Del Vicario, Michela, Bessi, Alessandro, Zollo, Fabiana, Petroni, Fabio, Scala, Antonio, Caldarelli, Guido, Stanley, Eugene H. & Walter Quattrocchi. "The spreading of misinformation on line". *PNAS* 113, no. 3 (2016): 554-9. <https://doi.org/10.1073/pnas.1517441113>
- Deleuze, Gilles. "Poscritto sulle società di controllo." In *Pourparler*, pp. X-X. Macerata: Quodlibet, 2000.
- Diamanti, Ilvo. "Alla periferia della crisi." *Stato e mercato* 38, no. 1 (2018): 117-26. <https://doi.org/10.1425/89852>
- Došilović, Filip Karlo, Brčić, Mario & Nikica Hlupić. "Explainable artificial intelligence: A survey." In *Proceedings of the 41st International Convention on Information and Communication Technology, Electronics and Microelectronics (MIPRO)*, 2018: 0210-0215. <https://doi.org/10.23919/MIPRO.2018.8400040>.
- Dunn, Pietro & Massimo Durante. "Disinformazione e Internet. Sfide e prospettive regolatorie in Europa." In *La politica nel mondo digitale*, 57-83. A cura di Gabriele Giacomini & Luca Taddio. Milano: Mimesis, 2023.
- Erlor, Michael. *Platone*. Torino: Einaudi, 2008.
- Esposito, Elena. *Comunicazione artificiale*. Milano: Egea, 2022.
- Ferraris, Maurizio. "Dalla tirannia del merito alla democrazia del bisogno." In *La politica nel mondo digitale*, 83-102. A cura di Gabriele Giacomini & Luca Taddio. Milano: Mimesis, 2023.
- Ferraris, Maurizio. *Documanità*. Roma-Bari: Laterza, 2021.
- Floridi, Luciano. "Perché nel mondo digitale abbiamo bisogno di un progetto umano." In *La politica nel mondo digitale*, 103-14. A cura di Gabriele Giacomini & Luca Taddio. Milano: Mimesis, 2023.
- Floridi, Luciano. *Etica dell'intelligenza artificiale*. Milano: Raffaello Cortina, 2022.
- Floridi, Luciano. *Il verde e il blu*. Milano: Raffaello Cortina, 2020.
- Fossa, Fabio, Schiaffonati, Viola, & Guglielmo Tamburrini, eds. *Automi e persone*. Roma: Carocci, 2021.
- Foucault, Michel. *Sorvegliare e punire*. Torino: Einaudi, 2014.
- Gellman, Barton & Laura Poitras. "British intelligence mining data from nine U.S. Internet companies in broad secret program." *The Washington Post*. 7 giugno 2013.
- Gellman, Barton & Ashkan Soltani. "NSA infiltrates links to Yahoo, Google data centers worldwide, Snowden documents say." *The Washington Post*. 30 ottobre 2013.
- Giacomelli, Fabrizio. *Dall'umanità in poi*. Milano: Mimesis, 2023.
- Giacomini, Gabriele. "Habermas 2.0." *Ragion pratica* 1 (2020): 31-50.
- Giacomini, Gabriele. "Verso la neointermediazione. Il potere delle grandi piattaforme digitali e la sfera pubblica." *Iride* 3 (2018): 457-68. <https://doi.org/10.1414/92394>

- Giacomini, Gabriele. *The Arduous Road to Revolution*. Milano: Mimesis International, 2022.
- Greenwald, Glenn. "NSA collecting phone records of millions of Verizon customers daily." *The Guardian*. 6 giugno 2013.
- Greenwald, Glenn & Ewen MacAskill. "NSA Prism program taps in to user data of Apple, Google and others." *The Guardian*. 7 giugno 2013.
- Habermas, Jürgen. *Fatti e norme*. Milano: Guerini, 1996.
- Habermas, Jürgen. *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Roma-Bari: Laterza, 1991.
- Habermas, Jürgen. *Teoria dell'agire comunicativo*. Bologna: il Mulino, 1986.
- Han, Byung Chul. *Psicopolitica*. Roma: Nottetempo, 2016.
- Kaiser, Brittany. *Targeted*. New York: HarperCollins, 2019.
- Keynes, John Maynard. *Democrazia e mercato*. Milano: Società aperta, 2022.
- Knefel, John. "Your Social Media Posts Are Fueling The Future of Police Surveillance." *Inverse*. 20 novembre 2015.
- Kosinski, Michal, Stillwell, David & Thore Graepel. "Private traits and attributes are predictable from digital records of human behavior." *PNAS* 110, no. 15 (2013): 5802-05. <https://doi.org/10.1073/pnas.1218772110>
- Lee Fang. "The CIA Is Investing in Firms That Mine Your Tweets and Instagram Photos." *The Intercept*. 14 aprile 2016.
- Locke, John. *Il secondo trattato sul governo*. Milano: Società Aperta 2023.
- Lyu, Wenjing & Jin Liu. "Artificial Intelligence and emerging digital technologies in the energy sector." *Applied Energy* 303 (2021): 117615. <https://doi.org/10.1016/j.apenergy.2021.117615>
- MacAskill, Ewen, Borger, Julian, Hopkins, Nick, Davies & James Ball. "GCHQ taps fibre-optic cables for secret access to world's communications." *The Guardian*. 21 giugno 2013.
- Maffettone, Sebastiano. "Etica pubblica e IA. Da Habermas alla sfera pubblica digitale." In *La politica nel mondo digitale*, 179-94. A cura di Gabriele Giacomini & Luca Taddio. Milano: Mimesis, 2023.
- McCrae, Robert R., & Paul T. Costa. "Validation of the five-factor model of personality across instruments and observers." *Journal of Personality and Social Psychology* 52, no. 1 (1987): 81-90. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.52.1.81>
- Mitchell, Melanie. *Artificial Intelligence. A guide for thinking humans*. London: Pelican, 2020.
- Moretti, Enrico. *La nuova geografia del lavoro*. Milano: Mondadori, 2017.
- Nissenbaum, Helene. "Accountability in a Computerized Society." *Science and Engineering Ethics* 2, no. 1 (1996): 25-42. <https://doi.org/10.1007/BF02639315>
- Palano, Damiano. *Bubble democracy*. Brescia: Scholè. 2020.

- Parisier, Eli. *The Filter Bubble*. Londra: Penguin, 2011.
- Piketty, Thomas. *Le Capital au XXIe siècle*. Parigi: Seuil, 2013.
- Rawls, John. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Reyneri, Emilio. "Le basi sociali del populismo." *Stato e mercato* 38, no. 1 (2018): 141-48. <https://doi.org/10.1425/89854>
- Richards, Sam. "Powerful mobile phone surveillance tool operates in obscurity across the country." *The Intercept*. 23 dicembre 2020.
- Rosenblat, Alex. *Uberland. How Algorithms Are Rewriting the Rules of Work*. Oakland: University of California Press, 2018.
- Sala, Roberta. "Ragionevolezza e irragionevolezza nell'uso del web." In *La politica nel mondo digitale*, 207-20. A cura di Gabriele Giacomini & Luca Taddio. Milano: Mimesis, 2023.
- Sharkey, Noel. "Saying No to Lethal Autonomous Targeting." *Journal of Military Ethics* 9, no. 4 (2019): 369-89.
- Soro, Antonello. *Persone in rete*. Roma: Fazi, 2018.
- Sunstein, Cass R. *#Republic*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- Tandera, Tommy, Hendro, Suhartono, Derwin, Wongso, Rini & Yen Lina Prasetio. "Personality prediction system from Facebook users." *Procedia Computer Science* 116 (2017): 604-11. <https://doi.org/10.1016/j.procs.2017.10.016>
- Turing, Alan M. "Computing machinery and intelligence." *Mind* 56, no. 235 (1950): 433-60.
- Vaccaro, Salvatore. "Tutto il potere agli algoritmi!" In *La politica nel mondo digitale*, 233-54. A cura di Gabriele Giacomini & Luca Taddio. Milano: Mimesis, 2023.
- Verbruggen, Maaïke. "The Question of Swarms Control: Challenges to Ensuring Human Control over Military Swarms." *Non-Proliferation and Disarmament Papers* 65 (2019): 1-16.
- Vilone, Giulia & Luca Longo. "Notions of explainability and evaluation approaches for explainable artificial intelligence." *Information Fusion* 76 (2021): 89-106. <https://doi.org/10.1016/j.inffus.2021.05.009>
- Walzer, Michael. *Guerre giuste e ingiuste*. Roma-Bari: Laterza, 2009.
- Wells, William D. "Psychographics: A Critical Review." *Journal of Marketing Research* 12, no. 2 (1975): 196-213. <https://doi.org/10.2307/3150443>
- Woodcock, Jamie & Mark Graham. *The gig economy*. Cambridge: Polity, 2019.
- Youyou, Wu, Kosinski, Michal & David Stillwell. "Computer-based personality judgments are more accurate than those made by humans." *PNAS* 112, no. 4 (2015): 1036-40. <https://doi.org/10.1073/pnas.1418680112>

An Aristotelian Critique of the Idea of Mixed Constitutions in Modern Governance

Una critica aristotelica all'idea di costituzione mista nella governance moderna

VIRGINIA GIOULI

Ph.D. The University of Reading, U.K.

giouli8@icloud.com

ORCID: 0000-0002-1923-4769

Abstract. The main argument of the article regards Aristotle's anti-realistic account, which presents a different viewpoint from that which simply fulfils or negates the truth-values of our statements on Mixed Constitutions. In modern times, the idea of a Constitution of many minds or of many individuals is proposed by Sunstein and by Hart, who maintain that neither intentions in juridical procedure nor Constitutional provisions can produce an ideal Constitution. Thus any interpretative procedure assigning to legal reality any definite, once-and-for-all meaning is precarious, according to Aristotle who asks whether we can gain epistemic access to the real essences of Constitutions and their structure. These ideas respond to a challenge in the Works of Contiadés, who will help us to turn the ideal Constitution into a realisable model in the situation in which we live nowadays. This is the main challenge to be met by the institutions of Europe in order to safeguard the nature of historical and intellectual values.

Keywords: theory of knowledge, a reductionist theory of the state, Aristotle's anti-realism, modern politics, Cartesian dualism.

Riassunto. L'argomento principale che viene trattato nell'articolo riguarda la posizione antirealista di Aristotele, che presenta un punto di vista diverso da quello che semplicemente soddisfa o nega il valore di verità delle nostre affermazioni sulle Costituzioni miste. In epoca moderna l'idea di una Costituzione di molte menti o di molti individui è proposta da Sunstein e da Hart, i quali sostengono che né le

intenzioni insite nella procedura giuridica né le disposizioni costituzionali possono produrre una Costituzione ideale. Pertanto ogni procedimento interpretativo che assegni alla realtà giuridica un significato definito una volta per tutte è incerto, in accordo con Aristotele che si chiede se sia possibile ottenere un accesso epistemico alle essenze reali delle Costituzioni e alla loro struttura. Queste idee rispondono ad una sfida contenuta nelle *Opere* di Contiades, in grado di trasformare la Costituzione ideale in un modello realizzabile nella situazione odierna. Questa è la sfida principale che le istituzioni europee devono raccogliere per salvaguardare la natura dei valori storici e intellettuali.

Parole chiave: teoria della conoscenza, teoria riduzionista dello Stato, antirealismo aristotelico, politica moderna, dualismo cartesiano.

I. Introduction

Aristotle's anti-realistic account of the world only means that while elaborating his angle on the idea of Mixed Constitutions, his advance as regards the realisation of values remains open to an obstinate "Why". The reply needs an explanation in terms of something which does not itself require to be explained. And it is to this end that the concept of the logical impossible is introduced.

Material reductionism in historical theory concludes that talking about the Constitution of a state is talking about individuals. Can the opposite, that is, that individuals are unimportant, be true? Is a rationalist viewpoint in historical theory possible? Non-material reductionism implies that our statements about mind cannot be reduced to statements about matter. There is no definite answer to the question of the reliability of mind beside the undeniably psycho-physiological content of experience.

A false idea of time renders us incapable of seeing and understanding our weak nature, our limits and our limited ability to assign causes to facts, as do our dealings with the world if connected with this false idea. Hence the idea of a mixed Constitution is shown to be a fabrication of the mind; it is meaningless outside a prescribed set of circumstances that is defined by what we ordinarily understand when using our knowledge of the balance of power. Laws in history are given *ab extra* in Aristotle. No man's mind can impose them on history. He, however, does not consider change an evil.¹ To honour those who discover anything which is useful to the state is a sound proposition but cannot safely be enacted by law, he states. This may encourage informers and perhaps may lead to politi-

¹ Aristotle, *Politics*, 1268 b23-31.

cal turmoil. Thus, he adds, it has been doubted whether it is expedient to make any changes in the laws of a country even if another law is better. Under pretence of doing a public service a man may introduce measures which are in fact destructive to the laws or to the Constitution.

II. Aristotle and the Mixed Constitutions

Clarifying Aristotle's interpretation of the Mixed Constitutions suggests that to dismiss the Why question referred to the Introduction to this article, one needs to introduce the concept of the logically impossible to the end of realising the ideal Constitution, as required by the explanation of that different order.

Aristotle had seen Constitutions in practice. The arbiter, he states,² is always the person most trusted. He who is in the middle is an arbiter. The more perfect the admixture of the political elements, the longer the Constitution will last. Many, even of those who desire to form aristocratic governments are mistaken, he adds, as they give too much power to the rich. There comes a time, he adds, when out of a false good there arises a true evil. This is a synopsis of his line of thought regarding not only his reservations on aristocracy but on the mixed character of the Constitution. The encroachments of the rich are more destructive to the Constitution than those of the people. Thus collective decisions, Barnes states,³ will be best only in special circumstances.

Why should we not suppose that individual expertise will be submerged in general incompetence? Aristotle states⁴ that the multitude ought to be in power rather than the few best. This is true but it is only with some difficulty that this can happen. For the many, of whom not everyone is a good man, when they meet together may be better than the few good. He explains this: they are regarded not individually but collectively. A feast to which many contribute is better than a dinner provided out of a single purse. Here we see Aristotle's scorn of material reductionism. Each individual among the many has a share of excellence and practical wisdom. When they meet together they become in manner one man. This "man" has many feet and hands and senses. This holds with regard to their character and thought. Hence the many are better judges of music and of poetry of than a single man. Some understand one part, he claims, and some another. And among them they understand the whole.

² Aristotle, *Politics*, 1297 a5-12.

³ Barnes, "Aristotle," 21-4.

⁴ Aristotle, *Politics*, 1281 a40-1281 b10; 15-25. Giouli, "Polybius." *Intuition*, 47-48.

We see here Aristotle's scepticism: it is doubtful whether the principles of collectivity and lack of ability can apply to every democracy, and to all bodies of men. In some cases, the principle cannot be held applicable, he states. The argument would equally hold about animals and it could be asked whether men differ from animals. There may be bodies of men, he admits, about whom our statement is true. If so, one difficulty has already been raised. There is also another difficulty: what power should be assigned to the mass of freemen and citizens who are not rich and have no personal merit? This can easily be solved, he adds. It implies that we are incapable of realising this mixed character in all circumstances and what is left to us is just generalising.

But is this anti-realism always the case?⁵ Aristotle's empiricism is evident. This has nothing to do with the "beginninglessness" (non-determined beginning) of Constitutional ideas and facts and values; nor with their realisation despite the fact that the idea of the Constitution may be imperceptible *in abstracto* to us. We must insist on the succession of events and their causes. Aristotle is very unwilling to trace causality before the beginning of time and the Constitution. Thus, causal principles, we understand from Charles⁶ do not govern or influence our future progress. Cause is qualified by the succession of time in Aristotle. We must not confuse the infinite succession of time with the cause-chain in Aristotle.⁷ The infinite chain of fathers and sons proves only the infinity of time. It does not prove the infinity of causes. The chain of causes is finite, he adds, because each cause is the same in kind in this chain. Thus, we may steer clear of the optimistic goal of any model-making based on time's eternal nature. Constitutions, too, are not susceptible to models, as they live and die with time. That is why Aristotle is extremely pessimistic about whether mixed Constitution model-making ideas can free us from inequality and worthless conduct in a State. These procedures only testify to human vulnerability. There comes a time, Aristotle states, when out of a false good there arises a true evil.

III. Modern Ideas

As Sunstein⁸ and Hart⁹ maintain, neither intentions in juridical procedure nor constitutional provisions help us to avoid such perils. There

⁵ Charles, "Method and Argument," 231-57 and Giouli, *How is Social Science Possible?* 135-260.

⁶ Charles, *Meaning and Essence*, 1-3.

⁷ Alexander of Aphrodisias, *Aristotle Metaphysics 2&3*, 5, 29-30 and nn. 64-66.

⁸ Sunstein, *A Constitution of Many Minds*, x, 28-29.

⁹ Hart, *The Concept of Law*, 71-73.

is no reductionism in our critique of these mixed Constitutions: talking about States is not talking about the individuals that constitute them. The opposite is not true in Aristotle's theories of a State as a logical construction made up of individuals. Yet, our critique does not hint at Cartesian dualism on State theories and lived experiences: Descartes rejected the view of the psycho-physical status of experience. Aristotle's view of Constitutions offers the best possible account of them which links directly with Sunstein's pragmatic idea of a Constitution's being meaningful if, and only if, it is made rather than found: the ideal interpretation of a Constitution is not contained in the document.¹⁰ The process of interpretation remains always imperfect and open. We can never realise social and political values or pursue them; we can only qualify causality in terms of an uninterrupted temporal chain. We are unable to fully respond to and understand the challenge which the pursuit of values requires. We may need to pursue values, but we cannot reach them. The idea of a Constitution of many minds or of many individuals – as thought out in our modern tradition by Sunstein or by Hart – develops beyond the dead end that Aristotle sketches in his ideas on mixed Constitution.

A. Sunstein

The Constitution, Sunstein states,¹¹ does not set out the instructions for its own interpretation. It sets out no such rules; it does not say that judges or others, attempting to interpret the document, should be Thayerians, originalists, minimalists, perfectionists, or anything else. But can we realise it *in abstracto*? A Popperian bound-to-fail agenda of the misinterpretations of the Constitution is aptly described by Sunstein. The mixed Constitution solution is, clearly, just another of these misinterpretations. Thus, Sunstein continues, any approach to the document must be defended by reference to some account that is supplied by the interpreter. This document needs to establish itself, identify itself and produce evidence about itself. The Constitution, he states, is rightly taken to be binding on judges and others. If we are engaged in interpretation, we cannot simply cast aside a normativistic attempt to refer to the document. However, it is possible to go further, Sunstein adds. In the end, any approach to the original document must ultimately be perfectionist in the sense that it attempts to make that document as good as it can possibly be. This possibility simply recalls Aristotle here. There is in us a common sensibili-

¹⁰ Giouli, "The Dogma of Reductionism," 144-166.

¹¹ Sunstein, *A Constitution of Many Minds*, 23.

ty, Aristotle states,¹² that allows no further inferential steps.¹³ Hence, no further inferential steps are needed regarding how we come to know that common qualities are not incidental in the Constitution. Hence, we need not answer any question on what triggers our mental images of the ideal Constitution.

Perhaps, Sunstein adds, the alternatives to perfectionism are all, in some sense, perfectionist too. Sunstein's pragmatism does not outweigh Aristotle's no-way-out, as mentioned above. Since Sunstein is aware of our inability ever to attain the ideal Constitution together with its interpretation, his statement on perfectionism is not an arrogant statement. His viewpoint contains no Cartesian Dualism due to his awareness of human incapacity and frailty. Sunstein states that the idea of interpretation thus understood imposes constraints. As jurists we must use the permitted equipment which does not extend into the unknown, into the ideal interpretation. These are the constraints Sunstein hints at. There is nothing that interpretation clearly is, he adds, but there are some things that interpretation clearly is not. Pragmatically speaking it would be good to substitute the best imaginable Constitution for our own Constitution. This substitution cannot count as interpretation. As we have mentioned above, the substitution does not fall within our conceptual range; hence it is incomplete. The idea of interpretation, he adds, does not compel any form of originalism. It is perfectly normal to find domains in which interpretation occurs without the slightest reference to either original meaning or original intentions. Indeed, here we can do nothing other than generalise regarding the intentional, this bizarre aspect of the human mind.

To clarify further his thoughts Sunstein offers an example. Suppose that the Supreme Court is interpreting a precedent—say, its own decision to invalidate separate-but-equal. What, he wonders, are the implications for racial segregation at a federal prison? There racial tensions are running very high and prison officials reasonably fear that integration would produce violence. The Court, he states, is most unlikely to ask about the subjective intentions of Chief Justice Earl Warren, the author of the Court's opinion in this case and is equally unlikely to inquire into the subjective intentions of those who agree with this opinion. Perhaps, he continues, there is no such intention with respect to the question. Perhaps it is not accessible even if it exists. In any case the Court will show little interest in it. This is less because it is inaccessible than because it is not controlling and perhaps irrelevant even if it is accessible. Nor will the Court pay attention to the original public meaning of its own decision in the case

¹² Aristotle, *On the Soul*, 428 a28-30.

¹³ Charles, *Meaning and Essence*, 125.

(whatever that might mean). Judicial interpretation of precedents has little to do with original intentions or original meaning. Thus, he concludes, in dealing with the meaning of the case, the Court makes an independent judgment about how best to fit and to justify its own prior ruling. Thus, he states, originalism is merely one type of interpretation. The question is whether it is the right one. That is the question which requires attention; not the concept of interpretation. It focuses on the consequences of the recommended angle. He wonders whether this would make our Constitutional order better or worse.

Sunstein shows the greatest wisdom when he dismisses all our ideas on interpretation, arguing that he does understand what it consists of in. His rationality admits that the search for Constitutional truth ends somewhere – and begins from some point. However not all theories about the Constitution can be conclusive. What seems to give these theories an abiding interest is, firstly, their tragic attempt – fatally unsuccessful – to supply us with irrefutable propositions regarding Constitutional and historical truth.

These theories remain permanently at risk¹⁴ due to the (logical) insufficiency of scientific evidence. Such propositions imply the use of a conceptual armament extending into the unknown. The scientist's task is to make sense of the Constitution within a certain conceptual range. This range does not and cannot include such extensions. Can one allow that science can undertake the impossible?

Sunstein fitly points out how adamant Aristotle is that the ideas of many minds can sort out problems and confusions. This holds good in the Constitution-making process. Sunstein refers in detail to Aristotle's texts: thus, the quality of the ideas of the best thinkers can be improved on by the diverse ideas of diverse groups of thinkers when they all meet. This is a collective process, not an individual one. Each can contribute her/his share of goodness and moral prudence, thus contributing to the process of deliberation. When many are involved, Sunstein continues, following Aristotle, some appreciate one part, some another, and all together appreciate all. This quality of the ideas of the best thinkers is clearly improved, Sunstein states, by many minds deliberating together. This is exactly what is meant by Aristotle's preference for the ideas of society over those of the individual in the Constitutional process.¹⁵ Sunstein, however, summarises the fallibility of this solution as regards possibilities of confusion and misunderstanding in the making of the Constitution.¹⁶ In one word, Sunstein

¹⁴ Giouli, *The Taming*, 15.

¹⁵ Sunstein, *Infotopia*, 49 and n.7.

¹⁶ Sunstein, *Infotopia*, 57-58.

warns us against cliquishness in group deliberating procedures. Firstly, Sunstein mentions the way people have preconceptions about truth before they arrive at the truth. Thus, he adds, the truth is likely to win given that the correct view has a lot of support within the deliberating group *before* people start to talk. Hence, statements concerning what can be regarded as indubitably evil and what good suggest criteria that can guide our research in order for us to realise this ideal – an impossible task. To the disappointment of the sceptic, however, we cannot treat every statement as open to criticism and demand evidence for its truth and falsity. This is clearly inferred by Sunstein herein, as he states that questions to which the correct answer is clear can guide the deliberating groups to the truth, the correct view of which has the above-mentioned advance support. However, he stresses that when groups move in dangerous directions e.g. when discussing or/and carrying out killings and destruction, this is usually because the flow of information supports that movement.¹⁷ This means, Sunstein states, that deliberating groups generally arrive at a truth which cannot be demonstrated. But to what extent can such advance support lead to safe reasoning: i.e. reasoning not based on prejudice or seclusion? Sunstein and Hastie,¹⁸ following Irving Janis, refer emphatically to an idea of *groupthink* according to which groups blunder, not in spite of group deliberation but because of it. After deliberation, for example, governments, companies, labour unions and religious organisations often make disastrous decisions.

Secondly, Sunstein touches on the poor communication of information among the members of deliberating groups. Poor communication means degradation of the knowledge of political Good. However, deliberating group members can communicate the relevant knowledge obtained in advance to a greater degree than the knowledge acquired by one or a few group members. This means, Sunstein maintains, that knowledge acquired by many minds getting together is not fully aggregated, and thus, not correctly arrived at. And if the group is secluded this is a poor way of arriving at knowledge. I.e. it is unsuitable as a way to realise the values of *paedeia*. Unfortunately, Sunstein and Hastie maintain,¹⁹ groups fail to live up to their potential. An example of this would be that group investment in the future goals of knowledge of the political Good go awry, harming millions of people over the years.

Thirdly, Sunstein refers to the fallibility of statistics concerning the above-mentioned procedures of deliberating. Individuals, he states, clear-

¹⁷ Sunstein, *Going to Extremes*, 23.

¹⁸ Sunstein and Hastie, *Wiser*, 6.

¹⁹ Sunstein and Hastie, *Wiser*, 5.

ly tend towards error; the same –even greater– is the tendency towards error of deliberating groups. Members of these groups place more faith in shared knowledge than in unshared. This suggests, Sunstein states, that they disregard surveys and polls. He gives an example of this: in the case of an unclear answer, i.e., not easily demonstrated to be false or correct, groups express the tendency towards error in a clearer way than individuals do. When, for example people begin with a high level of outrage and favor some kind of aggressive responses, groups are more aggressive than individuals.²⁰ Nevertheless, in the case of the individual's attitude to the use of force, we can see that the likelihood that they are better informed than groups is statistically expressed, incorporated, and designed.

This means that deliberating groups are more accurate in this case, though perhaps statistical groups are superior in other ways. But statistically evaluating individuals means incorporating all the likelihood that they are well-informed. Thus, the tendency of individuals towards error can be measured in terms of their rights; i.e., this is a question of rights and the relinquishment of rights. What is the value that qualifies the existence of these rights?²¹ It is the individual's being well-informed and engaged in the realisation of the ideal of political Good, rather than their participating in a "cliquish" group that can make a difference and lead to an answer to questions. The tendency of individuals towards error can be measured more safely in the former case than that in deliberating groups. Hence, secluded group deliberating procedures, according to Sunstein, prevent deliberators from (i) reaching the correct result (ii) evaluating the information dispersed within the group and (iii) being in tune with results reached jointly by statistical groups and deliberating groups.

Here, Sunstein designs his plea for the ideal deliberative democracy and warns us against the formation of secluded enclaves. Hence,²² the idea of a "public forum" may sound good. However, the lesser amount of common experiences as well as a prejudiced system of individualised filtering might weaken an ideal Constitution derived from such a democracy. It is the increase of communication between diverse people and diverse opinions in the deliberation process that will keep both ideal and fora safe from prejudice and relativism; that is, this increase will keep their institutional, public and common character²³ immune from cliquishness. And among the diversity of views about what this ideal sanctions, a Constitution is a constraint.

²⁰ Sunstein, *Going to Extremes*, 16.

²¹ Sunstein and Hastie, *Wiser*, 33. Giouli, "Freedom," 334 and n. 43; 336 and n. 58.

²² Sunstein, *#Republic*, 34.

²³ Giouli, *Destitution and Paedeia*, 130-131 and n. 1.

Once a Constitution is in place, Sunstein maintains,²⁴ people do not have to decide how many presidents to have, or whether there will be some kind of supreme court, or whether elections will be held. This Popperian angle on what we can do and what we cannot do, in the Aristotelian absence of the omnipotence of political and legal reasoning,²⁵ is further stressed by Sunstein. A Constitution can itself be seen as a precommitment by which we relinquish our flexibility in order to be governed by firm rules, he states.²⁶ Sunstein refers²⁷ to the example of Ulysses and the Sirens to show that the demand for totally unrestrained freedom is self-defeating.²⁸ Sunstein not only points out the problems associated with indeterminacy, but hails the fact that, in many domains, choices are made for us;²⁹ though certainly it is right to celebrate freedom of choice. If each of us, he states, had to participate in each of the decisions that affect us, we would immediately be overwhelmed by complexity. Hence, a settled background, of a grammar-like nature, would promote our freedom, not undermine it, he adds. A number of choices – amendable in theory but fixed in reality – is made by the US Constitution, he further maintains. Here we see, as in the case of deterrence mentioned above, that the ideal we are seeking can be neither a single nor a long-term one; at times, whatever we do in search of this ideal is done in response to a sudden crisis. This, however, is plainly subject to trial-and-error procedures.³⁰

Sunstein expresses serious concerns regarding deliberation as a process for improving judgements: is this a process of transgressing rights? Sunstein's stern warning is against the formation of secluded enclaves, as mentioned above. Deliberation on the Internet, he states, for example through blogs, may be meaningless, as the cluster of like-minded mindsets in secluded groups maximises error and falsehood, especially within groups deliberating in a small enclave.³¹ This, he states, is a potential danger to social stability and, simultaneously, an apparent source of social fragmentation. We are warned by him against social injustice and meaninglessness. Group polarisation and social homogeneity damage the process of deliberation, as embedded in the Constitutional law of many nations, he adds. Can the risks inherent in the limited deliberation of like-minded people be minimised? Aristotle would seriously doubt it.

²⁴ Sunstein, *Choosing Not to Choose*, 206-207.

²⁵ Giouli, *How is Social Science Possible?* 73 and n. 7.

²⁶ Sunstein, *Worst-Case Scenarios*, 192.

²⁷ Thaler and Sunstein, *Nudge*, 191.

²⁸ Giouli, "Freedom;" "Huntington;" "Cybertrends." Burke, *Popper*, 181.

²⁹ Sunstein, *Simpler*, 210.

³⁰ Burke, *Popper*, 186.

³¹ Sunstein, *Change*, 20.

Indeed, prejudices and relativism can prove fatal, here. For Sunstein, all depends upon the distinction between deliberation and deliberators.

What is the meaning of Aristotle's warning that material reductionism can affect the function of the State negatively? Aristotle lays great stress on this focal point in his political philosophy and epistemology, concluding that human life and its products ineluctably deprave.³² Giouli, like Plato before her,³³ brings up the question of the inexplicable. Such an understanding can help us to come to terms with our passions and fears regarding the unattainable. This is also stated by Aristotle.

Adamantios Koraeas, born in Smyrna in 1748, died in 1833 in Paris, a brilliant Greek philologist and one of the intellectual instigators of the 1821 Greek Revolution, has stressed the notion of choice (προαίρεσις) in Aristotle. Koraeas' comments³⁴ refer to the political Good as chanced upon rather than chosen (προαίρεσις) in Aristotle. Indeed, in *Nicomachean Ethics*,³⁵ Aristotle states that we do not deliberate about the totality of human affairs, e.g. a Spartan would not meditate on the best Constitution for a Scythian; nor do we deliberate on eternal things. None of these things can be affected by our own efforts. Choices are made principally in an instable way by the ruling section of the self, i.e. when we have decided as a result of deliberation, we desire in accordance with our deliberation, Aristotle concludes in *Nicomachean Ethics*,³⁶ in what is plain also from very ancient Constitutions. We see here how little can be done by an experimentalist according to his "craftsmanship" model. How far can the ruling part of oneself be objective? Aristotle's idea of explaining and thus crafting the future and institutions, even from the perspective of an experimentalist, guarantees objectivity in his way of viewing nature and the world.³⁷ Charles finds this way challenging as regards his views on Aristotle.³⁸ The distinction, however, between deliberators and deliberation made by Sunstein is not possible for Aristotle. Aristotle speaks, though with reluctance, of society – not solely of individuals.

Thus, any dealings we may have with the world will be too little and too late to make any difference. Aristotle's objective admission that authority lies in the world out there – not in our dealings with the world³⁹

³² Aristotle, *Politics*, 1267 b1; Toynbee, *A Study*, XII, 584-587, esp. 585; Giouli, *The Taming*, 34 ff; 55 ff; 81 ff; 110 ff. Moutsopoulos, "Review of Giouli's *The Taming*," 181-2.

³³ Giouli, *The Taming*, 161 ff.

³⁴ Koraeas, MS 402 (3).

³⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1112 a28-30.

³⁶ *Ibid.*, 1113 a5-13.

³⁷ Giouli, *How is Social Science Possible?* 135-260.

³⁸ Charles, *Meaning and Essence*, 260-2 and 213-7.

³⁹ *Ibid.*, 260.

leads us to consider as incomplete all sorts of deliberating procedures – even those involving interpretation. But the distinction between deliberation and deliberators is all that is left for man, and even for Aristotle.

Does this abolish any attempt to attain interpretational knowledge, for Aristotle – which is what is left for the individual? Not entirely as, instead, he proposes his craftsmanship model, which suggests, no matter what, that no attempt to craft the future and Constitutional values need be completed, simply because these cannot really exist. But is there here a parallel with Sunstein's interpretation of the Ideal Constitution?

However, Aristotle's zeal for objectivity remains intact and guides us to focus on his idea that no process of interpretation need be complete: there is no requirement, Charles maintains, that the enquirer at the outset should know into which category the account in question fits. This means that our account of the world depends on whether or not there is a natural unity present which is significant, Charles states,⁴⁰ in so far as its linguistic expression signifies certain features.

The opposite happens in the interpretation process of the Constitution formed by deliberation and the Law in general, as proposed by Sunstein and by Dworkin. Dworkin claims, Sunstein maintains,⁴¹ that a chain novel metaphor, that is, a novel published as a sequence of books, fits the nature of interpretation, and especially legal interpretation.⁴² To answer questions on what the Constitution sanctions or forbids, Sunstein continues,⁴³ judges need to investigate their previous decisions and deliberate what answer puts these decisions in the best light or makes Constitutional law the best it can be. So they must write the next episode.⁴⁴ To a significant extent, that is what Constitutional law is, Sunstein concludes. Indeed, the use of the above-mentioned idea presupposes, as Burke puts it,⁴⁵ that we have already adopted a range of concepts that will allow us both to identify and formulate facts and values and to produce evidence about them. That is, this range of concepts renders possible the pursuit of legal values; furthermore, it makes us think more about the possible, than about what ordinarily happens. As Burke fitly adds, it determines what questions we ask, what answers we are prepared to take seriously and what possibilities we are willing to consider. Hence, it would be useless, Burke states, to adopt a neutral (non-interpretative) standpoint; independent of all such ranges of concepts. This is, indeed, what is left for mankind,

⁴⁰ Charles, "Meno", 138; 135; 137.

⁴¹ Sunstein, *Star Wars*, 152-153.

⁴² Dworkin, *Law's Empire*, 228-238.

⁴³ Sunstein, *Star Wars*, 153.

⁴⁴ *Ibid.*, 145 ff.

⁴⁵ Burke, *Popper*, 24.

clearly without their becoming entangled in relativism. One needs to refer solely to reason's weakness, and especially to the frailty of legal reasoning. Aristotle's objection to this, however, links with his conviction that time qualifies cause. Hence assigning causes to facts is precarious: the idea of time will remain elusive. Thus any interpretative procedure assigning to reality, and to legal reality especially, any definite, once-and-for-all meaning is precarious.

Sunstein tackles the complex topic of the diversity of causes in the chain of fathers and sons rather than the infinity of causes and time. In his *Star Wars*, a philosophy of history written from a legal angle, he proposes the redemption of a father if his son likes him.⁴⁶ Sunstein successfully cites the prophet Isaiah to unify his interpretational account of legal life and reality in general. However, Aristotle's reservations could be applied to this work. Sunstein⁴⁷ quotes from the prophet Isaiah,⁴⁸ the oracles regarding Judah, Jerusalem and the nations, who are promised restoration and warned of judgement by Isaiah. The prophet meticulously fixes such themes for the righteous whom the Lord summons: scarlet sins can yet be white as snow and white wool may be dyed crimson. This means, Sunstein maintains,⁴⁹ that freedom of choice is possible amidst a clouded future; hence choice resonates with time. Thus, one always draws time's "thread" through one's lives; one is unable, however, to "knot" it – to use Kierkegaard's metaphorical language.

On this theme, Sunstein points out that a parent risks her/his life – as any child would wish – to save the life of her/his child. This is just even if the parent has to combat authority and arbitrariness from their perspective children, Sunstein adds, being good, believing and hoping in their capacity to forgive, redeem their parents in order to bring out their parents' better selves. This optimism, however, expressed by Sunstein in his account of the world in *Star Wars*, presupposes innocence in the possibility of choice as resonating with time. The opposite, however, is possible: to the extent that planners force people to choose whether or not people would like to choose; there is a paternalistic dimension to their actions, Sunstein states.⁵⁰ This means the annulment of both freedom and choice, as Aristotle stressed in his dictum on depravity. Hence, again, what triggers the intentional is a major problem – even if it is the normative.⁵¹ According to Sunstein, although his opinion is controversial, choosing

⁴⁶ Sunstein, *Star Wars*, 91ff.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Isaiah, *Book, 1*, 18-19.

⁴⁹ Sunstein, "Star Wars".

⁵⁰ Sunstein, *Laws of Fear*, 200.

⁵¹ Giouli, *How is Social Science Possible?* 82 ff.

is good for both freedom and welfare. This is, nevertheless, Aristotle's anti-realist understanding, which does not begin with the perception of order in this view of an ideal Constitution, but rather attempts to uncover it. It can be connected to major issues of the necessity of rights and the need to relinquish some rights at times.

Let us here cite an example to clarify the case of the interpretation of the Constitution, as regards individuals. Most possible security systems, including that of the US, Thaler and Sunstein maintain,⁵² are also benefit plans. A person knows exactly what s/he will be paid unless Congress changes its mind, as it is allowed to do according to the Constitution. The Constitution does not protect the individual's right to Social Security benefits. Similarly, according to Thaler and Sunstein, the "right to a good education" is not part of the Constitution but has become a cultural commitment,⁵³ and a few steps could enable many more children to enjoy that right. From these two examples, we can understand how to pursue our commitment to realising values and establishing facts via the Constitution, rather than attempting to grasp what the Constitution really means at the present day. To repeat, we are unable to fully respond to and understand the challenge which the pursuit of values requires. However, whether the conditions for determining truth values are fulfilled or not, there remains the question of the realism/non-realism argument as to how we understand the term "Constitution".

Clarifying Sunstein's contribution, one must add the following: Whatever advance he makes in the field of Constitutions and politics remains always open to an obstinate Why. Sunstein, echoing Aristotle, is well aware that even when one succeeds in identifying still more general laws in legal science that govern order or primitive stages of its development, one will be in need of an explanation in terms of something which does not itself require to be explained.

B. Hart

At this stage of the discussion, it is necessary to introduce Hart's contribution on the subject. H.L.A. Hart⁵⁴ has serious reservations about ever reaching an agreement about what the function of a Constitution is. How can it absolutely tame power? Are Constitutional procedures solipsistic? Hart states that every legal system must make, in one form or another

⁵² Thaler and Sunstein, *Nudge*, 107.

⁵³ Thaler and Sunstein, *Nudge*, 208.

⁵⁴ Hart, *The Concept of Law*, 71-3.

er, certain provisions; and this not necessarily by a written Constitution. These provisions regard the qualifications of the legislators and the manner and form of legislation. They clarify and identify the legislative body and what it must do. They act less as legal limitations, Hart adds, to the legislative body's power. The standards, however, for the accomplishment of such procedures are inexact. There are, he thinks, no accurate criteria for taming power in such procedures. It is very difficult to give general criteria which satisfactorily distinguish mere provisions as to manner and form of legislation. The same is true for the definitions of the legislative body. Substantial limitations prevent defining. Hart offers examples to stress such difficulties. Plain examples of substantive limitations, he adds, are to be found in federal Constitutions such as those of the United States of America. Commonplace processes of legislation cannot change the division of power between the central government and the member states, nor also certain individual rights. In these cases, he continues, legislation may be carried out either by the state or by federal legislature. It may alter, or be inconsistent with, the federal division of powers or with the protection of individual rights. In these cases, the enactment is liable to be treated, he states, as *ultra vires*, and to be declared legally invalid by the courts. This happens to the extent that the enactment is in conflict with the Constitutional provisions. A critique of such an account stresses the commonplace which dominates here. The most famous of such legal limitations on legislative power, Hart states, is the Fifth Amendment to the Constitution of the U.S. This states chiefly that no person shall be deprived of life, liberty or property without the process of law. Statutes of Congress thus have been declared invalid by the Courts when found to conflict with these restrictions. Hence there can be no other standards here than those implied by the commonplace. Such constant and common elements, however, do not abolish the possibility of error, of arbitrariness due to the omnipotence of power. The taming of power implies respect for the diversity of views. Certain provisions of the United States Constitution, Hart adds, raise political questions. Where a case falls within this category, the Courts will not consider whether a statute violates the Constitution. The impending danger of error here is indeed extreme. The above-mentioned constant elements, i.e. values, disappear and this shows a variable morality. Legal limitations, he states, on the normal operation of the supreme legislature can be imposed by a Constitution. But these themselves, he states, may or may not be immune from certain forms of legal change. This depends on the nature of the provision that is made by the Constitution for its amendment. Most Constitutions, he states, contain a wide power of amendment to be exercised by a body distinct from the ordinary legislature. Members of the ordinary legislature, using a spe-

cial procedure, can also exercise it. But not all Constitutions are qualified by such a power of amendment. Certain provisions of the Constitution impose limits on the legislature. But these are kept outside its scope even where there is such a power of amendment. But is not this power limited and exploited? We add the term *exploited* here to show our incapacity too ever reach freedom from exploitation and ignorance. This may be observed, Hart adds, even in the Constitution of the U.S. – though some limitations are no longer of practical importance.

Does beginninglessness qualify Constitutional procedures and their ideals? Sceptical answers and reservations plainly deny this. We are dealing with a trial and error procedure, where reason's diminishing capacity to move the tide of Constitutional reality and history or interpret it is obvious. Morality in juxtaposition to rationality is also variable. Is there an impending danger regarding individuals who are engaged in Constitutional procedures without taking into consideration theories, viewpoints, significances or values? Can anything prevent the development of a Constitution towards its perfection? Is the ideal Constitution possible? The answer is definitely no; unless we are willing to accept the dead end an omnipotent rationalism entails. We must accept the frailty of reason each time we attempt the impossible and are bound to fail – while imperfectly forming the idea of mixed Constitutions. The content of experiences relevant to this formation is undeniably psycho-somatic. The agenda of the executive deals precisely with this content.

The commonplace qualifies the aforementioned Constitutional procedures. Hart's approach adds to such ideas on the forming of a Constitution. For him, this is bound to be an imperfect formation and it can top us from acting, unless we see and understand our weak nature, our limits and our limited ability to assign causes to facts. The same holds good for all our dealings with the world. Then we opt neither for a less empiricist viewpoint nor for a more rationalist one.

Hart's focal point as regards the mechanisms that lie beneath the function of the ideas of Mixed Constitutions has been undermined in the history of legal philosophy. His readers have failed to stress the importance of his belief that these mechanisms which produce the unique phenomenon of the function of the Constitution remain in the realm of the unknown.

C. Contiades

At this stage, it is useful to introduce Contiades' contribution to the discussion. Contiades' idea that the perfect Constitution is not based

(but should be) on reason suggests a parallel with the ideas of Aristotle and Sunstein⁵⁵ on the Constitution. Commenting on the non-rational character of the Constitution, Contiades' account does not do away with the realist/non-realist argument, as he defends the view that a Constitution can be interpreted in various ways. This refers to the normativistic attempt to interpret documents and constitutional rights. Dismissing ideological premises⁵⁶ in an attempt to make any such document as good as it can possibly be does not, however, do away with the above-mentioned realist/non-realist argument. To opt for the logical impossible as regards a perfectionist approach to the Constitution is quite another matter. The criteria used to stress the common, public and institutional character⁵⁷ of social rights are inexact. Contiades puts us on our guard against⁵⁸ this inexactitude.⁵⁹ An anthropological view of social rights means that the institutional character of the social rights will be suspended. The norm for protecting the common good will be suspended and relativistic options as regards the common good and political choices will be entangled.⁶⁰ This tension between rights and the common good can easily be seen within the context of the market and e-communications. Only within a context of solidarity would it be possible to guard against hacking and exploitation. Unqualified freedom as regards the use of the Internet, say, certainly does not link to public rights. It is equality which is needed to make freedom and rights realisable.⁶¹

The only rationale which the Constitution should serve is a rationale that serves what the laws sanction or forbid; any unqualified rationale is non-sensical.⁶² The "mechanics" of a Constitution should ideally function in order to annul the contingent and stress the essential character of the Constitution. Social coherence and a culture of political co-operation qualify⁶³ the essential elements of the Constitution and the cases in which it expands itself. Economic institutions guarantee its stability and function as regards electronic crime in the era of global crises.⁶⁴

But does this recall Aristotle's "craftmanship" model of the world as we strive to turn the ideal into reality (without undercutting, however, the standard realist/non-realist argument)? In search of a shift from reason's

⁵⁵ Sunstein, *A Constitution of Many Minds*, 23.

⁵⁶ Contiades, "Social Rights", 267 ff.

⁵⁷ *Ibid.*, 284.

⁵⁸ *Ibid.*, 285-6.

⁵⁹ *Ibid.*, 269 and n. 6.

⁶⁰ Contiades, "Social Rights", 270-271.

⁶¹ Giouli, "Cybertrends."

⁶² Contiades, "Incorrect" *Constitution*, 120 and n. 204.

⁶³ *Ibid.*, 219 and n. 383; "Constitution".

⁶⁴ *Ibid.*, 218, n. 380.

limitless explanatory power to more pragmatic attempts, Contiades comments on the parallel between the Constitutional inability to provide the best possible solutions for the resolution of modern economic crises and the failure of political institutions. That Constitution can itself be seen as a precommitment by which we relinquish our flexibility in order to be governed by firm rules, is certainly a possibility.⁶⁵ The bottom line, following Aristotle,⁶⁶ is that the Constitutional status-quo loses in extension (of all actual contingencies), to gain intensionally (the essential).

This is a challenge faced in the Constitutional realm, as regards Contiades' idea of expanding Constitutional functions in such a way as to cover instances of the contingent. Extension here has an impact on the essence of the solutions this Constitution can provide us with. Precarious explanatory Constitutional models that appear in the poorest countries⁶⁷ guarantee failure of the Constitutional function, as well as being the proof of failure of the minds that form such Constitutions. The triumph of calculation here as regards the explanatory power of Constitutional models, does not guarantee the partiality and objectivity of reason's results. We hence understand Aristotle's asseveration that the rational is not the real. It is only the realisation of ideals that can bring us closer to our social and political pursuits.

In his "Incorrect" Constitution, Contiades' understanding of the "mechanics" of the Constitution is paralleled with Aristotle's idea of the dismissal of the actual contingencies to gain the essential in its function. This is Aristotle's intensional approach versus the extensional approach,⁶⁸ as regards the idea of the Constitution. We can thus make the ideal Constitution realisable solely in the passage from the contingent to the essential, thus expanding our conceptual armament from what merely happens to what might happen.

Again, clarifying how Contiades contributes to the conclusion, one must stress the following: To dismiss the Why question, one needs to introduce the concept of the logically impossible to the said end, as required by the explanation of that different order. That point, stressed in this article, has evidently been neglected in the history of legal philosophy. We cannot comprehend the idea of Mixed Constitutions *in abstracto*. As traced in Contiades' ideas of the Constitution, echoing that of Aristotle, we cannot unveil order at the start, as we lack a recognisable notion of the ideal. It is not totally impossible, then, that we may discover order and

⁶⁵ Sunstein, *Worst-Case Scenarios*, 192.

⁶⁶ Giouli, "Aristotle's Philosophy of Time," 97-98 and n. 25; "Aristotle's Non-realistic Account of the World," 273, 267-268 and n. 3.

⁶⁷ Contiades, "Incorrect" Constitution, 222 and n. 388; 224.

⁶⁸ *Ibid.*, 222 and n. 389.

laws, uncovering the riddle of the unknown and turning it, if we wish, into a realisable model of a Mixed Constitution.

IV. Constitution and Modern Europe: Some Problems with Dworkin's idea of Rights and the State

These ideas on the nature of the Constitution only respond to an “appalling” challenge in Aristotle's Work: Why cannot we gain epistemic access to the real essences of Constitutional facts and structure? This is the challenge “par excellence” to be met by Europe's institutional and public institutions in order to safeguard its values and character. These qualities link with the questions on rights thus conditioning them. Dworkin stresses⁶⁹ that the isolation of the problem as regards cases in which basic liberties appear to clash with the good of the State, is what advances the Constitutional law. Belonging thus to the agenda of the Constitution, this problem is resolved through the tools of moral theory. That was exactly what happened with the theories examined above. This problem of rights sometimes, Dworkin adds, threatens Constitutional reason's dogmatic power. Once legal economics and legal sociology are established, this problem will be resolved with the linking of the Constitution with moral philosophy. Thus, it is reason's inability to give a definite, once-and-for-all answer to this problem, that will condition challenges and responses regarding the structure of the Constitution in Europe today. This has been adequately shown by the theories examined above.

To clarify further our rights issue as linking with Aristotle's pessimistic idea of mixed Constitutions, we need to refer to the European Convention on Human Rights.⁷⁰ This *Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms* in Europe, as it is formally called, is an international convention to protect rights and freedoms. It was defined by The Council of Europe in 1950 and enacted on the 3rd September 1953. The Convention fulfills Dworkin's request on the structure of a Constitution. The persons suffering violation of their rights under the Convention by a state party can take a case to the Court. Judgments finding violations are binding on the States concerned and they are obliged to execute them. What is even of more importance is the amendment of the framework of the Convention by the protocol 11. The Convention has several protocols which amend the convention framework.

If we take a closer look at protocol 11, we shall see an exact attempt to fulfill Dworkin's requests. It superseded protocols 2, 3, 5, 8, 9 and 10

⁶⁹ Dworkin, *Rights*, 105-107; 131-149 and 185-186.

⁷⁰ 1 ECHR, European Court of Human Rights, 1-34.

and was enacted in 1998. Sanctioned on 21st April 2021, it was validated onwards 1st August 2021 (the fourth month deadline for appeal starts from 1st February 2022). This protocol takes Dworkin's problem of rights within the agenda of the Constitution. The protocol's differentia identifies the Convention with the tools of morals. Protocol 11 passes the authority of the Commission of Human Rights directly to the authority of the Court of Human Rights. Individuals can now apply for the first time directly to the Court. This shows how mixed Constitutions can be improved in structure if Reason's weakness is chosen instead of its omnipotence: it can ensure that the rights of marginal groups are covered by the average good that a Constitution protects.

V. Concluding remarks

What is the essence of a written Constitution? How can we understand it? Any definite answer here is always blurred and dogmatic, Sunstein, Hart and Contiades warn. Is a possible answer the one that casts aside knowledge, coming from experience? And does this concern the pure succession of events? Sunstein insists on a pure rationalist answer with its no-way-out implications. The meaning of the Constitution, he states, must be made rather than found. This is not in the sense that it is entirely open to interpretation, but that it must be settled by an interpretative account that it does not itself contain. This holds good in Contiades' ideas also. Here it is evident that they speak of the unknown, the impossible which does not fit into our secular modes of research, or of discovery, nor into the document or its interpretation. We need to interpret the Constitution in order to find its ideal form. Can this angle bring an ideal Constitution to hand? Does the idea of mixed Constitutions suggest something like existing normativity? Definitely not. The opposite is true according to Contiades. The empiricist strain is very strong. Reason's diminished capacity to move the tide of history or interpret it is noticeable here. An example is offered by protocol 11 of ECHR, which offers the opportunity to a Constitution to make the rights of individuals against the state part of its own agenda. Morality in juxtaposition to rationality is also variable. In fairness to Aristotle, however, one must be cautious in referring to the weakness of the power of reason. What can outweigh this flawed capacity is a plea for a sense of dedication to the ideal of historical truth. Aristotle is very reluctant to make such a plea. Historically and constitutionally speaking, the cause-chain repeats itself uninterruptedly. One's perception of the pure succession of events remains unchallenged. The idea of the beginninglessness of time and

Constitutional ideas also remains unchallenged in both philosophers. Causes are definite – though indefinitely assigned to Constitutional facts in the course of time. This holds good in Hart's, Sunstein's and Contiades' ideas on governmental history.

Bibliography

- Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle Metaphysics 2&3*. Translated by E.W. Dooley & Arthur Madigan. In *Ancient Commentators on Aristotle*, edited by Richard Sorabji. London, Oxford, New York, New Delhi, Sydney: Bloomsbury, 2014.
- Aristotle. *On the Soul*. In *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 1, edited by Jonathan Barnes. Princeton, New Jersey and Chichester, West Sussex: Princeton University Press, 1984.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics; Politics*. In *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 2, edited by Jonathan Barnes. Princeton, New Jersey and Chichester, West Sussex: Princeton University Press, 1984.
- Barnes, Jonathan. "Aristotle." In *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, edited by D. Miller, 21-24. Oxford: Blackwell, 1991.
- Burke, T.E. *The Philosophy of Popper*. Manchester: Manchester University Press, 1983.
- Contiades, Xenophon. "The Normativistic Quality of Social Rights," in Greek. In An Honorary Volume for the Hellenic Council of State-75 years, 267-286. Athens-Thessaliniki: Sakkoulas, 2004.
- Contiades, Xenophon. *Our "Incorrect" Constitution*, in Greek, CECL. Athens: Papazisis, 2015.
- Contiades, Xenophon. "Belief in the Constitution: Comments on nationwide Greece 2023 opinion poll," in Greek (1.3.2023). In <http://www.syntagmawatch.gr>
- Charles, David. "Method and Argument in the Study of Aristotle, A Critical Notice of *The Cambridge Companion to Aristotle*." In *Oxford Studies in Ancient Philosophy XV*, 231-257. Edited by C. C. W. Taylor. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Charles, David. *Aristotle on Meaning and Essence* (Oxford Aristotle Studies). Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Charles, David. "The Paradox in the *Meno* and Aristotle's Attempts to Resolve It." In *Definition in Greek Philosophy*, 115-150. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth, 1977.
- Dworkin, Ronald. *Law's Empire*. London: Fontana Press, HarperCollins Publishers, 1986.

- Giouli, Virginia M. "The Social Character of our Knowledge of History, a Response to Professor Huntington's Western Civilisation." *Filosofia Oggi* 25, no. 97 (January-March 2002): 81-86.
- Giouli, Virginia M. "Cybertrends and the Spell of Unlimited Freedom." *Filosofia Oggi* 27, no. 108 (October-December 2004): 343-6.
- Giouli, Virginia M. *Destitution and Paedeia, a Problem of the Institutional Character of Historical Knowledge*, in Greek. Sponsored by Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation. Athens: Govostis, 2007.
- Giouli, Virginia M. *How is Social Science Possible? An Aristotelian Critique of Normativism in Sociological Methodology*, sponsored by Dimitris Daskalopoulos. Athens: Livani Publishing, October 2012.
- Giouli, Virginia M. *Psychoanalysis as the Route in the Social Sciences, the Example of the Middle East seen from an Aristotelian Angle*. Athens: Livani Publishing, in Greek, sponsored by Dimitris Daskalopoulos, October 2012.
- Giouli, Virginia M. "Aristotle's Sociological Methodology Attacks the Dogma of Reductionism," VIII. In Giouli, Virginia M. *Psychoanalysis as the Route in the Social Sciences, the Example of the Middle East seen from an Aristotelian Angle*, 144-6. Athens: Livani Publishing, in Greek, sponsored by Dimitris Daskalopoulos, October 2012.
- Giouli, Virginia M. *The Taming of Power: A Christian Critique of Theories of Historical Development* (edition based on PhD diss., DX179079 Thesis Number, The University of Reading, 1994) sponsored by Alpha Bank, with a Preface by E. Moutsopoulos. Athens: Publications of The Hellenic Society for Philosophical Studies, 2012.
- Giouli, Virginia M. "Relativity of Freedom in Plato's Republic." *Quaestio* 19 (2019): 327-40. <https://doi.org/10.1484/J.QUAESTIO.5.120259>
- Giouli, Virginia M. "The Body-Mind Problem in Aristotle's Philosophy of Time." *Episteme*, 11 (2020): 87-101.
- Giouli, Virginia M. "Aristotle's Non-realistic Account of the World." *Chôra χώρα • REAM* 20 (2022): 267-290.
- Giouli, Virginia M. "An Aristotelian Critique of the Idea of Mixed Constitutions in Polybius." *História do Direito: Revista do Instituto Brasileiro de História do Direito* 4, no. 6 (jan-jun 2023): 10-22.
- Giouli, Virginia M. *The Phenomenological Intuition of Space as the Nurturer (τιθήνη) of History and Global Crisis*, Series Cultural Studies in the Third Millennium; World Philosophy. Hauppauge NY: Nova Science Publishers, 2024.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus, *The Concept of Law*, Third Edition with an Introduction. Oxford: Clarendon Law Series, 2012.
- The Book of the Prophet Isaiah*. In *The Revised English Bible*. Oxford and Cambridge: O.U.P and C.U.P., 1989.

- Koraes, Adamantios. *Notes in the preface and translation of Aristotle's Politics*, in Greek. MS 402 (3). In MS 402, *Notes Beccaria*. 1823; *Notes in the preface and translation of Aristotle's Politics; Aristotle's Ethics; Plutarch's Politics in proems and texts; Xenophon's Memorabilia and Plato's Gorgias*. Chios, Greece: The Koraes Library of Chios, 1823.
- Moutsopoulos, Evangelos. Review of *The Taming of Power: A Christian Critique of Theories of Historical Development*, by Virginia M. Giouli. *Diotima* 42 (2014), 181-182.
- Sunstein, Cass R. *Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511790850>
- Sunstein, Cass R. *Infotopia: How Many Minds Produce Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Sunstein, Cass R. *Worst-Case Scenarios*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2009.
- Sunstein, Cass R. *A Constitution of Many Minds: Why the Founding Document Doesn't Mean what It Meant Before*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Sunstein, Cass R. *Going to Extremes: How Like Minds Unite and Divide*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Sunstein, Cass R. *Simpler: The Future of Government*. New York: Simon & Schuster, 2013.
- Sunstein, C. R. and Hastie, Reid. *Wiser: Getting Beyond Groupthink to Make Groups Smarter*. Cambridge MA: Harvard Business Review Press, 2014.
- Sunstein, Cass R. "The World according to Star Wars." In *Talks at Google*. YouTube, (28/7/2016). https://www.youtube.com/watch?v=uCfq_ay8J6Y
- Sunstein, Cass R. *The World According to Star Wars*. New York: HarperCollins Publishers, 2016.
- Sunstein, Cass R. *Choosing Not to Choose: Understanding the Value of Choice*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Sunstein, Cass R. *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton: Princeton University Press, 2017. https://doi.org/10.2307/j.ctv8xnhtd_
- Sunstein, Cass R. *How Change Happens*. Cambridge MA: The MIT Press, 2020.
- Thaler, Richard H. and Cass R. Sunstein. *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*. Harmondsworth: Penguin, 2009.
- Toynbee, Arnold J. *A Study of History*, vol. I-XII. Oxford: Oxford University Press, The Royal Institute of International Affairs, 1935.

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

Rivista Semestrale

