

ISSN: 2785-4256 (online)
ISSN: 2785-3330 (print)

N. 9
2025

RIVISTA
ITALIANA *di*
FILOSOFIA
POLITICA

 FIUP
FIRENZE
UNIVERSITY
PRESS

SI SOCIETÀ
ITALIANA
FILOSOFIA
POLITICA FP

Rivista Italiana di Filosofia Politica

n. 9 (2025)

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 Storate, 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, Carlotta Cossutta, Dimitri D'Andrea, Margherita Geniale, Olivia Guaraldo, Barbara Henry, Elena Irrera, Pietro Maffettone, Serena Marcenò, Gianpasquale Preite, Giorgia Serughetti, Ernesto Sferrazza Papa, Francescomaria Tedesco

Managing Editor: Tiziana Faitini

Assistant Managing Editor: Romina Perni

© 2025 Author(s)

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

Published by Firenze University Press
Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com

Indice

Introduzione al tema

Giustizia e generazioni future: sfide e paradigmi teorici 5
Enrico Biale, Giacomo Floris

Il tema: Giustizia e generazioni future (a cura di Enrico Biale e Giacomo Floris)

The role of time for the transgenerational *civitas* 27
Tiziana Andina

Satisfying Future People's Basic Needs 43
Fabian Schuppert

Climate Change and Future Generations: Fairness, Political
Catastrophe, and the Preservation of Just and Stable Institutions Over
Time 63
Diana Piroli, Nunzio Ali

Una lettura intersezionale della giustizia tra gruppi di età: limiti e
possibilità 89
Laura Santi Amantini, Gloria Zuccarelli

L'intervista: Jean-Baptiste Fressoz

Beyond "Transitionism": Towards a Materialist History of Energy.
Interview with Jean-Baptiste Fressoz 111
*A dialogue of Agostino Cambise, Arnaud François-Mansuy, Giulia
Valpione with Jean-Baptiste Fressoz*

Uno sguardo sui classici: Rachel Bespaloff

Temporality, Exile, and Freedom: Reconstructing Rachel Bespaloff's
Political Philosophy 125
Anna Argirò, Isabel Jacobs

Il carattere politico della parola. Bespaloff e la sfida a Sartre 149
Laura Sanò

Panorami

Filosofia dello sport. Una rassegna ragionata delle discussioni 173
contemporanee
Enrico Biale, Federico Luzzi

Saggi

Rethinking Party Democracy in the Age of Populism 203
David Ragazzoni

Conflict, Fear, and War as Constitutive Dimensions of Social Order 233
Gianpasquale Preite, Riccardo Zappatore

Introduzione al tema

Giustizia e generazioni future: sfide e paradigmi teorici

Justice and Future Generations: Challenges and Theoretical Paradigms

ENRICO BIALE¹, GIACOMO FLORIS²

¹ *Università del Piemonte Orientale, Italy*

² *University of York, UK*

enrico.biale@uniupo.it; ORCID: 0000-0001-7899-0989

giacomofloris@gmail.com; ORCID: 0000-0003-0904-570X

Abstract. What do we owe to future persons if we are to build a society in which all people are treated as free and equal? Answering this question requires rethinking both theories of justice and theories of democracy. This is because while it seems plausible to hold that a just society should not privilege the interests of present persons alone, this intuition raises difficult questions. How can future people be represented in present decisions? Should their interests even be taken into account, given the deep uncertainty of the future? How can we treat as equals individuals who do not yet exist and may not even exist in the future? This special issue of the Rivista Italiana di Filosofia Politica aims to address these and related questions.

Keywords: democracy, future generations, equality, intergenerational justice, longtermism.

Riassunto. Quali obblighi abbiamo nei confronti delle persone future, se vogliamo davvero realizzare una società in cui tutte le persone siano trattate da libere ed eguali? Affrontare questa questione richiede di ripensare sia il dibattito sulla teoria della giustizia che quello relativo alla teoria della democrazia. Per quanto, infatti, possa sembrare intuitivo sostenere che una società giusta non dovrebbe considerare esclusivamente gli interessi delle persone presenti, l'elaborazione di tale intuizione solleva interrogativi complessi: come è possibile garantire che persone future abbiano una

voce in capitolo nelle attuali decisioni? È giusto dare peso a questi interessi visto che il futuro è molto incerto? Come possiamo trattare come eguali individui che non solo non esistono qui ed ora ma potrebbero non esistere in futuro? Questa sezione speciale della Rivista di Filosofia Politica si propone di affrontare queste sfide.

Parole chiave: democrazia, generazioni future, uguaglianza, giustizia intergenerazionale, longtermismo.

1. Introduzione

Per decenni il dibattito sulla giustizia sociale si è focalizzato prevalentemente sul presente, interrogandosi su quali obblighi una società giusta abbia nei confronti dei suoi membri, quali siano i beni che devono essere distribuiti, e se la giustizia si possa ridurre a una questione strettamente distributiva.¹ Se inizialmente questo modello è stato criticato per il suo riferimento esclusivo agli stati nazionali trascurando i doveri di giustizia a livello globale, prospettive più recenti ne hanno evidenziato un'altra limitazione fondamentale: l'attenzione esclusiva verso i bisogni e gli interessi della generazione presente.

È sempre più evidente infatti che le sfide a cui le società contemporanee devono far fronte (cambiamento climatico, invecchiamento della popolazione e crisi demografica, gestione dei flussi migratori) avranno un impatto molto significativo sulla vita e le opportunità delle future generazioni.² In molti casi, anzi, saranno maggiormente toccati gli interessi di queste ultime rispetto a quelli di coloro che prendono la decisione, mettendo quindi in evidenza come sia necessario superare una prospettiva "presentista", orientata esclusivamente al "qui ed ora".

Se vogliamo davvero realizzare una società in cui tutte le persone siano trattate da libere ed eguali, dobbiamo quindi capire quali siano i nostri obblighi verso il futuro e come sia possibile assicurare una voce anche a coloro che ancora non sono presenti nelle nostre società. Questo cambiamento di prospettiva richiede di modificare radicalmente sia il dibattito sulla teoria della giustizia che quello relativo alla teoria della democrazia. Se entrambi si basano sull'idea che le persone devono essere trattate come eguali, il modo in cui l'uguaglianza politica e quella sociale vengono declinate dipende dalla presenza delle persone a cui questo status deve essere riconosciuto. Parlare di giustizia oltre i confini del presente, quin-

¹ Rawls, *Una teoria della giustizia*; Young, *Le politiche della differenza*.

² Gosseries, *What is Intergenerational Justice?*

di, richiede una revisione del significato e degli obblighi che lo status di eguali implica. Per quanto, infatti, possa sembrare intuitivo sostenere che una società giusta non dovrebbe considerare esclusivamente gli interessi delle persone presenti, l'elaborazione di tale intuizione solleva interrogativi complessi: come è possibile garantire che persone ancora non presenti abbiano una voce in capitolo nelle attuali decisioni? È giusto dare peso a questi interessi visto che il futuro è molto incerto? Come possiamo trattare come eguali individui che non solo non esistono ma potrebbero anche non esistere in futuro?

Rispondere a queste e altre domande è l'obiettivo di questa sezione speciale della Rivista di Filosofia Politica. Prima di introdurre i singoli contributi, intendiamo tracciare le principali linee del dibattito contemporaneo sulla giustizia inter-generazionale e intra-generazionale focalizzandoci su due aspetti: le generazioni oggetto della teoria e il tipo di giustizia difesa.

2. Il futuro e la giustizia a lungo termine

Mai prima d'ora, nella storia dell'umanità, le azioni presenti hanno avuto conseguenze tanto profonde e di così ampia portata sul futuro a lungo termine. Dai rischi esistenziali come una guerra nucleare o il disallineamento dell'intelligenza artificiale, fino al cambiamento climatico e alla perdita di biodiversità, le scelte intraprese oggi potrebbero determinare non solo il benessere, ma anche l'esistenza di innumerevoli persone future. Una guerra nucleare su larga scala, ad esempio, causerebbe la morte di milioni di persone, impedirebbe la nascita di generazioni future e comprometterebbe l'ambiente naturale per secoli. Al contrario, promuovere uno sviluppo economico sostenibile contribuirebbe a preservare le condizioni ecologiche, sociali e materiali necessarie affinché le persone in un futuro anche molto remoto possano prosperare e condurre una vita soddisfacente.

Alla luce di ciò, molti filosofi hanno sostenuto che "positively influencing the longterm future is a key moral priority of our time".³ Questa prospettiva, nota come longtermismo (*longtermism*), si fonda sull'idea che il presente e il futuro lontano abbiano un'eguale importanza morale, e che la vastità temporale e demografica delle generazioni future conferisca un peso normativo significativo alle nostre scelte attuali.

Tuttavia, l'idea che le generazioni future debbano essere oggetto di considerazione morale solleva una questione teorica centrale: come posso-

³ MacAskill, *What We Owe*, 2. Si vedano anche Greaves, Barret, e Thorstad, *Essays on Longtermism*; Mogensen, "Moral Demands"; Ord, *The Precipice*.

no i principali paradigmi della giustizia rendere conto degli obblighi che abbiamo nei confronti delle generazioni future? Nel rispondere a questa domanda, è utile distinguere tra due paradigmi della giustizia che dominano il dibattito contemporaneo in filosofia politica.

Il *paradigma distributivo* concepisce la giustizia in termini di allocazione equa di beni fondamentali, come ad esempio denaro, welfare, utilità, risorse, capacità, o opportunità. Secondo questa prospettiva, una società giusta è una società in cui ciascuno dispone di una quantità eguale (o sufficiente) di tali beni.⁴ L'accento è posto sul risultato distributivo: quello che conta, dal punto di vista della giustizia, è l'equa ripartizione di ciò che ha valore per la vita delle persone.

Il *paradigma relazionale*, invece, rifiuta l'idea che la giustizia consista in una configurazione distributiva ideale. Come afferma Elizabeth Anderson, una società giusta è “a social order in which persons stand in relations of equality, [...] a democratic community, as opposed to a hierarchical one”.⁵ Secondo questa prospettiva, ciò che è rilevante non è principalmente *quanto* gli individui possiedono, ma *come* si relazionano tra loro: se sono riconosciuti come eguali e se possono partecipare da pari. In un quadro egualitario relazionale, dunque, la giustizia richiede l'eliminazione delle gerarchie di status che attribuiscono posizioni di inferiorità o superiorità a determinati gruppi o individui.⁶

Nei due paragrafi successivi, prenderemo in esame le difficoltà teoriche e normative che il paradigma distributivo e quello relazionale incontrano nel giustificare l'estensione dei principi di giustizia a individui che non sono ancora presenti nella nostra società.

2.1. Giustizia distributiva e generazioni future

Una prima risposta alla sfida del longtermismo proviene dal paradigma distributivo, secondo il quale la giustizia richiede che non vi siano disegualanze ingiustificate nella distribuzione di beni fondamentali tra le persone presenti e quelle future – o, quantomeno, che alle generazioni future sia garantito un livello sufficiente di tali beni. Tuttavia, l'estensione intertemporale dei principi distributivi solleva difficoltà teoretiche significative.

⁴ Arneson, “Equality and Equal Opportunity”; Cohen, “Currency of Egalitarian Justice”; Dworkin, “What is Equality?”; Nussbaum, *Frontiers of Justice*; Sen, “Equality of What?”.

⁵ Anderson, “Point of Equality?”, 313.

⁶ Floris, *Una società di eguali*; Floris, “The Invisible Social Class”; Lippert-Rasmussen, *Relational Egalitarianism*; O'Neill, “What Should Egalitarians Believe?”; Scheffler, “What Is Egalitarianism?”; Schemmel, *Justice and Egalitarian Relations*; Wolff, “Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos”.

In primo luogo, le teorie distributive della giustizia intergenerazionale si confrontano con un problema di natura epistemica relativo al contenuto specifico dei doveri di giustizia. La difficoltà principale è che non siamo in grado di determinare con sufficiente precisione quali saranno gli interessi fondamentali delle persone che vivranno in un futuro remoto, poiché non disponiamo di informazioni attendibili su ciò che esse vorranno o riteranno importante. Inoltre, anche qualora potessimo ipotizzare con una certa plausibilità tali interessi, resta incerto come soddisfarli. L'imprevedibilità dell'evoluzione tecnologica, sociale ed ecologica rende estremamente difficile valutare l'impatto delle azioni (o inazioni) presenti sulle condizioni di vita delle generazioni future. Alla luce di ciò, risulta complesso stabilire con precisione sia quali beni dovremmo trasmettere alle generazioni future, sia come potremmo garantirli.⁷

Tuttavia, le difficoltà più profonde non sono di natura epistemica, bensì metafisica. Quando si tratta di giustizia tra generazioni non contemporanee, emergono infatti questioni che mettono in discussione i presupposti stessi delle teorie distributive. Probabilmente, la difficoltà più nota è rappresentata dal "problema della non identità".⁸ Per illustrare in modo concreto la natura di questa sfida, consideriamo il seguente esempio:

Le persone presenti sono consapevoli del fatto che, se non adottano misure adeguate, il cambiamento climatico avrà effetti devastanti sulla vita delle persone che vivranno tra duemila anni. Immaginiamo che debbano scegliere tra due politiche: politica X prevede l'allocazione di risorse significative per mitigare gli effetti del cambiamento climatico. Politica Y, al contrario, utilizza quelle stesse risorse per ottenere benefici minimi per le persone presenti.⁹

Ora, pochi negherebbero che se le persone presenti optano per la politica Y violano un fondamentale dovere di giustizia che hanno nei confronti delle generazioni future, dal momento che scegliere di ottenere benefici minimi oggi a scapito della protezione delle persone future dagli effetti catastrofici del cambiamento climatico appare moralmente impermissibile.

Tuttavia, questa intuizione si scontra con un problema fondamentale. Come molti filosofi hanno notato, l'esistenza delle persone future dipende dalle decisioni presenti: la scelta della politica Y, con tutte le sue conseguenze economiche ambientali e sociali, non incide solo sulla qualità della vita futura, ma determina anche *quali* persone verranno effettivamente a esistere. Se invece fosse stata adottata la politica X, quelle stesse persone non sarebbero mai nate: altri individui avrebbero preso il loro posto.

⁷ Ferretti, "Present Risks, Future Lives"; Finneron-Burns, *What We Owe to Future People*.

⁸ Kumar, "Wronging Future People"; Parfit, *Reasons and Persons*.

⁹ Floris, "Intergenerational Moral Inequality"

Ma allora come possono quelle persone del futuro lontano avanzare una legittima rivendicazione nei confronti delle persone presenti per non aver adottato la politica X, se la loro esistenza dipende proprio della decisione di adottare la politica Y? Questo è il problema della non identità: se un'azione determina l'identità di una persona futura (e la vita che essa conduce è nel complesso degna di essere vissuta) allora non sembra possibile affermare che tale persona sia stata vittima di un'ingiustizia.

Si potrebbe obiettare che il problema della non identità non colpisce teorie consequenzialiste impersonali della giustizia distributiva, le quali valutano le azioni esclusivamente in base ai loro effetti aggregati. Secondo questo approccio, non conta migliorare la condizione di individui specifici, ma massimizzare il valore complessivo del mondo, indipendentemente da chi verrà effettivamente a esistere. Come osserva Parfit, tali visioni non si fondano sulla "person affecting intuition", secondo la quale "*what is bad must be bad for someone*",¹⁰ ma adottano una prospettiva impersonale, secondo la quale dovremmo preferire l'esito che produce il maggior benessere totale, a prescindere dei beneficiari.

Tuttavia, la prospettiva impersonale affronta a sua volta un'altra sfida teorica importante. Se ciò che conta è esclusivamente il benessere aggregato, allora una riduzione della quantità della vita all'interno di una popolazione potrebbe essere compensata, dal punto di vista morale, da un aumento sufficientemente ampio del numero degli individui esistenti. Questo porta alla cosiddetta "conclusione ripugnante" (*repugnant conclusion*),¹¹ secondo cui un mondo affollato da miliardi di persone con vite appena degne di essere vissute è preferibile a un mondo popolato da un numero inferiore di individui che vivono esistenze pienamente soddisfacenti.¹²

In sintesi, le teorie distributive affrontano sfide complesse quando cercano di estendere i loro principi alle generazioni future. Le difficoltà epitemiche legate all'incertezza degli interessi e dei bisogni futuri si sommano a quelle metafisiche, come il problema della non identità, che mette in crisi la possibilità stessa di attribuire torti intergenerazionali in termini comparativi. Anche le risposte impersonali, benché capaci di eludere questo problema, finiscono per generare paradossi teorici altrettanto problematici. Ciò dimostra che offrire una convincente teoria distributiva di quello che dobbiamo alle generazioni future è un compito arduo.

¹⁰ Parfit, *Reasons and Persons*, 321.

¹¹ Parfit, *Reasons and Persons*, 381.

¹² Arrhenius, Ryberg e Tännsjö, "The Repugnant Conclusion".

2.2. Eguaglianza relazionale e generazioni future

Quali sono, invece, le implicazioni del paradigma relazionale rispetto alla questione della giustizia intergenerazionale? Come abbiamo osservato precedentemente, secondo questa prospettiva, ciò che conta non è tanto che le persone godano di una quantità eguale (o sufficiente) di beni di valore, quanto che si relazionino tra loro come eguali. In un ordine sociale giusto, secondo la concezione relazionale dell'eguaglianza, gli individui devono essere liberi da relazioni di dominazione, subordinazione o esclusione, e devono potersi riconoscere reciprocamente come membri alla pari di una comunità democratica.

Ma in che modo questa concezione della giustizia può essere estesa a individui che non sono ancora presenti e con i quali, almeno apparentemente, non sembriamo poter intrattenere relazioni sociali rilevanti? Una teoria relazionale della giustizia intergenerazionale deve affrontare almeno due difficoltà principali.

La prima riguarda il *contenuto* stesso degli obblighi relazionali nei confronti delle generazioni future. Il paradigma relazionale definisce l'ingiustizia come l'instaurarsi di relazioni di inferiorità di status che sembrano richiedere l'interazione tra persone coesistenti. Per esempio, un agente *A* domina un soggetto *B* quando *A* detiene un potere arbitrario di interferire con le scelte di *B*.¹³ Ma in che senso le persone presenti possono dominare quelle future, se, quando queste ultime verranno in esistenza, le prime non saranno più in vita, e quindi non avranno alcuna possibilità di interferire con le loro decisioni? In questo senso, non sembra quindi possibile replicare tra generazioni non contemporanee la dinamica relazionale tipica dei casi paradigmatici di dominio tra coesistenti.¹⁴

Analogamente, è ampiamente riconosciuto che le persone abbiano un diritto fondamentale a non essere sminuite, umiliate o trattate con disprezzo, in quanto tali trattamenti compromettono il rispetto di loro stesse e minano la loro capacità di riconoscersi come eguali. Tuttavia, mentre è plausibile sostenere che generazioni future abbiano diritto a condizioni sociali che permettano loro di sviluppare un adeguato senso di rispetto per sé stessi – come istituzioni giuste e un livello sufficiente di risorse – appare concettualmente incoerente attribuire loro un diritto a non essere umiliate dalle persone presenti, poiché questo tipo di ingiustizia richiede un'intera-

¹³ Pettit, *Republicanism*.

¹⁴ Analogamente, Simon Caney osserva che relazioni ingiuste basate su minaccia o punizione – in cui un agente *A* condiziona il comportamento di *B* minacciando una sanzione se *B* non compie una certa azione – presuppongono una sequenza di azioni e reazioni che richiede contemporaneità tra i soggetti coinvolti. Caney, "Justice and Future Generations". Cfr. Hemmerich, "Intergenerational Domination".

zione diretta tra agenti coesistenti. In altre parole, non sembra concettualmente coerente sostenere che le persone presenti possano umiliare individui che verranno in esistenza in un futuro remoto, in quanto l'umiliazione implica una forma di interazione sociale che presuppone la coesistenza. Di conseguenza, obblighi relazionali fondati su dinamiche di riconoscimento diretto e interazione reciproca, come il dovere di non umiliare o non disprezzare, non sembrano essere immediatamente applicabili nel contesto della giustizia tra generazioni contemporanee.

Questa analisi suggerisce che ciò che significa relazionarsi come eguali con persone attualmente presenti non coincide, né può essere semplicemente esteso, a ciò che potrebbe significare relazionarsi come eguali con persone che esisteranno in un futuro remoto. Se vogliamo mantenere l'ambizione normativa del paradigma relazionale, è dunque necessario ripensare la natura stessa delle relazioni giuste in un contesto in cui i soggetti coinvolti non coesistono e non possono interagire direttamente.

La seconda, e forse più profonda, sfida che una teoria relazionale della giustizia intergenerazionale deve affrontare riguarda la *giustificazione* stessa dei doveri di giustizia nei confronti delle persone future. Il paradigma relazionale, infatti, non si limita a proporre una concezione alternativa della giustizia, ma implica anche una tesi giustificatoria: i doveri di giustizia sorgono solo tra soggetti all'interno di relazioni sociali effettive.¹⁵ Per esempio, secondo questa prospettiva, non vi sarebbe nulla di ingiusto nel fatto che esistano disegualianze tra esseri umani e abitanti di un pianeta remoto, come Saturno, proprio perché tra loro non intercorre alcuna relazione sociale.

Se si accetta questa premessa, tuttavia, emerge una difficoltà strutturale: in che senso possiamo dire che le persone presenti siano in relazione sociale con coloro che vivranno tra cento, cinquecento o duemila anni? In altri termini, se l'instaurarsi di una relazione sociale è condizione necessaria per la nascita di obblighi di giustizia, allora il paradigma relazionale sembra strutturalmente inadatto a giustificare doveri nei confronti delle persone future.

Diverse strategie teoriche sono state proposte per rispondere a questa sfida. Alcuni autori hanno cercato di mostrare che, contrariamente all'apparenza, esiste un senso rilevante in cui le persone presenti e quelle future possono essere considerate in una relazione sociale: ad esempio, attraverso la progettazione di istituzioni durature o la trasmissione culturale e simbolica intertemporale.¹⁶ Altri, invece, mettono in discussione la premessa stessa, negando che l'esistenza di una relazione sociale sia una condizione necessaria per l'applicabilità della giustizia. Una simile posizione, però,

¹⁵ Lippert-Rasmussen, *Relational Egalitarianism*; Miklosi, "Varieties of Relational Egalitarianism".

¹⁶ Karneien, "Rawls and the Future"; Sommers, "Relational Equality across Generations".

comporta una revisione significativa del paradigma relazionale: abbandona infatti la tesi giustificatoria secondo cui i doveri di giustizia sorgono esclusivamente all'interno di relazioni sociali, mantenendo solo la tesi normativa circa il contenuto della giustizia, ossia che una società giusta è una in cui gli individui si relazionano tra loro come eguali. Infine, una terza posizione riconosce la difficoltà come insormontabile, e conclude che l'eguaglianza relazionale non può estendersi alle generazioni future: essa fornisce dunque una teoria parziale della giustizia, limitata al dominio delle relazioni tra coesistenti.¹⁷

In sintesi, senza una chiara giustificazione del modo in cui possiamo essere in relazione sociale con individui che ancora non esistono, resta incerto se, e in che misura, il paradigma relazionale possa rendere conto dei nostri doveri di giustizia verso il futuro remoto. Chiarire se e come tali relazioni possano essere concepite rappresenta quindi una sfida cruciale per l'estensione intertemporale dell'eguaglianza relazionale.

3. Giustizia intragenerazionale

Le riflessioni sulla giustizia intergenerazionale si sono inizialmente concentrate quasi esclusivamente sulle generazioni non contemporanee, indagando gli obblighi che una società ha nei confronti di individui che non sono ancora nati. Tuttavia, negli ultimi anni, a fronte del progressivo invecchiamento della popolazione e dei problemi che questo determina, si è sviluppato anche un dibattito rispetto ai doveri di giustizia tra generazioni contemporanee che si trovano in fasi diverse della vita. All'interno di queste due aree si sono sviluppate proposte relative alla giustizia sociale e politica. Da un lato, si è cercato di definire come sia possibile assicurare un sistema sociale ed economico che tratti persone appartenenti a diverse generazioni in modo equo e garantisca loro opportunità di realizzare i propri piani di vita. Dall'altro, si è cercato di capire come sia possibile assicurare una voce su questioni così importanti per la loro vita a persone che appartengono a generazioni diverse.

3.1. *La giustizia in una società che invecchia*

Se il dibattito fino ad ora analizzato si è concentrato prevalentemente sulla giustizia nei confronti delle generazioni future, le società contempo-

¹⁷ Lippert-Rasmussen, "Relational Egalitarians Think of Social Relations?"; Schemmel, *Justice and Egalitarian Relations*, 294.

raanee si trovano oggi ad affrontare un'altra sfida che solleva questioni di giustizia molto significative: l'invecchiamento della popolazione e il conseguente squilibrio demografico. L'aumento dell'aspettativa di vita insieme al calo della natalità modifica la quota relativa di adulti anziani e giovani nella popolazione, alterando la struttura sociale e mettendo a rischio la sostenibilità dello Stato sociale.

Per offrire qualche dato indicativo: nel 2021, la percentuale di popolazione con più di 60 anni nel Regno Unito e in Italia era rispettivamente del 19% e del 24%.¹⁸ Nel frattempo, secondo l'Organizzazione Mondiale della Sanità, gli anziani costituiscono già il 30% della popolazione giapponese. A livello globale, si prevede che il numero di anziani raddoppierà entro il 2050 (2,1 miliardi), con un numero di persone sopra gli 80 anni che raggiungerà i 426 milioni.¹⁹

Questo mutamento demografico impone una riflessione sugli obblighi di giustizia tra generazioni contemporanee. Molti economisti hanno da tempo messo in evidenza come vi sia un problema di equità nei trasferimenti pubblici tra giovani e anziani perché i *baby boomers* hanno goduto di uno stato sociale troppo generoso e come sia ora necessario correggere questo stato di cose migliorando la condizione economica dei giovani.²⁰ Sebbene questa posizione sia stata contestata da prospettive maggiormente critiche, che ne hanno sottolineato la matrice ideologica neo-liberale e l'intento di creare un conflitto tra generazioni del tutto inesistente, è innegabile che vi siano degli squilibri che devono in qualche modo essere affrontati.²¹ Occorre, infatti, chiarire se sia giusto garantire a tutte le generazioni un minimo livello di benessere e una condizione di eguaglianza di opportunità, oppure se ci si debba focalizzare sulle fasce di età facendo in modo che una persona non scenda mai nella sua vita al di sotto di questo livello. Rispondere a queste domande, e altre connesse, è ovviamente complicato dal fatto che è difficile fare stime rispetto al futuro o anche solo confrontare le condizioni di benessere di persone appartenenti a generazioni diverse che sono stati giovani/anziane in periodi profondamente differenti.²²

¹⁸ OCSE.

¹⁹ OMS.

²⁰ Thompson, *Selfish Generations?*; Willets, *The Pinch*; Becket, *What Did Baby Boomers Ever Do for Us?*

²¹ Macnicol, *Neoliberalising Old Age*.

²² Se prendiamo il caso dei baby boomers sembra evidente che abbiano beneficiato, almeno nei paesi più ricchi, di uno sviluppo economico molto significativo e di un sistema di Welfare particolarmente generoso. È anche vero, però, che hanno mediamente iniziato a lavorare prima delle persone appartenenti alle generazioni successive, che le donne all'interno di queste generazioni hanno avuto molte meno opportunità delle donne delle generazioni successive e che durante la loro infanzia hanno beneficiato di meno risorse di quelle a cui hanno avuto

Oltre alle questioni distributive, l'invecchiamento della popolazione solleva problemi politici legati all'asimmetria numerica tra giovani e anziani. Numerosi studi empirici indicano che questi spostamenti demografici eserciteranno un'influenza sulla rappresentanza politica e sul potere elettorale, generando così uno squilibrio di potere intergenerazionale. Come evidenziato da Tremmel et al. (2015), "by constituting a smaller share of the population and the electorate year by year, the younger generation will witness the decline of its societal, economic and political power".²³

Le democrazie liberali si trovano, quindi, ad affrontare un significativo divario di rappresentanza intergenerazionale dovuto all'invecchiamento della popolazione, in cui i politici tendono a privilegiare gli elettori più anziani e le possibilità di far sentire la voce politica dei giovani sono ingiustamente ridotte.²⁴ L'invecchiamento della popolazione è, in primo luogo, un fenomeno quantitativo: un maggior numero di persone anziane si traduce in un maggior numero di voti, e dunque in una maggiore influenza elettorale. Al contrario, i dati suggeriscono che le fasce demografiche più giovani mostrano una partecipazione elettorale ridotta, attribuibile a molteplici fattori, tra cui la sfiducia nelle istituzioni democratiche e nei politici e i comportamenti politici divergenti caratteristici delle giovani generazioni.

Questa dinamica contribuisce a rafforzare la voce politica degli individui più anziani, generando così un maggior grado di reattività da parte dei politici nei confronti dei bisogni e delle preferenze di questo gruppo di età. Sembra quindi evidente che se una società liberal-democratica vuole trattare tutte le persone come libere ed eguali, dovrà elaborare strategie istituzionali e normative per affrontare le asimmetrie demografiche tra giovani e anziani, al fine di garantire che la giustizia (distributiva e politica) sia sempre assicurata.

3.2. *Una giustizia bidimensionale*

Le teorie della giustizia tra generazioni coesistenti si sono originariamente incentrate sull'equità distributiva e si sono divise tra quelle prospettive che hanno confrontato segmenti di vita simultanei o quelle che hanno preso in considerazione l'intera vita degli individui. Nel primo caso, l'attenzione si concentra sulla distribuzione di beni e opportunità tra gruppi di età, confrontando ciò che ricevono gli anziani con ciò che ricevono i

accesso i millennials o la gen Z. Fare, quindi, confronti rispetto al benessere e alle opportunità di questi gruppi risulta particolarmente difficile.

²³ Tremmel et al., *Youth Quotas*, 1.

²⁴ Mycock e Tonge, *The Party Politics*.

giovani in un momento specifico. Nel secondo caso, invece, confrontiamo i beni e le opportunità nell'arco dell'intera vita degli individui, giustificando trasferimenti differenziati alle diverse età degli individui, purché la somma totale dei benefici e delle opportunità nell'intero corso della vita degli individui corrisponda al principio distributivo favorito dalla teoria.²⁵

Questa seconda prospettiva ha il vantaggio di riconoscere che le esigenze delle persone variano nel tempo, consentendo di ricevere maggiore sostegno nei momenti di maggiore bisogno (ad esempio nella vecchiaia) e contribuire di più in altri momenti (come nella maturità lavorativa), secondo una logica di reciprocità e pianificazione individuale. Tuttavia, questo approccio deve affrontare un'importante obiezione: esso risulta compatibile con condizioni di profondo svantaggio o oppressione a patto che siano temporanee e condivise da tutti nel corso della vita. Il problema è ben illustrato dall'esempio della "città ineguale" originariamente sviluppato da Dennis McKerlie²⁶ e recentemente ripreso da Juliana Bidadanure:

Consider a city where elderly people live in miserable and overcrowded retirement homes with little prospect for happiness, while younger people live in lovely affluent residences. The older residents enjoyed the same happy lifestyles in their past, and the younger residents will end up in the same miserable homes themselves when they grow old.²⁷

Dal momento che queste condizioni di svantaggio si alternano tra diverse fasce di età, non vi sono differenze tra gli archi di vita delle persone e, quindi, questa condizione non deve essere considerata ingiusta. Per superare questo problema Norman Daniels, adottando una prospettiva Rawlsiana, ha proposto di applicare il meccanismo del "velo d'ignoranza" alla distribuzione tra età: se una persona dovesse scegliere senza conoscere la propria età attuale, opterebbe per una distribuzione che garantisca sempre un livello minimo di risorse e opportunità, evitando che si cada sotto una soglia critica in qualsiasi fase della vita. Secondo Daniels, una tale

²⁵ Bisogna qui fare un chiarimento relativo al termine generazione, che può riferirsi a *gruppi di età*, cioè a coloro che sono giovani, maturi e anziani nello stesso momento, oppure può indicare le *coorti di nascita*, cioè le fasce di popolazione nate in un determinato momento. Mentre si attraversano diverse età durante il ciclo di vita, quindi si passa dal gruppo dei giovani a quello degli adulti e a quello degli anziani, si appartiene alla stessa coorte per tutta la vita. Le teorie che si focalizzano sull'intera vita sviluppano una prospettiva della giustizia cortale, mentre le prospettive che analizzano la giustizia tra fasce di età considerano esclusivamente queste ultime come unità di analisi. Per un'analisi del dibattito si veda Daniels, *Justice between Age Groups*; Daniels, "Am I my parents keeper?"; Daniels, *Justice between Adjacent Generations*; Floris e Spotorno, "What Does It Mean to Be Moral Equals?"

²⁶ McKerlie, "Justice young and old", 6.

²⁷ Bidadanure, *Making Sense of Age Group Justice*, 241.

struttura garantirebbe una forma di giustizia intertemporale compatibile sia con le esigenze dei giovani che con quelle degli anziani, in particolare, rispettando il principio di efficienza intergenerazionale: allocare più risorse a chi ha davanti una vita più lunga.²⁸

Juliana Bidanure ha, però, sottolineato come questa conclusione non sia così facile da sostenere: anche un approccio che voglia assicurare il minimo potrebbe accettare che alcune persone siano oppresse in una certa fase della loro vita a patto che questa condizione sia vissuta da tutti. Non è, infatti, detto che questa condizione di oppressione metta in discussione il soddisfacimento dei bisogni minimi delle persone. Per superare questa impasse Bidanure ha quindi suggerito che sia necessario integrare al modello strettamente distributivo un elemento relazionale in base al quale: “Inequalities between young and old are unjust when they constitute or enable relationships of inequality, such as exploitation, segregation, stigmatisation, marginalisation, and domination”.²⁹

Secondo questa prospettiva, la dimensione relazionale della giustizia deva essere riconosciuta sempre a ogni persona in ogni momento e quelle disuguaglianze che mettono in discussione questo principio devono essere subito contrastate senza aspettare che vengano compensate nell’arco della vita di una persona. Questo ci permette di sottolineare come quando è in gioco l’uguaglianza relazionale, l’unica prospettiva che conta è quella dei gruppi di età e non della vita intera.³⁰ Alcuni tipi di disuguaglianze tra gruppi di età, riguardanti la mancanza di rispetto e di riconoscimento, non possono essere compensati in una fase successiva o precedente della vita. I soprusi subiti in gioventù non sono annullati da uno status sociale più elevato una volta raggiunta la maturità; allo stesso modo l’umiliazione o l’emarginazione delle persone anziane non può essere giustificata da una precedente posizione sociale elevata. Essere trattati e considerati alla pari vale per ogni singolo momento della vita e non ammette compromessi tra le diverse fasi della vita individuale. Una plausibile teoria della giustizia sociale tra generazioni coesistenti in una società che invecchia ha, quindi, una natura bidimensionale: richiede di riconoscere a tutte le persone indipendentemente dalla loro età una piena eguaglianza relazionale e impone poi di assicurare una certa equità distributiva che permetta di avere sempre i propri bisogni fondamentali soddisfatti ma tolleri delle differenze distributive tra fasce di età diverse.

²⁸ Daniels, *Justice between Age Groups*; Daniels, *Am I my Parents Keeper?*; Daniels, *Justice between Adjacent Generations*.

²⁹ Bidanure, *Justice Across Ages*, 123.

³⁰ Galeotti, *Challenges of Ageing Societies*.

3.3. *Sovranità generazionale*

Le asimmetrie numeriche tra giovani e le altre fasce di età non sollevano soltanto questioni di giustizia distributiva, ma anche sfide profonde per il funzionamento democratico delle nostre società. Il dinamismo e la capacità della democrazia di affrontare i cambiamenti e le sfide attraverso un approccio lungimirante e di dare voce a una pluralità di persone e prospettive sono le sue caratteristiche più salienti. Tuttavia, una democrazia che invecchia, in cui i giovani sono una minoranza numerica e hanno un impatto limitato sul processo decisionale, è caratterizzata da un conservatorismo che guarda al passato e mina la capacità dei sistemi democratici di fornire risposte innovative alle sfide politiche attuali. Per rivitalizzare la democrazia diversi autori hanno sostenuto la necessità di affrontare e superare lo squilibrio politico sperimentato dai giovani e garantire che essi possano effettivamente influenzare il processo decisionale.

Per quanto questa posizione possa apparire intuitivamente convincente, una più attenta analisi ne può mettere in luce i problemi. In primo luogo, non ci sono dati chiari rispetto al fatto che i giovani abbiano posizioni più progressiste e aperte rispetto alle persone delle altre fasce di età, come invece questa prospettiva assume. In secondo luogo, questa prospettiva assume una giustificazione meramente strumentale dell'inclusione politica per cui questa deve essere garantita al fine di realizzare altri obiettivi. In una democrazia è però fondamentale che i cittadini abbiano pieno controllo sulle decisioni che le riguardano perché sono co-autori di tali decisioni e le devono riconoscere come proprie.³¹

Anche se la distribuzione numerica tra le diverse fasce d'età non è mai stata considerata un problema significativo, è altrettanto corretto affermare che non si sono mai verificate asimmetrie così rilevanti tra coloro che sono giovani e quindi soggetti da tempo al processo decisionale collettivo e il resto della popolazione. È inoltre importante notare che una società che invecchia si trova in una situazione paradossale in cui coloro che dovranno sostenere le decisioni prese dalla comunità politica per più tempo sono anche i meno propensi a far sentire la propria voce e a vedere i propri interessi e preferenze riflessi in queste scelte.³²

Sebbene questo non sia un motivo sufficiente per sostenere che ci troviamo di fronte a una forma di ingiustizia politica, è comunque un elemento che mette in luce una questione critica che deve essere valutata. In una società in cui i giovani costituiscono una minoranza significativa è incline a marginalizzare questi interessi. Data la loro mancanza di

³¹ Lafont, "Democracy shortcuts".

³² Angell, *Increase Young People's Voting Power*.

influenza sul processo decisionale, è molto probabile che il loro punto di vista su questi temi non emerga a livello pubblico e di conseguenza i loro interessi non si riflettano nelle scelte politiche. In questo contesto, la limitata influenza effettiva che i giovani hanno sul processo decisionale limita la capacità di questi ultimi di seguire i loro interessi,³³ minando così uno degli ideali fondamentali della democrazia, ovvero l'eguaglianza politica tra tutti i cittadini.

Ciò è ulteriormente rafforzato dal fatto che i giovani sono spesso considerati pubblicamente privi della capacità di assumersi responsabilità e di prendere decisioni politiche, venendo così infantilizzati.³⁴ Se la democrazia si basa sull'idea che tutti i membri del demos debbano essere considerati agenti politici in grado di prendere decisioni che valgono per sé e per gli altri, dei sistemi democratici che escludono sistematicamente le persone più giovani non riconoscono a pieno questa capacità agenziale trattandoli come soggetti che devono seguire le decisioni prese da altri.³⁵ Le attuali democrazie non riconoscerebbero insomma le persone più giovani come pari rafforzando una forma di ageismo che è presente anche in altri ambiti (si pensi, ad esempio, al modo in cui le rivendicazioni dei più giovani in ambito lavorativo vengono descritte come richieste di persone viziate).

Per superare questo problema il dibattito teorico ha avanzato diverse proposte, tra cui: i) abbassare il limite minimo di età per votare); ii) garantire che i voti dei giovani abbiano un impatto più forte sul processo decisionale (voti ponderati in base all'età); iii) garantire delle quote che assicurino la presenza di giovani nei diversi organi.

Prima di analizzare queste proposte è bene rigettare quella che potrebbe sembrare la più efficace: togliere il diritto di voto alle persone che hanno superato una certa età.³⁶ Anche se strumentalmente questa può apparire una posizione in grado di dare maggiore voce ai più giovani non può che essere esclusa da una prospettiva democratica. Se l'obiettivo è quello di garantire che tutte le persone abbiano pieno controllo sulle decisioni della comunità politica a cui appartengono, non si può escludere da questa comunità nessun individuo.

Il controllo democratico potrebbe, però, essere assicurato abbassando l'età minima per votare così da far partecipare più persone al processo elettorale.³⁷ L'abbassamento dell'età di voto non solo riduce l'asimmetria numerica tra i giovani e gli altri gruppi di età, ma rafforza anche l'esercizio della partecipazione politica da parte dei giovani. In assenza degli

³³ Pettit, *On the People's Terms*.

³⁴ Bidanure, *Justice Across Ages*.

³⁵ Biale, *Interessi democratici*.

³⁶ Van Parijs, *Disfranchisement of the Elderly*

³⁷ Cook, *Against Minimum Voting Age*; Lau, *Two Arguments for Child*; Peto, *Voting Age to 16*.

intermediari politici che socializzavano i cittadini alla partecipazione politica (i partiti di oggi sono ben lontani dai partiti di massa degli anni Cinquanta), le persone che iniziano a votare non sono educate alla partecipazione politica. Al contrario, il diritto di voto viene riconosciuto in una fase della vita ricca di cambiamenti (ingresso nel mondo del lavoro, iscrizione all'università, maggiore mobilità) e non facilita la creazione di reti sociali e politiche. Anticipare il diritto di voto all'età scolare porrebbe rimedio a questo problema e renderebbe la partecipazione politica una pratica che i cittadini sentono propria e che poi esercitano nel tempo.³⁸

Sebbene l'abbassamento dell'età di voto riduca la differenza di influenza politica che le diverse fasce d'età possono esercitare, non può comunque garantire la piena uguaglianza tra loro, in quanto lascerebbe i giovani in minoranza numerica e solo aumentando l'impatto del loro voto potrebbero avere una reale possibilità di influenzare il processo decisionale e vedere rappresentati i loro interessi. Questo si può ottenere migliorando l'impatto che i giovani hanno sui processi decisionali o rimodellando il bacino dei rappresentanti piuttosto che quello degli elettori. Di conseguenza, si potrebbe pensare che la questione della rappresentanza giovanile debba essere affrontata differenziando il peso dei voti dei cittadini in base alla fascia d'età di appartenenza, dando maggior peso ai voti dei giovani, in uno schema di voto plurale basato sull'età. Van Parijs suggerisce, ad esempio, un voto in più a persone sotto i 60 anni e un peso di 2 al voto dei diciottenni (peso che si riduce dell'1% ogni anno).³⁹ Per quanto questa posizione corregga la maggiore influenza delle persone più anziane sul processo elettorale, è stata criticata evidenziando come apra alla possibilità di giustificare un voto pesato per ogni categoria svantaggiata e metta quindi in discussione la natura egalitaria della democrazia.⁴⁰

Per ovviare in parte a questo problema alcuni autori hanno messo in evidenza come ciò che deve essere in realtà modificata è la capacità dei sistemi politici di dare visibilità agli interessi dei più giovani e questo può essere ottenuto includendoli negli organi rappresentativi attraverso *quote di età*.⁴¹ Quest'idea deriva direttamente dalle discussioni sulle quote di genere ed etniche: i giovani sono strutturalmente emarginati in modo analogo nel processo decisionale politico e le quote giovanili sono quindi uno strumento per garantire che i loro interessi siano presi in considerazione nei parlamenti e per aumentare la rappresentanza simbolica riconoscendo pubblicamente il pari valore politico dei giovani, il che potrebbe

³⁸ O'Neill, *Voting Age to 12*

³⁹ Van Parijs, *Disenfranchisement*.

⁴⁰ Poama e Volacu, *Too Old to Vote?*

⁴¹ Bidadanure, *Justice across Ages*.

avere un impatto positivo sull'inclusione sociale dei giovani. Equiparare i giovani alle minoranze storicamente oppresse solleva qualche perplessità perché tutti ricadono in questa categoria e non solo una parte della popolazione e lo svantaggio a cui si è sottoposti è temporaneo e non protratto per tutta la vita. Proprio la mancanza di continuità temporale mette in evidenza lo specifico svantaggio a cui i giovani sono sottoposti: i sistemi politici registrano gli interessi dei gruppi stabili nel tempo perché questi possono politicizzare tali interessi e contestare i rappresentanti politici se non dovessero considerarli. Visto che si è giovani per poco tempo, gli interessi di questo gruppo non vengono in alcun modo registrati a meno di non trasformare radicalmente il sistema democratico dando un po' meno peso al voto e garantendo più spazio a forme di innovazioni democratiche che diano voce anche a quei gruppi che non sono stabili nel tempo ma hanno interessi specifici come appunto i giovani.⁴² Questo conferma ancora di più come una prospettiva che prenda davvero in considerazione le questioni di giustizia tra le generazioni richiede una radicale trasformazione delle istituzioni politiche e sociali e un ripensamento delle categorie filosofiche che abbiamo fino ad ora usato per criticare, valutare e guidare tali istituzioni.

4. Per una giustizia tra le generazioni

I contributi raccolti in questa *special issue* ampliano, articolano, e rafforzano molti dei punti emersi nelle sezioni precedenti. Ciascun saggio affronta un aspetto distinto del problema della giustizia tra generazioni, sviluppando strumenti concettuali e proposte istituzionali per superare le sfide poste da questa complessa questione.

Per garantire una forma di giustizia orientata al futuro, Tiziana Andina sostiene che sia necessario transgenerazionalità, definendolo come relazione tra generazioni attraverso la trasmissione di conoscenze, abilità e pratiche necessarie alla sopravvivenza sociale. Tale relazione è sociale e istituzionale, ed è cruciale per la stabilità delle società. Andina enfatizza la struttura asimmetrica di tali relazioni, poiché le azioni di una generazione hanno conseguenze irreversibili sulle generazioni successive, creando così responsabilità morale verso chi non può reciprocamente influire sulla generazione precedente. Questa prospettiva transgenerazionale si pone anche come rimedio ad alcuni rischi intrinseci della democrazia liberale, come il populismo e la miopia politica, invitando ad adottare strumenti concettuali per gestire le conseguenze future delle decisioni politiche attuali.

⁴² Biale e Zuccarelli, *Empowering the Young*.

Gli articoli di Fabian Schuppert e Nunzio Ali e Diana Piroli raccolgono questa sfida e propongono due varianti del sufficientarismo come paradigma normativo per la giustizia intergenerazionale.

Schuppert difende una forma di sufficientarismo intergenerazionale basato sui bisogni essenziali, quale criterio fondamentale di giustizia tra generazioni. I bisogni fondamentali sono caratterizzati da urgenza morale, semplicità definitoria e validità interculturale e temporale. Tuttavia, Schuppert riconosce che tale approccio, se troppo minimalista (limitato alla pura sopravvivenza), risulta insufficiente per garantire dignità e giustizia future. Accogliendo le critiche di autori come Boss, che sottolineano la necessità di pluralità nelle modalità di soddisfazione dei bisogni, l'autore propone una concezione moderatamente esigente, che includa anche autonomia e benessere basilare. Così facendo, il sufficientarismo intergenerazionale riesce a garantire un ampio spettro di beni e opportunità ai futuri individui.

Ali e Piroli, invece, sostengono una versione istituzionale del sufficientarismo come risposta all'impatto che il cambiamento climatico antropogenico ha sulla ingiustizia intergenerazionale e la stabilità delle istituzioni politiche future. Secondo Ali e Piroli, che sviluppano in modo molto originale l'idea rawlsiana di struttura di base della società, è fondamentale garantire alle future generazioni la possibilità di istituire e preservare istituzioni giuste e stabili. Dal momento che il cambiamento climatico rischia di mettere in discussione questo legittimo obiettivo, gli autori sostengono politiche climatiche ambiziose e distributivamente eque, capaci di prevenire catastrofi e rafforzare la democrazia.

Infine, Zuccarelli e Santi Amantini evidenziano come per garantire una giustizia tra le generazioni si debba anche affrontare il tema della giustizia tra diversi gruppi di età che vivono contemporaneamente nelle società che invecchiano. In particolare, il loro articolo sviluppa una prospettiva intersezionale, che analizza come la discriminazione per età (ageismo) si intrecci con discriminazioni basate su altre categorie sociali, specialmente il genere. Le autrici mostrano come l'infantilizzazione, una forma di ageismo che nega maturità e autonomia, colpisca giovani e anziani, ma con modalità particolarmente severe per le donne, soggette a forme specifiche di ageismo di genere. Questo fenomeno, particolarmente evidente nel contesto lavorativo, genera ingiustizie relazionali, ostacolando il riconoscimento dell'uguale dignità morale. Sebbene la discriminazione basata sull'età sia spesso considerata meno grave perché temporanea (tutti attraversiamo diverse età), un'analisi intersezionale rivela che gli oneri di tale discriminazione non sono equamente distribuiti: alcune persone (donne, minoranze) risultano infatti molto più vulnerabili e soggette a trattamenti degradanti rispetto ad altre.

Riferimenti bibliografici

- Angell, Kim. "Should We Increase Young People's Voting Power?" *Ethical Theory and Moral Practice* 28 (2024): 1-18. <https://doi.org/10.1007/s10677-024-10443-2>.
- Arneson, Richard J. "Equality and Equal Opportunity for Welfare." *Philosophical Studies*, 56 (1989): 77-93. <http://www.jstor.org/stable/4320032>.
- Arrhenius, Gustav e Ryberg, Jesper e T. Tännsjö. "The Repugnant Conclusion" In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta e Uri Nodelman, 2024.
- Beckett, Francis. *What Did Baby Boomers Ever Do for Us?* Hull: Biteback, 2010.
- Bengtson, Andreas "Differential Voting Weights and Relational Egalitarianism." *Political Studies* 68(2020): 1054-1070.
- Biale, Enrico. *Interessi democratici e ragioni partigiane. Una concezione politica della democrazia*. Bologna: Il Mulino, 2018.
- Biale, Enrico e Zuccarelli, Gloria. "Empowering the young in an aging democracy." *Critical Review of International Social Political Philosophy* 2025, 1-22, <https://doi.org/10.1080/13698230.2025.2541157>.
- Bidadanure, Juliana. *Justice across Ages*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Bidadanure, Juliana. "Making sense of age-group justice: A time for relational equality?" *Politics, Philosophy & Economics* 15 (2016): 234-260.
- Caney, Simon. "Justice and Future Generations." *Annual Review of Political Science* 21 (2018): 475-493.
- Cohen, G.A. "On the Currency of Egalitarian Justice." *Ethics* 99 (1989): 906-944.
- Cook, Philip. "Against a minimum voting age." *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 16 (2013): 439-458.
- Daniels, Norman. "Justice between Age Groups: Am I My Parents Keeper?" in *The Milbank Memorial Bank Quarterly: Health and Society*, 61 (1983): 489-592.
- Daniels, Norman. *Am I My Parents Keeper? An Essay on Justice between the Young and the Old*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Daniels, Norman. "Justice between Adjacent Generations: Further Thoughts." *Journal of Political Philosophy* 16 (2008): 475-494.
- Dworkin, Richard. "What is Equality? Part 2: Equality of Resources." *Philosophy & Public Affairs* 10 (1981): 283-345.
- Ferretti, Maria Paola. "Present Risks, Future Lives: Social Freedom and Environmental Sustainability Policies." *The Journal of Ethics* 27 (2023): 173-190.

- Finneron-Burns, E. *What We Owe to Future People. A Contractualist Account of Intergenerational Ethics*. New York: Oxford University Press, 2024.
- Floris, Giacomo. *Una società di eguali. Saggio sulle basi dell'eguaglianza morale e politica*. Bologna: Il Mulino, 2023.
- Floris, Giacomo. "The Invisible Social Class: Relational Equality and Extreme Social Exclusion." *Political Studies* 73 (2025): 1273-1291.
- Floris, Giacomo. "Intergenerational Moral Inequality and the Long-Term Future". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 2026, online first, 1-24.
- Floris, Giacomo e Spotorno, Riccardo. "What Does It Mean to Be Moral Equals? The Special Case of Children's Moral Status." *Social Theory and Practice* 50 (2024): 1-22.
- Galasso, Vincenzo, Galeotti Anna Elisabetta, Bellia Asia, Biale Enrico, Burelli Carlo, Pala Davide, Santi Amantini Laura, Zuccarelli Gloria. *An Index of Intergenerational Justice, Main Concepts and Preliminary Evidence*. In corso di pubblicazione.
- Galeotti, Anna E. "Introduction. The challenges of ageing societies: what justice requires." *Critical Review of International Social Political Philosophy* (2025): 1-16, <https://doi.org/10.1080/13698230.2025.2541153>
- Gosseries, Axel. "Three Models of Intergenerational Reciprocity". In Gosseries, A., Meyers, L. (eds) *Intergenerational Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2009, 119-146.
- Gosseries, Axel. *What is Intergenerational Justice?*, Cambridge: Polity, 2023.
- Greaves, Hilary, Barrett, Jacob, e Thorstad, David. *Essays on Longtermism Present Action for the Distant Future*, Oxford: Oxford University Press, 2025.
- Hemmerich, Luca. "Intergenerational Domination." *The Journal of Ethics* 29 (2025): 417-442.
- Karnein, Anja. "Rawls and the Future: On the Possibility of Cooperation across Time." *Philosophy & Public Affairs* 50 (2022): 271-300.
- Kumar, Rahul. "Wronging Future People: A Contractualist Proposal." In *Intergenerational Justice*. A cura di Axel Gosseries e L. H. Meyer, 251-272. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Lafont, Cristina. *Democracy Without Shortcuts*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Lau, Joanne. "Two arguments for child enfranchisement." *Political Studies* 60 (2012): 860-876.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. *Relational Egalitarianism: Living as Equals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Lippert-Rasmussen, Kasper, "How Should Relational Egalitarians Think of Social Relations? Intergenerational Justice and the Argument from

- Temporal Non-Overlap.” *Critical Review of International Social Political Philosophy* (2025): 1-20.
- MacAskill, William. *What We Owe The Future*. New York: Basic Books, 2022.
- Macnicol, John. *Neoliberalising Old Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Mckerlie, Denis. *Justice between the Young and the Old*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Miklosi, Zoltan. “Varieties of Relational Egalitarianism.” *Oxford Studies in Political Philosophy* 4 (2018): 110-138.
- Mogensen Andreas L. “Moral Demands and the Far Future.” *Philosophy and Phenomenological Research* 103 (2021): 567-585.
- Munn, Nicholas. “Political inclusion as a means of generating justice for children.” *Ethics, Politics & Society* 3 (2020): 105-128.
- Mycok, Andrew, and Jonathan Tonge. “The party politics of youth citizenship and democratic engagement.” *Parliamentary Affairs* 65 (2012): 138-161.
- Nussbaum, Martha. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- O’Neill, Martin. “What Should Egalitarians Believe?” *Philosophy & Public Affairs* 36 (2008): 119-156.
- O’Neill, Martin. “Why Should We Lower the Voting Age to 12.” *Royal Institute of Philosophy Supplement* 91 (2022): 185-212.
- OECD. Elderly Population Indicator. <https://www.oecd.org/economy/ageing-inclusive-growth/>, 2023.
- Ord, Toby. *The Precipice: Existential Risk and the Future of Humanity*. New York: Hachette Books, 2020
- Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Peto, Tommy. “Why the voting age should be lowered to 16.” *Politics, Philosophy & Economics* 17 (2018): 277-297.
- Pettit, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Pettit, Philip. *On People’s Terms*. Cambridge University Press, 2012.
- Poama, Andrei, e Alexandru, Volacu. “Too old to vote? A democratic analysis of age-weighted voting.” *European Journal of Political Theory* 22 (2021): 1-22.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Scheffler, Samuel. “What Is Egalitarianism?” *Philosophy & Public Affairs* 31 (2003): 5-39.
- Schemmel, Christian. *Justice and Egalitarian Relations*. New York: Oxford University Press, 2021.

- Sen, Amartya. *Equality of What? The Tanner Lecture on Human Values*, Redwood City: Stanford University, 1979.
- Smith, Graham. *Democratic innovations: Designing institutions for citizen participation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Sommers, Timothy, "Can There Be Relational Equality across Generations." *Res Publica* 29 (2023): 1-13.
- Thompson, David. *Selfish Generations? How Welfare States Grow Old*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Tremmel, Jorg et al (eds). *Youth Quotas and other Efficient Forms of Youth Participation in Ageing Societies*. New York: Springer, 2015.
- Van Parijs, Philip. "The disfranchisement of the elderly, and other attempts to secure intergenerational justice." *Philosophy & Public Affairs* 27 (1998): 292-333.
- WHO Fact Sheet on Ageing. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/ageing-and-health>, 2022
- Willets, David. *The Pinch: How the Baby Boomers Took their Children's Future—And Why They Should Give It Back*. London: Atlan, 2011.
- Wolff, Jonathan. "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos." *Philosophy & Public Affairs* 27 (1998): 97-122.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press, 2011.

Il tema

The role of time for the transgenerational *civitas*¹

Il ruolo del tempo per la *civitas* transgenerazionale

TIZIANA ANDINA

Università di Torino, Italy

tiziana.andina@unito.it; ORCID: 0000-0002-3473-573X

Abstract. In the first part of the paper, we offer a definition of the term “transgenerationality” and illustrate some of its manifestations in the social spheres. In the second part, we describe the structure of transgenerational acts and show why they play a fundamental role in the construction of social reality. By introducing transgenerational actions into the fundamental domain of social actions, we reflect on the rule of time in making societies enduring. A reconsideration of the meaning of time also leads us to rethink the concept of *civitas* and extend it to the three temporal dimensions: past, present, and future.

Keywords: transgenerationality, social reality, temporality.

Riassunto. Nella prima parte dell'articolo proponiamo una definizione del termine “transgenerazionalità” e ne illustriamo alcune manifestazioni nella sfera sociale. Nella seconda parte descriviamo la struttura degli atti transgenerazionali e mostriamo perché essi svolgono un ruolo fondamentale nella costruzione della realtà sociale. Introducendo le azioni transgenerazionali nel dominio fondamentale delle azioni sociali, si riflette sulla regola del tempo che rende le società durature. Una riconsiderazione del significato del tempo ci porta anche a ripensare il concetto di *civitas* e ad estenderlo alle tre dimensioni temporali: passato, presente e futuro.

¹ This publication is part of the PRIN 2022 project ‘Next Generation Ita. Increasing Trust, Making Future Generations Possible’.

Parole chiave: transgenerazionalità, realtà sociale, temporalità.

1. Foreword

Augustine rightly stated that it is a very difficult task to define time. This difficulty relates not only to the definition itself, but also to the many aspects of reality that have to do with time. In other words, the idea that things can be analysed in their synchronic dimension, as if they could be dissected along the timeline to the exclusion of past and future, is cherished by many philosophers when they engage with the understanding of reality;² and it is an idea that many social ontologists have certainly cherished in the belief that it is possible to understand what concerns the structure of social reality by somewhat artificially isolating certain parts that are detached from relations to reality and time. The same methodological approach has been used to understand the social reality whose constituent structures we study, such as the notion of the subject, the plural subject, individual and collective action, attachment, relationship, norm, value and so on.

To introduce us to the reflections that will be made in this article on actions, institutions and their connection with time, I will use a concrete case that is well known to Italian citizens. We will therefore use an experience that represents a highly detrimental case to formulate some general observations and justify the obligation to adopt some ruthless ontological constraints.

These are the so-called “baby pensions” introduced by the government of Mariano Rumor who decided in 1973-1974, with the approval of Parliament and virtually unopposed, to grant civil servants with children access to their pensions after they had worked for 14 years, six months and one day, including repayments for maternity and studies. A recent study presented in the latest report by the *Itinerari previdenziali* study centre shows that today, in spring 2025, there are still 400 thousand people in Italy who have been drawing a pension for more than forty years; almost half of them are “baby pensioners”, people who have benefited from the Rumor law.

It does not take much analysis to realise that this measure was very negative for the Italian state for several reasons: the first, perhaps less central to our considerations, concerns the policy of gender equality. More specifically, it concerns the dubious appropriateness of introducing early

² Seebass and Tuomela, *Social Action*; Searle, *Construction of Social Reality*; Bratman, *Shared Agency*.

retirement for a very large number of women of working age in a context where female labour force participation is already low. It was a measure that was not intended to promote the emancipation of women, but to incentivise the re-entry of working women into the family context. The second observation that interests us most for the continuation of our argument concerns the sustainability of the system. The idea of the pension system is based on intergenerational co-operation: each worker and each generation sets aside part of their income to enable the generations that are no longer of working age to maintain a certain quality of life, meaning that each individual who reaches old age will be dependent on subsidies. It is therefore a form of co-operation that extends over a longer period of time without interruption and should be beneficial for all involved.

What we have described, then, is a genuine intergenerational pact that presupposes the recognition of a common goal – guaranteeing a good quality of life at all stages of life – and the definition of a series of actions that extend uninterruptedly over time and are aimed at achieving and maintaining the common goal. The pact can, of course, be amended and is in fact amended every time the pension system is rebalanced according to changing economic and cultural circumstances. What must not happen, however, for the reasons we will try to explain below, is to amend it in such a way that it has manifestly negative consequences for those who have not signed it but who will participate in the Pact in the future.

It is clear that a decision like that of the Rumor government, with the support of the entire parliamentary spectrum, has blatantly violated the balance of the transgenerational pact, without the public knowing about it. A certain number of people in Italy enjoyed, for a certain period of time, resources that are disproportionate to those that people before and after them, who were in similar circumstances, have benefited from and will continue to. A redefinition of the intergenerational pact, as we have described it, thus raises two issues: that of intergenerational equity and that of the credibility of the political and governmental institution that has promoted and authorised such a redefinition of the democratic pact. Ultimately, therefore, this generates complications for the resilience of democracy. It is not difficult to imagine valid reasons for those who want to dismantle the transgenerational pact with accusations of injustice.

This, broadly speaking, is the concert case; all that remains for us now is to try – as we stated – to outline some general considerations. In the story we have just reported, there are some protagonists. First of all, political interests, in other words, the interests politicians have in satisfying the demands of the electoral body, representing its needs. Not all needs are equal, in particular some – such as that of having a part of their lives paid for by general taxation – are in conflict with the rights of others,

perhaps of those others who, for various reasons, have no way of expressing their opposition. Out of this tension arises the problem of transgenerational justice, which manifests itself in various ways, one of which concerns actions that are performed by individuals placed temporally distant that symmetrical relationships are not possible. Neither standard ontology nor traditional political philosophy have addressed these issues systematically, and this, we believe, for reasons of method.

With Rawls, for example, the political philosophy of the analytical method was based on communities of abstract individuals, removed from the flow of time, to whom he assigned the task of working out criteria of justice. Paradigmatic in this sense is the thought experiment of the original position, in which Rawls assumes that individuals in a position of complete ignorance work out rules of justice and equality. This of course also applies to temporal properties: it does not matter whether the individuals Rawls has in mind are young or old, it does not matter how long they have lived, and it does not matter – something Rawls will actually deal with in his writings after *A Theory of Justice*³ – considerations about the historical and thus temporal determination of a society. The irrelevance of many properties, including time, represents a fundamental methodological assumption that forms the background to the idea that ideal theory must normalise non-ideal theory in order to use Rawlsian language. In the context of standard ontology, things are not too different.⁴ One of the criticisms levelled by many is methodological: not much attention is generally paid to time.

Thus, we ask ourselves the following questions: if it is true that a community consists of a number of people who recognise themselves in the narrative and the values that characterise this community, what temporal extension must be taken into account in order to identify this community? In other words, does the community coincide with the people who occupy a particular political space here and now, or is it broader in time? And in the event that we choose the second option, i.e. that a political community does not coincide with the group of people who legally occupy a particular territory, how far can we extend this group in time? Will we include previous generations? And what attitude will we take towards future generations, including the unborn? Will we include them in the community we have in mind? To answer these questions, one must find reasons – if there are any, as we think there are – that reinforce the idea that communities have an extension in both time and space. We believe that such rea-

³ Rawls, *A Theory of Justice*.

⁴ Burman, *Nonideal Social Ontology: The Power View*.

sons can be identified by thinking about a particular kind of co-operative action that often mediates the content of political and social action.

I want to argue that it is necessary to make some preliminary ontological considerations in order to decide against one of the options I have mentioned. I will therefore put forward two theses in particular: First, that a political community does not coincide with the people who live here and now in a particular political space, but that it consists of all the people who exist, have existed and will exist and who have intended, intend and will intend to be part of that political space. Furthermore, I will argue that this totality is to be treated as a specific entity that is ontologically distinct from the individualities that constitute it. In doing so, I depart from the golden principle of ontological parsimony: I believe, however, that there are good reasons for proposing such a deviation because it ultimately makes it possible to better address a number of problems that plague Western democracies and that are related to the way in which institutions seek to relate to the future. Part of these good reasons concerns the structure of collaborative and extended social actions⁵ over time, i.e. transgenerational social actions. The description of the ontology that identifies such actions will serve us to raise the question of the temporal extension of institutions.

2. Transgenerational social actions

If time, especially the time object of common sense, i.e. perceived time, is difficult to define, a specific part of time – the future – is even more difficult to define. Indeed, like the past, it does not exist and yet, unlike the past, has not yet produced any traces that point to its existence. It, therefore, is configured as the dimension that uninterruptedly follows the present and is the object of planning action, both individual and institutional, from the present. Outside the projection of those who live in the present, the future, therefore, does not exist.

However, it is well known that human beings have a tendency to plan for the future, i.e. to organise complex actions that have a long or considerably long extension in time⁶ and, in parallel, to construct devices capable of acting effectively “from the future”. To give an example, let us consider the testamentary disposition: the testator objectifies his intentions and the

⁵ I have discussed the concept of transgenerational social action in numerous fora; for a detailed analysis I refer to Andina and Emmi, *A Philosophy for Future Generations*.

⁶ Bratman, *Intention, plans, and practical reason*; Bratman, “Reflection, Planning, and Temporally Extended Agency.”

related dispositions and deposits them in a device – the will – which has the power to realise the testator's will when he is no longer alive.

Among the actions that have a considerable temporal extension are some that require co-operation between subjects. This form of co-operation is diachronic in nature, i.e. it takes place between subjects who are not necessarily in a position to enter into exchange relations. These actions have a particular ontological structure and have the characteristic of having consequences long after the time in which they were performed. Moreover, due to their considerable temporal extension, they require the participation of a multitude of subjects, some of whom are in an asymmetrical state with respect to those who planned the actions to be carried out. This particular type of collaborative action is called *transgenerational action*.⁷

Philosophical reflection on actions has traditionally been developed negatively,⁸ i.e. attempts have been made to find out what distinguishes an unconscious movement, e.g. a tick, from a deliberate, i.e. purposeful, movement. This applies to the basic actions:⁹ it is the difference between raising an arm to shoo away a fly and the same, identical movement to give directions to a passer-by, as Arthur Danto explains in detail in his reflections on the *Philosophy of Action*. Within the group of intentional actions, i.e. those that are directed towards a purpose, we can then refer to a group of actions that have a certain structure. The structure is of this type: suppose a group of people have a common long-term goal and therefore decide to undertake a series of actions to achieve that goal. Thus, we enter the realm of complex intentional actions.¹⁰

As this is a long-term goal, it can be assumed that the group of people who begin to act in order to achieve the goal are dependent on the co-operation of others who live at a certain distance from them. Temporal distance is a relevant element in this model for at least two reasons: because it is so great that it does not provide for reciprocity (i.e. more precisely, it does not provide for a direct relationship between the parties) and because the consequences of the actions may differ for the parties involved within a long period of time. In other words, it cannot be ruled out that a group will take action to achieve a particular goal for its own benefit without considering the long-term consequences that will follow. Time and asymmetry are therefore two fundamental concepts in the model we have described. Time creates asymmetry and asymmetry creates imbalance, as

⁷ For a more detailed explanation of the ontological model, I refer to Andina and Emmi, *A Philosophy for Future Generations*.

⁸ Anscombe, *Intention*; Danto, *Analytical Philosophy of action*.

⁹ Danto, *Analytical Philosophy of Action*; Danto, *The Body/Body Problem*.

¹⁰ See Bratman, *Intention, Plans, and Practical Reason*; Gilbert, *Living Together*; Tuomela, *Theory of Social Action*.

one of the parties is in a state of epistemic and practical advantage over the other. This means that it has access to information to which the other party does not in fact have access, and that for this reason it can influence the life of the other party in every respect.

Thus, while in ordinary intentional acts the temporal extension of the act proves to be a feature that is not so central to the core, in transgenerational acts the temporal marker is probably the crucial point, precisely because it is the element that creates an unavoidable asymmetry between the parties. The structure of these acts implies that time is dissolved in asymmetry; they are therefore acts that take place only in asymmetry. The asymmetry between the parties in the performance of transgenerational acts is reminiscent of the original situation described by Rawls, only in a sense that reverses the Rawlsian model. In the original situation, as is well known, the veil of ignorance applies: none of the parties involved knows anything about themselves, let alone about others, so that they can judge as neutrally and impartially as possible when asked to make a decision. Conversely, in the area of intergenerational actions, the rule of superiority of those taking such actions applies in terms of access and choice of actions to be taken. If we consider subject *x* (individual or institutional) as the one who initiates complex intentional actions that have a transgenerational structure, and subject *y* (individual or institutional), i.e. the subject who is at a certain temporal distance and participates in the execution of the action, we will find that *x* is moved by the intention to pursue a certain goal that entails the execution of a certain action. *Y* assumes, at least in part, the goal and the way in which it is achieved.

In this scenario, time is the variable that requires an evaluation of the goals set by *X* in terms of meaning, values and consequences. So let us imagine two philosophers: *X*, who initiates the transgenerational action, and *Y*, who should act in the spirit of *X* in a collaborative spirit to finalise and bring it to completion. Let us further imagine that *X* intends to pursue goal *O* through asymmetric collaboration with *Y*:

1. *X* identifies an objective whose achievement not only involves, but is also of interest and benefit to *Y*;
2. *X* names a goal whose pursuit is exclusively beneficial to him, but whose consequences are also important for *Y*, in a negative sense
3. *X* identifies a goal whose pursuit exclusively benefits *Y*, but which *X* also pursues with the specific intention of favouring *Y*.

Baby pensions are fully covered under scenario no. 2 Scenario No. 3 is quite extraordinary, and that's a good thing. Of the many decisions and actions we make every day, only some benefit those who come after us. However, it is neither reasonable nor desirable for scenario 3 to become the rule that governs most people's decisions. Similar to the flight safety

demonstrations just before an aircraft takes off, where the flight attendants remind passengers that, in the event of a flight problem, each passenger must think of themselves by putting on their oxygen mask first, and immediately afterwards of their neighbour, transgenerational actions taken solely for the benefit of future generations could lead to neglecting the issue of distributive justice, which is instead of paramount importance.

Rather, we must hope that people will choose scenario no. 1. in the first instance. In other words, X must set goals that, insofar as he can see and foresee them, are also of interest and benefit to Y, because apart from moral considerations, X desires Y's co-operation in pursuing his goals.

Since it would be reasonable to desire the cooperation of someone who derives an advantage from the cooperation, X can only reasonably expect Y's cooperation in the pursuit of goal O if Y recognises advantages in the cooperation, i.e. only if the cooperation corresponds to Y's expectations.

It should be emphasised that the asymmetry caused by time entails a number of epistemic difficulties. Indeed, it is not certain that at time t_1 , the time at which X performs the transgenerational action, the knowledge "about the action" is the same or the same kind of knowledge as that possessed by Y, who evaluates the actions "at a certain point in the process"; if only because Y has to deal with the consequences of X's actions, which could force him, at least in part, to revise the judgement formulated by X at that time about the goal O. This point, which represents a fundamental epistemic difficulty, is a fundamental one. This point, which highlights a fundamental epistemic uncertainty when X decides on his transgenerational action, is crucial because it underlines how the asymmetry caused by the passage of time can turn into a cognitive advantage for Y, who can revise his judgement about the appropriateness of engaging in O in the light of it.¹¹

That is, assuming that X takes all possible precautions at the epistemic level to create the conditions for Y's participation in the action, it may be that Y decides – perhaps rightly – to withdraw from the transgenerational action and interrupt it, since the consequences of an action undertaken at time t_1 are not fully clear until some distance from the beginning of the action is taken. The temporal indeterminacy is constitutive of the structure of transgenerational actions. This means that we have no way of circumventing it.

Thus, if 1 is the most rational scenario among those available to us, and if even within this scenario it is always possible that the asymmetry leads to a cognitive advantage for Y that justifies Y choosing not to act, we

¹¹ See in this regard Danto, *Narration and Knowledge*.

can rightly ask ourselves whether it makes sense to pose the problem of justice in relation to actions of this kind.

We have thus established that a certain type of collaborative social action has the property of including reference to the future as a separate element in the ontological structure of the action. These are the types of collaborative actions that bind future actions to present decisions.

3. Democracy and transgenerational civitas

Cases such as the paradigmatic one of the baby pensions open up problems of diachronic justice: the hypothesis I want to test later in the article is that it is possible to be less exposed to such injustices if we subscribe to the idea of a temporally extended political community that includes a plurality of subjects. First and foremost, those who have lived and are no longer alive. Then, those who belong to this community even if they do not have the power of political representation, i.e. the youngest, and those who belong to this community and have the power of political representation, the so-called active electorate. Finally, those who are not yet, but who will be and who will contribute, for example, to the payment of our pensions. In other words, from the moment a political community decides to form itself by defining its identity and making the covenant to which it binds the will of the individuals,¹² this community is made up of the totality of all present, past and future individuals.

In our view, this totality constitutes an entity to which it is appropriate to make a specific ontological commitment. We call this entity transgenerational *civitas*. The transgenerational *civitas* is in many respects defined by properties similar to those of the people, one of the prominent objects of political ontology. However, we deliberately do not use the term “people” here. It happens that terms that have a long history and are very theoretically charged imply numerous cross-references and are often difficult to reduce to unambiguous meanings. In my opinion, the same applies to the concept of the people, which is permeated by a multi-layered and complex ideology.

The transgenerational *civitas* is similar to the people – at least in the sense that it emerges from a founding pact sealed to make the political identity and shared vision of a group of people objective and concrete – but unlike the people, it has a transgenerational character, so that it also includes entities that do not yet exist, possible future individuals, or no

¹² Ferrara’s analyses of the people and ontological commitment are exemplary on this theme. See Ferrara, *Sovereignty Across Generations*.

longer exist, i.e. ancestors. The concept of transgenerational *civitas* therefore aims to strengthen the balance between all the components that make up a community over time. Those who represent the living part of the *civitas*, and in particular the part of the *civitas* that coincides with the constituency that has the opportunity to exercise political power, enjoy the undeniable advantage of directing and determining political action. As we have shown in the previous pages, this is a real and pragmatic advantage, i.e. a factual advantage, but not a legal advantage. In the example of baby pensions, the generations coeval with the Rumor government enjoyed the advantages that came from having a majority and an opposition in Parliament that granted them untenable and therefore unjust rights, such as pensions at a young age, transforming a protection instrument into a subsidy. On the other hand, these benefits clearly violated the covenant underlying the transgenerational *civitas*, i.e. the agreement that each of the generations forming the *civitas* should be granted at least the same level of rights. Parliament, thinking mainly of its own welfare and that of its electorate, has disregarded one of the foundations that is crucial for justice in the social sphere, namely the idea that future individuals are fully part of the transgenerational *civitas*. In fact, in Italy, the retirement conditions of current and future generations are far worse than those of previous generations. The transgenerational *civitas*, understood as a political subject, thus binds the part of the *civitas* that corresponds to the electorate and holds the power to act to the respect of all its components, the past and the future part. This bond arises from the fact that all parts are their own parts, so that the active electorate uses both past and future segments to organise transgenerational actions.

Actions are thus an effective instrument for organising and directing transgenerationality; a certain kind of action also ensures this directly, in the sense that it could not be carried out outside a transgenerational perspective.

It is therefore useful to outline the standard structure of these actions: As we have already surmised, these are co-operative actions involving at least two groups of actors linked by non-reciprocal relationships and a biological and/or social bond.

The longer the consequences of a particular action are delayed and the more relevant they are, the more interesting the transgenerational relationship becomes theoretically and potentially problematic: the consequences can only be partially predicted reliably or with sufficient accuracy. Generally, they are only fully understood once they have taken place, *sometimes long afterwards*, i.e. when the effects have had time to unfold and determine what was predictable, but also what was not, or perhaps was, but certainly not without difficulty. We cannot subtract transgenera-

tional actions from a certain indeterminacy that is part of the structure of actions and that concerns the subjects who are part of the civitas and who have exercised, exercise or will exercise agency in the civitas.

For example, the identity of future generations is certainly very vague. We know very little about them. We only know with a fair degree of certainty that they will exist sooner or later. But we do not know how much they will look like us or what their desires will be. All other details about their identity are very vague and can only be very vague. A certain vagueness also characterises past generations, who express a remnant of agency through the documents they have written and the devices they have devised. In contrast, the identity of today's generations, who have full access to the power to act, is less vague.

If at least two temporal parts of the *civitas* are characterised by vagueness, the actions of the capable generations can have only two references: the background in which they move and the subjects, past, present and future. Since the future subjects have a very subtle identity, it is the background rather than the identity that determines the actions of those who have the power to act.

Therefore, in order to act fairly towards those who do not (yet) have an identity, the only option is to observe the background and keep the background conditions as open as possible so that those who will live can maintain their agency unchanged regardless of the specific identity; in other words, they can retain their full political agency.

The assumption of an ontological commitment to transgenerational *civitas* as well as to transgenerational acts is an important decision because it opens up a number of possibilities. First, (i) it makes it possible to establish a unified and coherent theoretical framework that is useful for answering some of the questions raised by the long-term issues. Moreover, (ii) it makes it possible to situate transgenerational acts within a coherent ontological framework in which the whole plays as significant a role as the individuals, since it is the whole – i.e. the totality of the traditions, norms and values elaborated by a given *civitas*, which enables each individual to develop his or her own specific identity. And finally (iii) it offers a set of conceptual tools useful to contain the populist risks inherent in democracies.

We have already discussed points i and ii. I would like to briefly try to address point iii, namely the issue of populism, which is clearly becoming one of the dangers to which Western democracies seem to be most exposed. It is closely linked to the idea that the living part of the *civitas*, especially the active electorate, can act by delegating its will to representatives, completely free of any obligation to the other two parts of the *civitas*, the ex-existing and the future. In the eighth book of the *Republic*, Plato describes democracy as a degeneration of oligarchy: a system of govern-

ment that emerges from degeneration, democracy is itself a degenerate regime, since both man and the democratic state are dominated by the concupiscible element.¹³ Now, there is some truth in this analysis, at least in the sense that it recognises that a political regime, in which the many rule without necessarily having enjoyed an adequate education and training, faces a very particular challenge: getting the multitude to master their passions and understand the idea of freedom differently.¹⁴ The problem for Plato lies first and foremost in the manifest inability of the people to govern their superfluous desires and in the belief that freedom, understood as the accommodation of praxis to the most varied desires, corresponds to the possibility of doing what one pleases, giving free rein to any direction of the will:

Imagine a young man who has been brought up in the uneducated and stingy way we described just now, but who gets to taste the honey the drones enjoy, and spend his time with wild, fiery creatures who can offer him pleasures of every kind, hue and variety. That's probably the point you must regard as the beginning of the change from the oligarchy within him to democracy.¹⁵

Indeed, according to Plato, it is the excessive and insatiable use of freedom that causes the corruption of democracy and prepares for tyranny; in other words, it is complete freedom that leads to slavery.

To summarise, the internal pitfalls of the democratic system – which for Plato are unavoidable in their nefarious consequences – are essentially three: (i) the concupiscible element that dominates the will of citizens who have not been educated to master the disorder of the will, (ii) the fact that these citizens have indiscriminate access to political offices, for example by drawing lots, and finally (iii) the fact that they have access to an excessive freedom that finds no limits either in themselves or in the laws. The fate of such a political system is tyranny.

If the analysis is appropriate, which we are convinced is, despite the cultic and historical distance that separates us from Plato, it becomes clear that a model that places not the people in one of its possible meanings, but the transgenerational civitas at the centre of political reflection, has two characteristics that correspond to Plato's critique in the Republic. Namely, the transgenerational civitas does not coincide with the living people, but is rather a more comprehensive whole that includes the totality of future individuals who possess a subtle identity because, as stated, they are future. This particular identity makes it possible to consider this part

¹³ Plato, *The Republic*, book VIII, § 555.

¹⁴ *Ibid.*, § 557.

¹⁵ *Ibid.*, § 559.

of humanity as an ideality against the background of which public practise can be normalised. In contrast, people act primarily for themselves in the function of satisfying their own will, which is usually determined by very specific and particular needs. It is precisely this mechanism that leads to tyranny, as the people are accustomed to placing a person at their head who leads them in the hope that they will fulfil their wishes. In addition to this issue, there is the equally fundamental theme of freedom. For people, in the Platonic sense, there are no limits that could restrict the unlimited exercise of their will; they are therefore uncontrollable and their freedom is unlimited. Hidden in this idea of freedom is the most insidious paradox, namely the idea that deep down it becomes slavery. In other words, the compulsion to self-gratification. Man in this time-limited dimension, which coincides with living human beings, sets no limits to himself and is therefore unable to educate his own will.

In a sense, the liberal democracies accept Plato's challenge: They let the masses rule in the belief that they can determine their own will by setting a limit outside themselves. This applies to the individual, but also to the community as a whole. The whole is made up of temporal parts whose existence is characterised by certain features. In particular, as we have already explained, the future part does not express a particular identity, but a norm of action: those who possess the power to act must assume the obligation to maintain the power to act unchanged for each future part of the civitas by orienting their individual will and their public action towards this ideal conceived as a constraint. In this way, the living *civitas* has set a limit to its own unlimited freedom, which lies in the assumption of the possibility of its own expansion.

Conclusion

In this article we have tried to show some reasons why we need to pay more attention to time when developing considerations in the field of social and political ontology. We have shown that among collaborative social acts – which are fundamental to the organisation of societies over time – some have a peculiar structure. These are transgenerational social acts that presuppose the necessary co-operation between different generations with a considerable time lag. Such acts, which are intentional in nature, are particularly interesting because they presuppose the participation of persons in the act who were not in a position to consent to the act. Transgenerational social acts therefore refer to an atypical and problematic subject from both a philosophical and legal point of view, namely the future generations, including the unborn, who,

although they do not yet exist, are already taken into account in the planning of the transgenerational act.

This observation has prompted us to put forward a number of arguments to scrutinise the concept of community. Indeed, the succession of generations over time and the biological and social ties that develop this succession lead us to support the idea that the succession of people that makes up a society over time should be understood in its entirety, made up of the history already written and the history yet to come. This is what Matt McCornick has called the chain of generations and what we have termed the transgenerational civitas. The transgenerational civitas imagines the community as a temporally extended entity in which past, present and future citizens are political subjects playing different roles.

References

- Andina, Tiziana. *A Philosophy for Future Generations: the Structure and Dynamics of Transgenerationality*. London; New York: Bloomsbury Academic, 2022.
- Anscombe, Gertrude E. *Intention*. 2nd ed. Cambridge (US): Harvard University Press, 2000.
- Bratman, Michael. *Intention, Plans, and Practical Reason*. Cambridge (US): Harvard University Press. 1978.
- Bratman, Michael E. "Reflection, Planning, and Temporally Extended Agency." In *The Philosophical Review*, 109 (2000): 35-61. <https://doi.org/10.2307/2693554>.
- Burman, Åsa. *Nonideal Social Ontology: The Power View*. Oxford University Press, 2023.
- Danto, Arthur C. *Analytical Philosophy of Action*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1973.
- Danto, Arthur C. *The Body/Body Problem: Selected Essays*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Danto, Arthur C. *Narration and Knowledge*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Ferrara, Alessandro. *Sovereignty Across Generations: Constituent Power and Political Liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- Gilbert, Margaret. *Living Together. Rationality, Sociality and Obligation*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- Plato. *The Republic*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2000.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge (US): Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

- Searle, John R. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995.
- Seebass, Gottfried, and Raimo Tuomela. *Social Action, Theory and Decision library*. Dordrecht/ Boston/Lancaster: D. Reidel Publishing Company, 1985.
- Tuomela, Raimo. *A Theory of Social Action*. Dordrecht/Boston, Lancaster: D. Reidel Publishing Company, 1984.

Il tema

Satisfying Future People's Basic Needs

La soddisfazione dei bisogni fondamentali delle generazioni future

FABIAN SCHUPPERT

Universität Potsdam, Germany

fabian.schuppert@uni-potsdam.de, ORCID:0000-0002-0460-4835

Abstract. This paper explores the role of basic needs in theories of intergenerational justice, focusing on forms of intergenerational sufficientarianism that regard the satisfaction of basic needs as the primary moral obligation owed to future generations. The paper advocates for a moderately demanding view of basic needs and argues that each need should be linked with a range of potential “need satisfiers,” enabling future generations to choose how their needs are met. Including multiple satisfiers broadens the responsibilities of current generations and transforms traditional sufficientarian perspectives into a more demanding, quasi-sufficientarian framework of intergenerational justice.

Keywords: intergenerational sufficientarianism, intergenerational justice, sufficientarian perspective, basic needs.

Riassunto. Questo articolo esplora il ruolo dei bisogni fondamentali nelle teorie della giustizia intergenerazionale, concentrandosi su forme di sufficientarismo intergenerazionale che considerano la soddisfazione dei bisogni fondamentali come il principale obbligo morale nei confronti delle generazioni future. L'articolo sostiene una concezione moderatamente esigente dei bisogni fondamentali e argomenta che ciascun bisogno dovrebbe essere associato a una gamma di possibili “soddisfattori”, consentendo alle generazioni future di scegliere come soddisfare i propri bisogni fondamentali. L'inclusione di una pluralità di soddisfattori amplia le responsabilità delle generazioni presenti e trasforma le prospettive sufficientariste tradizionali in un quadro più esigente, di tipo quasi-sufficientarista, della giustizia intergenerazionale.

Parole chiave: sufficientarismo intergenerazionale, giustizia intergenerazionale, prospettiva sufficientarista, bisogni fondamentali.

When it comes to defining what presently living people might owe to future people or future generations, many authors defend some form of intergenerational sufficientarianism. While there are different forms of intergenerational sufficientarianism that are discussed in the literature, one particularly popular version of intergenerational sufficientarianism argues for basic needs as the primary (or the most plausible) currency of intergenerational justice.¹ There are several reasons why many theories argue for basic needs as the primary currency of intergenerational justice: needs are said to enjoy particular moral urgency, basic needs are assumed to be easily definable, and they are said to hold across different temporal and cultural contexts.

In this paper, I want to defend a form of intergenerational (quasi-)sufficientarianism that draws on a particular understanding of basic needs and that responds to recently levelled criticisms against basic needs. In particular, I will look at arguments put forth by George Boss,² who claims that needs should be thoroughly re-conceptualised and that many current understandings of basic needs, as abstract normative concepts, fail to reflect the inescapably political nature of needs. While I reject Boss's ultimate conclusion, most of his criticisms basic needs theorists should take to heart: basic needs can be satisfied in different ways and if one wants to defend a normatively attractive basic needs sufficientarianism (as most in the literature do), providing for a fair range of need satisfiers and different ways of conceptualising what ought to count as basic need satisfaction should be a key concern. However, this significantly alters the size and scope of what presently living people might owe to future people. This means that intergenerational basic needs sufficientarianism is more demanding than often thought and that it is actually quasi-sufficientarian.³

The paper is structured as follows. In section one, I will briefly explain how the argument of the paper needs to be situated within the rather complex and challenging landscape of intergenerational ethics, and which basic assumptions my argument rests on. In section two, I will look at different accounts of basic needs in intergenerational justice

¹ Meyer and Pölzler, "Basic needs;" Petz, "Exploring Intergenerational Climate Resilience;" Gough, "Climate change;" Gough, "Sufficiency;" Casal, "Sufficiency." Of course other currencies of intergenerational justice are discussed as well (Page, "Intergenerational Justice") and a recent special issue of a journal even tried to provide distinctly relationally egalitarian theories of intergenerational justice (Cass and Campos, "Introduction").

² Boss, "Basic human needs;" Boss, "Needs, Politics;" Boss, "Political theory."

³ I will later explain what I mean by quasi-sufficientarian.

and the claims that are made from moral urgency, easy definability, and cross-temporal as well as cross-cultural plausibility. As the argument will show, a too minimalist understanding of basic needs comes with significant drawbacks, which is why I ultimately embrace a moderately demanding conception of basic needs. In section three, I will turn to Boss's recent criticisms of the standard way of conceptualising basic needs. While Boss makes several important points, I ultimately defend the moral importance of standard accounts of basic needs. However, as I will argue in section four, for every need there should be a range of appropriate basic needs satisfiers, since determining how needs have to be satisfied in the future would be both disrespectful and unjust. I will conclude by showing that making plural basic need satisfiers part of one's theory of intergenerational justice, one moves away from a narrowly sufficientarian view and one's theory becomes more demanding.

1. Some caveats and situating the argument

Before I can get to the actual argument of the paper, it is important to briefly situate the paper within the rather complex landscape of intergenerational ethics, by making it clear on which basic assumptions my argument rests.

The first question any theorist wanting to discuss intergenerational justice must answer is whether it at all makes sense to hold that principles of justice apply across generations or extend into the future. As any person familiar with the literature will know, the non-identity problem (NIP) challenges the basic moral intuition that one might wrong someone (in the sense of making them worse off than they would otherwise have been) by creating a future, in which this person suffers avoidable harms, since the very existence of that particular person depends on one having made the policy-choices that also are responsible for creating the harmful future. While the NIP is indeed a complex philosophical problem, on which a lot of ink has been spilled, my arguments in this paper rest on the assumption that recently put forth arguments⁴ are successful in showing that one can wrong future people (independent of which particular future person will come into existence) by not giving their needs and interests due consideration within the process of decision-making, since doing so is either disrespectful (i.e. a violation of the basic moral duty to respect other moral beings) or a failure in moral reason-giving. This will not convince

⁴ See: Kumar, "Wronging future people"; Finneron-Burns, "Contractualism and the non-identity problem," and *What we owe to future people*.

all champions of the NIP, but it forms the background for the arguments presented here.⁵

Second, the focus of the discussion in this paper are need-based sufficientarian theories of intergenerational justice. The reason why I focus on these theories is their prominence in the literature, as well as their wide intuitive appeal. However, I do not mean to suggest that this is the only possible account of intergenerational justice, or that there are no other justice-based concerns beyond mere need satisfaction.⁶

Third, since the focus of this paper is intergenerational need satisfaction, all claims of what justice requires should be phrased in terms of the probability of satisfying future people's needs. When it comes to the non-immediate future there simply is no route available to us which allows us to put future people into a position to meet their basic needs with certainty. Future people will be – just as we are – part of a complex set of social, political and economic institutions, in which all sorts of power imbalances, selfish interests, policies, norms and practices will significantly affect distributive outcomes and what an individual future person can actually do. All that we can thus aim for is to provide future people and groups of future people, with the necessary goods, means and surroundings to make it extremely likely that they will be able to satisfy their basic needs. However, for reasons of better readability and to make the arguments easier to assess and engage with, I will refer in this paper to actual future outcomes rather than probable future outcomes.⁷

With these clarifying remarks out of the way, let me turn to the actual argument.

2. Basic needs

Need-claims are ubiquitous within moral and political theory.⁸ Especially in the context of theories of intergenerational justice, basic needs have enjoyed a renaissance. Basic needs are commonly invoked as the primary currency of intergenerational justice. This is due to three perceived

⁵ For a critique of Kumar's attempt to circumvent the NIP using Scanlon's contractualism, see Martin, "Navigating Nonidentity."

⁶ In this paper, I cannot go into the recently levelled charge that all forms of intergenerational sufficientarianism suffer from certain design flaws (see: Heikkinen, "Why intergenerational sufficientarianism is not enough."). Needless to say, I do not agree with all of Heikkinen's arguments, but I don't have the space here to engage with them in-depth.

⁷ I am grateful to an anonymous reviewer for help in phrasing this point.

⁸ See: Reader and Brock, "Needs;" Gough, "Universal basic services;" Frankfurt, "Necessity and Desire;" Goodin, "The Priority of Needs;" Caney, "Two kinds of climate justice;" Brock, *Global Justice*; Rosen, "Basic needs and justice."

features of basic need claims: a) their moral urgency; b) the easy definability of human basic needs; and c) the cross-temporal as well as cross-cultural importance of basic need satisfaction. In the following, I will look at all three assumed features. As it turns out, though, most accounts of basic needs do not exhibit all three features, which might raise the question of whether basic needs are indeed a particularly appealing currency of inter-generational justice.

a) Moral urgency

The idea of a simple inescapable human need, which is of such urgency that it triggers a moral obligation to be met, is intuitively extremely strong and appealing. A basic need is often understood to be something inescapable and pressing, leaving the needing being in a state of vulnerability. Take the following example: you traverse a barren desert and come upon an exhausted looking child, who is barely able to stand and looks at you with desperation in their eyes and says: ‚I need water‘. Most of us would agree that we have in this situation a simple duty to give the child water, if we happen to have plenty thereof and if doing so does not impose morally significant costs on us.⁹

However, a need-claim like ‚I need water‘ feels quite differently when you are in your friend’s garden and your friend’s child holds a water pistol in their hand, clearly being in the middle of a fun water battle with their friends. It would certainly be odd to claim that the need-claim in these two scenarios is normatively speaking the same. What seems to make a difference here is what the water is needed for, and in which circumstances the claim is made. Hence it matters for which end E a person P needs the good G in question. Soran Reader and Gillian Brock agree and argue that the normative force of a need claim depends on the very end E that the need serves.¹⁰ According to Reader and Brock basic needs always serve non-contingent ends, that is, ends which the being cannot but have.

In the literature different candidates exist for these non-contingent ends which basic needs are required for. Depending on which account of non-contingent end(s) one chooses, different conceptions of basic needs follow: thin minimalist basic needs understandings; moderately demanding basic needs understandings; thick demanding basic needs understandings. Depending on what kind of understanding one chooses, basic needs

⁹ The simple fact that many people share the intuition that an existential need, like the one of the child in the desert, imposes a duty to assist is obviously, in and of itself, no proof that such duties do indeed exist. The only reason I chose this example is to highlight the fact that, in simple cases like this, most people intuitively feel that (basic) need claims do have a fair amount of moral, or normative, force.

¹⁰ Reader and Brock, „Needs, moral demands and moral theory,” 252.

satisfaction requires very different things, and also the assumed moral urgency of basic needs varies.

On a *minimalist understanding of basic needs*,¹¹ the non-contingent end that basic needs satisfaction serves is survival. This is closest to Reader's and Brock's¹² claim that non-contingent needs entail that, the very existence of the needing being is at stake. If the basic needs are not met, the being dies. It is easy to see why basic need claims then enjoy extreme moral urgency and should be given priority. This is the reason why most basic need theories invoke examples like the need for water, food, or a safe environment when they try to highlight the moral urgency of basic needs, even if many theories actually defend more demanding understandings of basic needs.

For showing the moral urgency of needs, clean water and food are the best examples. However, the minimalist understanding of basic needs is extremely thin and narrow: it really is only about the survival of the being in question. This means that the goods G can be a quite limited set of goods. If a person's survival is at stake, all that matters is that they receive food and safe drinking water, not that they have access to a wide variety of foods or beverages. The claim that every future human being needs access to a wide variety of different food stuff, including a wide selection of diets for cultural reasons and specific food preferences, clearly does not follow from a minimalist understanding of basic needs. If currently living people could make sure that there is for eternity enough super nutritious porridge to feed all future people, a minimalist could not complain, since the non-contingent end of survival would be realised. In other words, while the minimalist understanding of basic needs is successful in proving the moral urgency of basic need satisfaction, it is really an account of the bare minimum. This is precisely the reason why the vast majority of basic-need theories reject the thin minimalist account of basic needs¹³ and opt for a more demanding understanding of basic needs.¹⁴

The *moderately demanding understanding of basic needs* also stresses the unavoidability and urgency of non-contingent needs. However, the non-contingent needs in question are not about mere survival but rather as necessary for avoiding sustained and serious harm.¹⁵

¹¹ Schuppert, *Distinguishing basic needs*.

¹² Reader and Brock, "Needs, moral demands and moral theory," 252.

¹³ See: Nullmeier, "Towards a theory of needs-based justice," 200-2001

¹⁴ See: Braybrooke, *Meeting Needs*; Siebel and Schramme, "Need-based justice from the perspective of philosophy."; Doyal and Gough, *A Theory of Human Need*; Meyer and Pölzler, "Basic needs and sufficiency."

¹⁵ See: Doyal and Gough, *A Theory of Human Need*, 50; Thomson, *Needs*; Wiggins, *Needs, Value, Truth*, 14.

According to Doyal and Gough,¹⁶ for instance, survival and autonomy are the basic preconditions for the avoidance of serious harm, which leads them to the claim that a needs-based theory of morality must, first and foremost, be concerned with securing every person's health and the basis for every person's autonomous agency. The idea that a plausible account of basic needs cannot just be limited to the means for sheer survival but must also include the conditions for some form of autonomy, has proven very popular. Following Doyal and Gough's ground-breaking work, others have embraced similar accounts, including those theorists who argue for basic capabilities following Nussbaum.¹⁷

The most popular account of a moderately demanding understanding of basic needs claims that basic needs are the things and goods required for leading a decent life. While this might sound intuitively appealing, the question is what defining basic needs as necessary for leading a decent life implies for both their moral urgency and the issues of definability and cross-cultural importance.

Let's assume a person needs for their survival water, food, and a safe environment, while for leading a decent life they on top of that also need (some degree of) freedom, housing, social ties, education, and health care to name just a few. Apart from the fact that the second part of the list does not seem exhausting of everything one needs for a decent life, in terms of moral urgency, we face an obvious question: is it morally just as urgent to give the person in question education, as it is to give them freedom? And what about the goods from the minimalist understanding? Are food and water on the same level as housing and social ties? It seems that there exist obvious differences between the urgency of these goods, since water and food do seem more basic. In addition, whether education or freedom score highly, probably also depends on the concrete circumstances the person is in. So as soon as we leave the minimalist understanding of basic needs, the moral urgency of basic need claims gets muddled.

This issue only gets worse for even thicker demanding basic needs understandings, which claim that basic needs are all those needs that need to be met in order for a person to have a flourishing life, including all particular goods this might require (e.g. a smart phone or access to a particular piece of land). However, if everything that a person requires for a flourishing life is couched in terms of basic needs, it is doubtful that all basic needs really do have the same moral urgency. Maybe a fulfilling love life is part of a person's flourishing life but does that really fall into the category of "a simple inescapable human need, which is of such urgency that

¹⁶ Doyal and Gough, *A Theory of Human Need*, 55.

¹⁷ Nussbaum, *Women and Human Development*.

it triggers a moral obligation to be met” as I put it at the beginning of this section?¹⁸ It seems not. Phrased differently, the lack of a fulfilling love life or the lack of a fulfilling social life – while certainly being harmful and detrimental to the agent’s ability to live a flourishing life – cannot be considered to be existentially necessary for the being of the need-claimant, or to enjoy in general such moral urgency that there is an immediate moral obligation to meet these needs. In fact, it is doubtful whether “basic needs” is at all the right word for these instances.

In other words, if one wants to appeal to the unique moral force of basic need claims (based on their existential importance for the needing being itself, or for reaching at least a decent life worth living), one cannot include demanding ideas like flourishing in the group of ends underlying basic need claims. There are simply too many goods and things required for every person to lead a flourishing life for them all to have that special moral urgency that need-theorists claim basic needs have. However, as argued above, the minimalist understanding of basic needs is simply too narrow to ground a plausible account of intergenerational justice. Therefore, for the remainder of the paper I will focus on the moderately demanding understanding of basic needs. It is this moderately demanding understanding of basic needs that has also been the target of a range of criticisms by people like George Boss, which I will turn to in the next sections.

b) Easy definability of basic needs

Similarly, as with moral urgency, defining what should count as the kind of basic needs that every human needs in order to survive is – at least relatively speaking – easy. Every human being needs water and food, as well as an environment that is reasonably safe, which must include sufficient oxygen and a certain temperature range (though depending on clothing and shelter, humans can survive different kinds of temperature ranges). While critics of basic need theories like Soper¹⁹ and Boss²⁰ highlight that terms like “reasonably” and “sufficient” are somewhat indeterminate, defining the need is still relatively easy. It is more about the exact nature and quantity of the goods needed to satisfy the need, i.e. what one calls “satisfiers,” that requires further precision. However, not being able to put a precise number on every calory or every half degree should not

¹⁸ There is of course the further issue of how a basic need like the fulfilling love life could be met, but that is a secondary issue, since what I try to determine in this section is whether all basic needs enjoy the same moral urgency and why.

¹⁹ Soper, “A theory of human needs.”

²⁰ Boss, “Basic human needs.”

count against the ease of definability for the thin minimalist understanding of basic needs.

However, defining basic needs becomes much more complex when one turns to the other aspects of the moderately demanding account. The basic problem is this: Moderately demanding accounts of basic needs claim that there are a range of things/states of affairs/goods, which humans need to live a decent life. However, for these needs to be truly basic needs they must be needs which are shared by all humans in order to live a decent life, which brings with it the problem that the needs a person has in a capitalist economy like France in the 21st century must be the same as the needs a person had in 13th century Greenland. This is what Boss²¹ identifies as a key feature of what he calls the BHN (basic human needs) approach, which holds that basic needs by definition need to be universal. In other words, not only how particular needs are satisfied across cultures and time periods is important (see sub-section c below) but also which needs humans had, have, or will have for leading a decent life. Since the non-contingent end is living a decent life, the list of needs one ends up with will necessarily be abstract and broad at the same time.

If one looks at the existing literature, there are several accounts of what should be on the list of basic needs for living a decent life. These include health, education, social relationships and autonomous agency. However, as Kate Soper²² has pointed out, the more abstract and general lists of basic needs become, the more “vacuously uninformative” do the lists get in terms of what exactly one must provide people with. Take the following example: most moderately demanding theories of basic needs list basic education as something every person needs in order to live a decent life. But what exactly does education mean here? Is it about an institutional (i.e. school) education? In that case, it clearly is not a basic need, since there were plenty of historical examples where people seemed to live a decent life without ever having attended a school. Is it about religious or spiritual education? But is this really a need everyone shares?

Miller discusses the issue of religious education and ultimately claims that one needs to define an abstract enough need to cover all relevant cases: “We may not agree that there is a need for religious education as such, but we can agree that there is a need for education, and this can be spelt out as a need for an education that prepares children to take part in the range of activities that together constitute a decent life in the society to which they belong.”²³ So would it be better to list a caring and nurturing

²¹ Ibid., 1143.

²² Soper, “A theory of human needs,” 113.

²³ Miller, “Grounding human rights,” 415.

social environment, since many children learn what they need to know initially within family or kinship structures? But this, too, does not seem absolutely necessary for all children who go on to live decent lives. However, even if we were to solve this issue we might end up with a highly abstract and vague list of things necessary for leading a decent life.

As Boss²⁴ observes, many basic need theories try to sidestep the issue by saying that the general abstract need still applies, since every human needs to learn something sometime and every human needs some social relationships, and what the critics really are talking about is specifying *particular needs* that particular people have in concrete circumstances.²⁵ This answer suggests, however, that underneath each general abstract list of basic needs there should be another list of derivative particular needs, which does make the entire issue of defining what falls under basic needs rather complex. This is an issue, that also holds for knowing what cross-temporally as well as cross-culturally is important for basic need satisfaction.

c) The cross-temporal as well as cross-cultural importance of basic need satisfaction

One of the key difficulties for any account of basic needs is to defend the universal importance of a set of universal basic needs on the one hand, and on the other hand to allow for different accounts of interpreting and satisfying these basic needs. As Boss²⁶ puts it, basic needs accounts struggle to offer a justification of any list of basic needs which is not partisan, paternalistic and culturally oppressive. Furthermore, even if one has identified a list of basic needs, this list needs to be interpreted to determine what *exactly* is covered by the list (in terms of provision), which raises the spectre of relativism. The issue of how to interpret different basic needs, was touched upon in the last section: it is here that basic needs theorists often argue for the importance of abstract basic needs which are supplemented by a range of particular needs, which has the side-effect of making needs more difficult to define. When it comes to the particular satisfaction of the basic needs, then, the debate shifts to which satisfiers individuals might have a claim to. This question is of huge importance if one wants to avoid both, a) that basic need theories only require the production of nutritious porridge for all and b) that basic need theories ride roughshod over cultural differences in what counts as an adequate way of satisfying a basic need.

²⁴ Boss, "Basic human needs," 1148.

²⁵ Copp, "The right to an adequate standard of living."

²⁶ Boss, "Political theory and the politics of need."

As George Boss observes, most basic needs theorists try to solve this issue by claiming that

the activity of needs-meeting differs between cultures, these differences equate merely to different modes of satisfaction for common, universal human needs. Thus, for instance, one can meet the need for food in countless ways, and the precise manner of doing so is sensitive to cultural differences. This does not, however, change the fact that humans need food.²⁷

This is precisely what can be observed when David Miller,²⁸ for instance, argues that cultural norms and preferences might shape what counts as an adequate satisfier, or when Gillian Brock²⁹ claims that indigenous people must be able to meet their basic needs in “their own traditional ways,” since everything else would be disrespectful and violate their basic rights.

The issue that Boss³⁰ identifies with these approaches is that they therefore cannot define which goods are needed for satisfying a whole range of particular needs that are context-sensitive interpretations of the assumed universal basic needs. In addition, if there are *precise, determinate* satisfiers that are required for meeting needs in culturally sensitive ways, then *all these satisfiers* would be of the same moral importance as the general satisfaction of the basic needs themselves, which in turn would lead to an impossible calculation dilemma of trying to figure out which goods G need to be preserved for satisfying which currently unknown particular needs through particular satisfiers.

The only way one can seemingly avoid this problem is to reject the moderately demanding understanding of basic needs in favour of the minimalist understanding of basic needs, since already determining what people need to lead a (minimally) decent life leads to the above-described problems of indeterminate particular needs and an endless list of possible particular satisfiers. However, the minimalist understanding, while satisfying the conditions of easy definability and clear moral urgency, does not deliver an attractive account of intergenerational justice, since all that is required is to allow future people to survive, no matter whether they only ever eat nutritious porridge, or live pretty miserable lives.³¹ Therefore, I

²⁷ Boss, “Basic human needs,” 1144.

²⁸ Miller, “Grounding human rights,” 416.

²⁹ Brock, “Are there any defensible indigenous rights?,” 297.

³⁰ Boss, “Basic human needs;” Boss, “Political theory and the politics of need.”

³¹ What exactly counts as an attractive account of justice is of course a matter of debate. What I mean here is that the minimalist account does not fit with the views most authors in the literature defend, precisely because pure survival seems too low a bar for “justice.” However, this might just be a sign that much of the debate is heading in the wrong direction. See Casal,

will try to tackle Boss's well-founded criticisms head-on and defend the idea of a moderately demanding account of basic needs.

3. Needs: Political, not moral?

Now we have reached a point, at which George Boss raises the question of whether we should abandon standard basic needs theory? In his critique of standard basic needs theories, Boss³² claims that standard basic needs accounts which operate with a universal moral conception of needs ought to be rejected in favour of a political account of needs. According to Boss,³³ there are at least three good reasons why abstract moral accounts of needs ought to make room for a political conception of needs:

First, needs are inherently political, since it is only in concrete societal contexts that abstract lists of needs can be interpreted.

Second, if a given society could not decide for itself what counts as necessary for a decent life, this would be impermissibly and unjustifiably paternalistic and unfair.

Third, only concrete individuals in concrete historical and social circumstances can rank their needs and thus provide a moral hierarchy of needs.

Giving each society a say over defining basic needs and making subjective need-orderings a major object of concern, does not lead to relativism Boss claims, since a political account of need simply roots need theory in the here and now:

Such an approach is premised on abandoning the search for transcendental solutions, it does not attempt to assign needs normative importance in abstract, extra-political conditions, instead taking as its starting point the actual political settlements that one finds in contemporary life. This is, in other words, to theorise the politics of need as it stands today, rather than seeing theory as a way to pre-empt, get outside or solve the political. The subject matter of such a theory is, therefore, the concrete content of political conflicts and settlements in particular times and places, which might include various prevailing stances on need, some of which may be dominant, and some of which may be marginalised; the different distributions of harms, burdens, and benefits posited by those stances; the mechanisms by which any settlements have been brought about; the relations of power involved in those mechanisms; and the winners, losers and resistances thus produced. The goal

"Sufficiency" and Spengler, "Two Types of 'Enough,'" for interesting arguments regarding minimalist views.

³² Boss, "Basic human needs;" Boss, "Political theory and the politics of need."

³³ Boss, "Political theory and the politics of need."

of the theorist is to analyse these formations, revealing their dynamics, and thus identifying next steps; to explore, in other words, what ought to be done in specific contexts, rather than offering abstract solutions.³⁴

As the lengthy quote above details, Boss³⁵ argues for a political account of needs, which puts the political process of identifying what ought to count as an important need in a particular context centre stage. So why is this not the correct conclusion?

Moving the debate over what counts as the kind of basic needs connected to leading a decent life from abstract moral theory to the realm of the political does not solve any of the issues at hand. While Boss³⁶ once again is correct in highlighting that defining what counts as a necessary aspect of a decent life is without a doubt controversial, the element of controversy will not go away in the realm of politics. Just the opposite is the case: political decisions, even if based on compromise or even consensus, are based on the particular power relations that shape the society in question. While Boss³⁷ claims that theorists need to analyse these power dynamics and identify next steps, this does not offer any protection for those people whose needs are at stake, if a society for instance decides that social welfare payments will be halved, or that free health care is abolished. Boss³⁸ explicitly criticizes Lawrence Hamilton's³⁹ account of basic needs, which also acknowledges the political nature of needs, but which comes with strict universal rules for avoiding domination in political decision-making processes, for bringing in universal moral standards through the back door. This seems to suggest that Boss is willing to trust political definitions of what counts as needs, simply because politics is in Boss' view "a domain characterized by the fundamental yet contrary impulses of ongoing conflict and necessary cooperation" and not a domain of subjection, oppression, and elimination.⁴⁰ This is not to say that politics always has to be about subjection and oppression, but for a theory arguing that needs can only be defined politically, it is not good enough to trust in its necessarily cooperative spirit. Cooperation by some can still imply the subjection and even the elimination of others, as ample historical evidence shows.

³⁴ Boss, "Basic human needs," 1158-1159

³⁵ Boss, "Basic human needs;" Boss, "Political theory and the politics of need."

³⁶ Boss, "Basic human needs," 8

³⁷ Boss, "Basic human needs," 1159.

³⁸ Boss, Boss, "Political theory and the politics of need," 369-373.

³⁹ Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*.

⁴⁰ Boss, "Needs, Politics, and the Climate Crisis," 1; Boss, "Political theory and the politics of need," 360.

In fact, if there is one thing one should take away from contemporary debates on epistemic injustice,⁴¹ it is that unjust background conditions and widespread epistemic oppression and exclusion will prevent any political definition of needs from being epistemically just and thus lead to further injustices. Therefore, any theory that wants to hold on to the goal of being culturally-sensitive, pluralist, and respectful of alternative epistemes, should at all costs avoid a solution that wants to put the definition of what justice morally requires into the hands of those that often are already (partially) responsible for upholding a system that produces certain types of morally problematic inequality and unjust outcomes and structures. It therefore is overly short-sighted to claim that each society should be able to decide for itself what counts as necessary for a decent life, without distinguishing between two problems: first, the abstract ideal of the needs that all people do and will have for at all being able to lead a decent life, namely a sufficient degree of health and of autonomy or practical agency. This is what Doyal and Gough⁴² defended, and it is something that can and must be decided in the abstract, since if it is left to political decisions, there are strong incentives in the game of power and advantage to prioritise one partial view over another. Second, there is the concrete interpretation of what “sufficient degree” in each society means and which *satisfiers* are needed for reaching said degree. The second aspect is indeed political, but it is not a process that can be left to each society as it sees fit, precisely because in many cases those who are marginalised will not be properly heard or they will be often enough simply overruled. This is precisely why Hamilton⁴³ combines his political account with a theory of non-domination.

In addition, *defining basic needs in the abstract is really the only option on the table*, if one talks about intergenerational justice, since future people simply cannot speak for themselves. If currently living people are put in a position where they have to decide what future people need, this most likely will lead to bad outcomes for future people, which is why any political account seems particularly worrying in this context if not all relevant parties are at the table. Interestingly enough, in his paper on needs and climate change, Boss⁴⁴ is less dismissive of abstract basic needs, precisely because he sees that future people are vulnerable to the decisions people make in the here and now. If one wants to make sure that future people can lead a decent life, one a) needs an abstract universal understanding

⁴¹ Fricker, *Epistemic injustice*; Catala, “Democracy, trust, and epistemic justice;” De Brasi, Warman, “Deliberative democracy;” Liveriero, “Epistemic injustice in the political domain.”

⁴² Gough, *A Theory of Human Need*.

⁴³ Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*.

⁴⁴ Boss, “Needs, Politics, and the Climate Crisis.”

of what needs must definitely be met in order for a decent life to be possible (even if there might be other needs we do not know of, yet) and b) one cannot rely on the uncertain outcomes of political processes, in which concrete individuals in concrete historical and social circumstances can rank their needs and thus provide a moral hierarchy of needs, which will deeply affect the lives of future people.

This does not mean that a universal moral account is without problems when it comes to epistemic injustice and making assumptions about what future people need, but it certainly allows for easier inclusion of a wide variety of viewpoints. While Boss and Soper are right in identifying indeterminacy as a weakness of standard basic need accounts, it is not a knock-down reason to reject a moral account. In fact, the moral force of every person's right to be able to lead a decent life speaks strongly in favour of a moral account. Put somewhat simplistic, let's embrace the indeterminacy and see what follows from it, rather than throw out the child with the bathwater.

As I stated in the previous section, many of Boss's criticisms are quite convincing. My point therefore is not that these criticisms are wrong-headed or ill-founded, but that the conclusion drawn from these observations, namely that one needs a political account of needs, is false and from the viewpoint of intergenerational justice deeply problematic. Therefore, I rejected above the move to a political account of basic needs. This still leaves the question of how a moderately demanding account of basic needs can deal with some of the issues that Boss has identified and provide a plausible account of intergenerational justice?

4. A revised account of a moderately demanding basic needs (quasi-) sufficientarianism

From what I have argued so far, it becomes clear that any plausible needs-based account of intergenerational justice must be a moderately demanding one and one which addresses the two main criticisms provided by Boss and others: a) that the account has to allow for a wide range of possible satisfactions of the fairly abstract basic needs for leading a decent life; b) that future people will have the freedom to lead decent lives in different ways, which means that there might be further particular needs future people might have, based on their interpretation of what a decent life is. Within the context of intergenerational justice fleshing out how a moderately demanding account of basic needs-based justice can address both these issues might be easier than one initially thinks.

While it is true that it is impossible to know which particular needs future people in different places might have when it comes to education, social ties, and basic autonomy, what matters from the viewpoint of intergenerational justice is what kind of world is left behind for future people and which options are available for satisfying future people's basic needs, no matter what exactly they are. In other words, what seems to matter is that future people have the right kind of environment, as well as a wide range of options and goods at their disposal so as to live decent lives. This could be summarised in the form of too broad principles:

The decent environment principle: As a matter of basic needs-based intergenerational justice current people owe it to future people to leave a planet behind in which basic ecological balance (or stability) is available, and in which overall environmental conditions allow for the safe and secure survival of large parts of the population.

The range of options and goods principle: As a matter of basic needs-based intergenerational justice current people owe it to future people to leave a world behind in which future people can have the freedom to lead in various ways decent lives and to have the necessary goods for realising said freedom.

Needless to say, this is quite abstract, but the basic idea is what matters most for determining what current people owe future people as a matter of justice: the aim is to provide a theory that gives every future person a decent life, while also not riding roughshod over cultural differences and allowing for people to live decent lives according to their circumstances. Phrased differently, a pluralist, culturally-sensitive, non-authoritarian, freedom-preserving moderately demanding account of basic needs-based justice requires the preservation of a really wide range of goods, since the indeterminacy of future particular needs and satisfiers means that current people ought to provide too much rather than too little. That is one of the reasons why nutritious porridge is not enough and the bare minimum is not enough. As a very crude analogy, it's like trying to prepare for a group of guests, whose dietary and drink preferences one does not know: it probably would be nice to have a wide selection of drinks and foods available, so as to make sure everybody is happy. The big difference with the case discussed here is that we do not talk about the act of being a good host, but about what intergenerational justice requires.

If my argument is correct, then something quite peculiar follows: basic needs-based intergenerational justice is not really that sufficientarian anymore, if sufficientarian is taken to mean that one only has to leave as much as is absolutely necessary. Since one cannot know what future people actually will use to satisfy their needs, it is quite likely that current people leave an over-provision for the future. So that means while the

argument in this paper started with a sufficientarian vision, the upshot is actually quasi-sufficientarian, in the sense that current people should leave enough goods for a whole range of scenarios and pathways, which means future people will definitely have more than the bare minimum for leading a decent life. Doing so will avoid path-dependency and lock-ins, which would both undermine future people's basic freedom, as in a scenario in which all future people can only lead a decent life if they work in agriculture and grow a certain variety of grains, vegetable and fruits. Limiting future people's options in such a way does not respect their claim to leading a decent life which requires future people to enjoy a sufficient degree of autonomy/agency, including the freedom to live a decent life in line with different cultural views and conceptions of the good.

References

- Axelsen, David, and Lasse Nielsen. "Essentially Enough: Elements of a Plausible Account of Sufficientarianism." In *What Is Enough?: Sufficiency, Justice, and Health*, edited by Carina Fourie and Annett Rid, 101–120. Oxford: Oxford University Press, 2016. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199385263.003.0006>.
- Boss, George. "Basic Human Needs: Abstraction, Indeterminacy, and the Political Account of Need." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 26, no. 7 (2023): 1140–1162. <https://doi.org/10.1080/13698230.2022.2044104>.
- Boss, George. "Needs, Politics, and the Climate Crisis." *Ethics, Policy & Environment* (2024): 1–17. <https://doi.org/10.1080/21550085.2024.2325079>.
- Boss, George. "Political Theory and the Politics of Need." *European Journal of Political Theory* 24, no. 3 (2025): 357–380. <https://doi.org/10.1177/14748851231200673>.
- Braybrooke, David. *Meeting Needs*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.
- Brock, Gillian. "Are There Any Defensible Indigenous Rights?" *Contemporary Political Theory* 1, no. 3 (2002): 285–305. <https://doi.org/10.1057/palgrave.cpt.9300034>.
- Brock, Gillian. *Global Justice: A Cosmopolitan Account*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Caney, Simon. "Two Kinds of Climate Justice: Avoiding Harm and Sharing Burdens." *The Journal of Political Philosophy* 22, no. 2 (2014): 125–149. <https://doi.org/10.1111/jopp.12030>.

- Casal, Paula. "Sufficiency, Nature, and the Future." *Political Philosophy* 1, no. 1 (2024): 72–104. <https://doi.org/10.1017/plp.2023.27>.
- Cass, Devon, and André Santos Campos. "Introduction: Relational Equality and Intergenerational Justice." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 28, no. 3 (2025): 375–381. <https://doi.org/10.1080/13698230.2024.2312456>.
- Catala, Amandine. "Democracy, Trust, and Epistemic Justice." *The Monist* 98, no. 4 (2015): 424–440. <https://doi.org/10.1093/monist/onv026>.
- Copp, David. "The Right to an Adequate Standard of Living: Justice, Autonomy, and the Basic Needs." *Social Philosophy & Policy* 9, no. 1 (1992): 231–261. <https://doi.org/10.1017/S0265052500003634>.
- De Brasi, Leandro, and Jack Warman. "Deliberative Democracy, Epistemic Injustice, and Epistemic Disenfranchisement." *Logos & Episteme* 14, no. 1 (2023): 7–27. <https://doi.org/10.5840/logos-episteme20231411>.
- Doyal, Len, and Ian Gough. *A Theory of Human Need*. London: Macmillan, 1991.
- Finneron-Burns, Elizabeth. "Contractualism and the Non-Identity Problem." *Ethical Theory and Moral Practice* 19, no. 5 (2016): 1151–1163. <https://doi.org/10.1007/s10677-016-9739-9>.
- Finneron-Burns, Elizabeth. *What We Owe to Future People: A Contractualist Account of Intergenerational Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2024.
- Frankfurt, Harry G. "Necessity and Desire." *Philosophy and Phenomenological Research* 45, no. 1 (1984): 1–13. <https://doi.org/10.2307/2107321>.
- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Goodin, Robert E. "The Priority of Needs." *Philosophy and Phenomenological Research* 45, no. 4 (1985): 615–625. <https://doi.org/10.2307/2107584>.
- Gough, Ian. "Climate Change and Sustainable Welfare: The Centrality of Human Needs." *Cambridge Journal of Economics* 39, no. 5 (2015): 1191–1214. <https://doi.org/10.1093/cje/bev039>.
- Gough, Ian. "Sufficiency as a Value Standard: From Preferences to Needs." *Ethics, Policy & Environment* (2023): 1–22. <https://doi.org/10.1080/21550085.2023.2237069>.
- Gough, Ian. "Universal Basic Services: A Theoretical and Moral Framework." *The Political Quarterly* 90, no. 3 (2019): 534–542. <https://doi.org/10.1111/1467-923X.12610>.
- Hamilton, Lawrence. *The Political Philosophy of Needs*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- Heikkinen, Karri. "Why Intergenerational Sufficiency Is Not Enough." *Politics, Philosophy & Economics* 24, no. 2 (2025): 101–123. <https://doi.org/10.1177/1470594X241246181>.
- Kumar, Rahul. "Wrongs to Future People: A Contractualist Proposal." In *Intergenerational Justice*, edited by Axel Gosseries and Lukas H. Meyer, 251–272. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Liveriero, Federica. "Epistemic Injustice in the Political Domain: Powerless Citizens and Institutional Reform." *Ethical Theory and Moral Practice* 23, no. 5 (2020): 797–813. <https://doi.org/10.1007/s10677-020-10096-4>.
- Martin, D. Valeska. "Navigating Nonidentity: Scanlonian Contractualism and Types of Persons." *Journal of Ethics and Social Philosophy* 29 (2024): 86–106. <https://doi.org/10.26556/jesp.v29i1.2274>.
- Meyer, Lukas H., and Thomas Pözlner. "Basic Needs and Sufficiency: The Foundations of Intergenerational Justice." In *The Oxford Handbook of Intergenerational Ethics*, edited by Stephen M. Gardiner. Oxford: Oxford University Press, 2021. <https://doi.org/10.1093/oxford-hb/9780190881931.013.23>.
- Miller, David. "Grounding Human Rights." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 15, no. 4 (2012): 407–427. <https://doi.org/10.1080/13698230.2012.698865>.
- Nullmeier, Frank. "Towards a Theory of Needs-Based Justice." In *Need-Based Distributive Justice*, edited by Stefan Traub and Bernhard Kittel, 191–208. Cham, Switzerland: Springer, 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-030-71014-8_10.
- Nussbaum, Martha C. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Page, Edward A. "Intergenerational Justice of What: Welfare, Resources, or Capabilities?" *Environmental Politics* 16, no. 3 (2007): 453–469. <https://doi.org/10.1080/09644010701251694>.
- Petz, Daniel. "Exploring Intergenerational Climate Resilience: A Basic Needs-Based Conception." *Ethics, Policy & Environment* 27, no. 3 (2024): 299–315. <https://doi.org/10.1080/21550085.2024.2305035>.
- Reader, Soran, and Gillian Brock. "Needs, Moral Demands, and Moral Theory." *Utilitas* 16, no. 3 (2004): 251–266. <https://doi.org/10.1017/S095382080400121X>.
- Rosen, Frederick. "Basic Needs and Justice." *Mind* 86, no. 341 (1977): 88–94. <https://doi.org/10.1093/mind/LXXXVI.341.88>.
- Schuppert, Fabian. "Distinguishing Basic Needs and Fundamental Interests." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 16, no. 1 (2013): 24–44. <https://doi.org/10.1080/13698230.2012.757918>.
- Siebel, Mark, and Thomas Schramme. "Need-Based Justice from the Perspective of Philosophy." In *Need-Based Distributive Justice*, edited by

- Stefan Traub and Bernhard Kittel, 21–58. Cham, Switzerland: Springer, 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-030-71014-8_2.
- Soper, Kate. “A Theory of Human Needs.” *New Left Review* 197 (1993): 113–128.
- Soper, Kate. “Conceptualizing Needs in the Context of Consumer Politics.” *Journal of Consumer Policy* 29, no. 4 (2007): 355–372. <https://doi.org/10.1007/s10603-006-9029-7>.
- Spengler, Laura. “Two Types of ‘Enough’: Sufficiency as Minimum and Maximum.” *Environmental Politics* 25, no. 5 (2016): 921–940. <https://doi.org/10.1080/09644016.2016.1164355>.
- Thomson, Garrett. *Needs*. London: Routledge 1987
- Wiggins, David. *Needs, Values, Truth*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

Il tema

Climate Change and Future Generations: Fairness, Political Catastrophe, and the Preservation of Just and Stable Institutions Over Time

Cambiamento climatico e generazioni future: Equità, catastrofe politica e preservazione di istituzioni giuste e stabili nel tempo

DIANA PIROLI¹, NUNZIO ALI^{1,2}

¹ *University of Catania, Italy*

² *University of Minho, Portugal*

diana.piroli@unict.it; ORCID: 0000-0002-3523-8815

nunzioali@gmail.com; ORCID: 0000-0002-8270-978X

Abstract. This paper argues that anthropogenic climate change poses a fundamental threat to the objective conditions of justice and the stability of future political institutions directly and only indirectly to future individuals. In the spirit of Rawlsian theory, it defends a position of *institutional intergenerational sufficientarianism*, which holds that the political institutions in which present generations participate have a duty of justice to prevent future political catastrophes through immediate climate action now. Measures aimed at guaranteeing the objective conditions of justice for future institutions may carry significant distributive and political implications for liberal democracies, especially in terms of socioeconomic costs. Therefore, we advocate for climate policies that address socioeconomic inequalities while strengthening both the inclusiveness and effectiveness of democratic institutions.

Keywords: climate justice, institutional intergenerational sufficientarianism, political catastrophe, limits to inequalities, environmental authoritarianism.

Riassunto. Questo articolo sostiene che il cambiamento climatico antropogenico rappresenti una minaccia fondamentale alle condizioni oggettive di giustizia e alla stabilità delle istituzioni politiche future in modo diretto, e solo indirettamente agli individui futuri. Nello spirito della teoria rawlsiana, difende una posizione di sufficientarismo istituzionale intergenerazionale, secondo cui le istituzioni politiche a cui partecipano le generazioni attuali hanno un dovere di giustizia di prevenire future catastrofi politiche attraverso azioni immediate a favore del clima. Le misure volte a garantire le condizioni oggettive di giustizia per le istituzioni future possono avere implicazioni distributive e politiche significative per le democrazie liberali, soprattutto in termini di costi socioeconomici. Pertanto, sosteniamo politiche climatiche che affrontino le disuguaglianze socioeconomiche rafforzando al contempo l'inclusività e l'efficacia delle istituzioni democratiche.

Parole chiave: giustizia climatica, sufficientarismo istituzionale intergenerazionale, catastrofe politica, limiti alle disuguaglianze, autoritarismo ambientale.

1. Introduction

Anthropogenic climate change (hereafter referred to as climate change) can be considered harmful or unjust for several reasons: it exacerbates global poverty, adversely affects vulnerable populations, contributes to biodiversity loss, increases international insecurity, among other detrimental effects. Nonetheless, it constitutes a particularly grave threat to *future generations*. Despite the consequences of climate change already observable today – for instance, in the increasing frequency of extreme weather events and the rise in sea levels – things can become even worse. As predicted by the IPCC's Sixth Assessment Report (AR6), a rise in the global average temperature of more than 2°C is expected to intensify both the frequency and severity of such phenomena, and an increase beyond 3°C or 4°C may have catastrophic implications for global ecosystems as a whole.¹ Due to this alarming future scenario, in the absence of immediate and extraordinary mitigation and adaptation measures, the exponential impacts of climate change will impose substantial burdens not only on the present younger generation but, above all, on those not yet born – that is, on future, nonoverlapping generations. For this reason, climate change represents one of the most urgent challenges of our time.

Furthermore, one of the most pressing concerns regarding climate change is its potential *irreversibility* in time. All of the most authoritative studies identify 'climate thresholds' or 'tipping points' beyond which the

¹ Intergovernmental Panel on Climate Change, *Climate Change 2023: Synthesis Report*.

consequences for the climate system will become irreversible.² Despite this alarming situation, according to the AR6, the limited time available to prevent crossing these tipping points is still achievable.³ It would require, for instance, transformative structural changes across many sectors, including energy, land use, industrial production, and the urban system (mainly in the transport and building sectors).

However, if we, as a political society, want to move toward a radical structural change, it will require costly measures that place an additional burden on those who are alive now, i.e., the present generation. As emphasised by the prominent philosopher, Henry Shue, living citizens are the ‘pivotal generation’ in the fight against climate change, that is, the last generation who still has time and a real chance to do something to prevent the worst future scenarios.⁴ This, in turn, implies that these special burdens imposed on them may be so considerable as to necessitate extraordinary moral and political motivation.⁵ Consequently, it is imperative to consider how those climate-related burdens should be fairly distributed among those currently living, and, importantly, how to justify and convince them to accept these crucial burdens.

In this critical scenario, what emerges is a significant challenge to justify and, no less important, to motivate this pivotal generation to respect and freely accept their intra- and intergenerational duties of climate justice. Yet a further complication cannot be overlooked: how to do this within a scenario where greenhouse gas emissions are distributed highly unequally across agents, especially among countries and individuals. According to Chancel et al.’s study, if we consider only the year 2019, the average *per capita* emissions in Sub-Saharan Africa were 1.6 tonnes per person per year, which is just one-quarter of the global average. Yet even this relatively low figure exceeds the sustainable level for limiting warming to 1.5°C by around 50%, and it accounts for about half of the 2°C-compatible *per capita* emissions budget.⁶ At the opposite end of the spectrum, *per capita* emissions in North America reached 21 tonnes – three times the global average and six times the level compatible with a 2 °C temperature increase.

Furthermore, particular attention must be paid to the impoverishment of populations already at-risk or in poverty due to the effects of climate change and associated mitigation measures. Given that fossil fuels remain the most efficient and economical energy sources for them, this considera-

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Shue, *The Pivotal Generation*.

⁵ See *Ibid.*; Gosseries, *What Is Intergenerational Justice?*

⁶ Chancel et al., *World Inequality Report 2022*, 119.

tion implies that developing countries should be permitted to have limited greenhouse gas emissions in order to pursue poverty eradication.

Although the literature on climate justice demonstrates a broad consensus on the special burdens that countries in the Global North must bear compared to those in the Global South,⁷ the issue of *carbon inequality among individuals* remains relatively underexplored in debate, particularly when the wealthiest individuals are taken into account. A recent Oxfam report notes: ‘If everyone emitted carbon at the same rate as the luxury transport emissions of 50 of the world’s richest billionaires, the remaining carbon budget would be gone in two days’.⁸ Put simply, the report suggests that mitigation policies should be guided by justice criteria that can prevent the exacerbation of existing economic inequalities among single individuals.⁹ Although for some, such a position might sound obvious, such distributive concerns have only recently entered the carbon budget debate substantively.¹⁰

Considering this complex scenario of carbon inequalities, a further dilemma arises concerning the extent to which the urgency and high costs associated with achieving the Nationally Determined Contributions (NDCs) may render the pursuit of intra- and intergenerational fairness as an obstacle to implementing effective climate policies. From this perspective, it is unsurprising that there is growing scepticism towards liberal democracy – mainly characterised by electoral consensus and constitutional constraints – as an effective regime for implementing ambitious mitigation policies and combating climate change in a timely manner.¹¹ Indeed, some scholars have argued that authoritarian forms of climate governance – or so-called ‘environmental authoritarianism’ – may be a better, and perhaps the only realistic solution available to us in the short term. Though far from ideal, such arrangements may nonetheless prove instrumentally necessary to avert the crossing of critical temperature thresholds.¹²

⁷ See Shue “Subsistence and Luxury Emissions”; Moellendorf, *The Moral Challenge of Dangerous Climate Change*; Moellendorf, *Mobilizing Hope*; Williges et al., “Fairness Critically”.

⁸ Oxfam, *Carbon Inequality Kills*, 4.

⁹ See Fremstad and Paul, “The Impact of a Carbon Tax on Inequality”; Tank, “The Unfair Burdens Argument Against Carbon Pricing”; Chancel et al., *World Inequality Report 2022*; Corvino, “Why a Uniform Carbon Tax Is Unjust”; Corvino, “What could justify a prohibition on the luxury emissions of the very rich?”.

¹⁰ Furthermore, the costs of the climate transition are also distributed unequally across different groups, such as those based on gender and race. They are not only material, but also concern the transformation of individual and group behaviours and preferences, being more burdensome for those who perhaps have a less environmentally friendly lifestyle (see Piroli, “Climate Justice, Recognition, and Pluralism”). Here, we do not have space to address these issues.

¹¹ Povitkina, “The Limits of Democracy in Tackling Climate Change”.

¹² Beeson, “The Coming of Environmental Authoritarianism”.

Contrary to an environmental authoritarianism defence, this paper still has faith in the power of liberal democracies and the reasonability of its citizens (in their role of the pivotal generation) to combat climate change and implement mitigation policies to stay within the temperature thresholds agreed upon in the 2015 Paris Agreement – that is why we keep the scope of investigation within the context of liberal democracies. However, to restore the faith in the emancipatory potential of liberal democracies, we argue that the design and implementation of their climate policies must seriously address socioeconomic inequalities among individuals within their own borders. In seriously fighting climate change, and accepting the special burdens that it will imply now for the pivotal generation, liberal democracies can find an ‘opportunity’ not only to enhance both the inclusiveness and effectiveness of their democratic institutions, but also a powerful justification and, most importantly, motivation for their citizens to join such a challenging task for themselves and for future generations.

In light of John Rawls’ considerations, we will argue that an *institutional intergenerational sufficientarianism* defence remains the most realistically normative pathway for justifying intergenerational duties of justice within liberal democracies (Section 2). We will mention at least two reasons. *First*, by directly focusing on future institutions and only indirectly on future people, this position concentrates on the duty of preserving the basic conditions that make possible what Rawls described as the ‘basic structure of society’ across generations (Section 2.1).¹³ *Second*, since climate change constitutes a scientifically proven threat to the objective conditions of justice and the stability of future political systems, it imposes special burdens on the present pivotal generation, making it necessary to undertake ambitious climate action now in order to avert a ‘political catastrophe’ in the future (Section 2.2).¹⁴ However, in this aspect, two distinguished views have recently been explored to determine whether any distributive constraints are necessary. On the one hand, Darrel Moellendorf’s position argues in favour of an *anti-poverty constraint* which holds that ambitious climate policies aimed at reducing emissions must not create or exacerbate existing poverty among agents who are alive now. On the other hand, Ross Mittiga defends a trade-off between efficacy and fairness; or in other words, efficacy now for justice later. In doing so, his position authorises political institutions to take the necessary steps now to ensure the basic conditions of justice in the future, including, if inevitable, relaxing or temporarily suspending strict adherence to specific democratic proce-

¹³ Rawls, *A Theory of Justice*.

¹⁴ Mittiga, *Climate Change as Political Catastrophe*.

dures or individual rights and liberties, or accepting inter- and intra-generational unfairness.

After defending institutional intergenerational sufficientarianism as a compelling normative-distributive position for liberal democracies, in the next section we deepen the question of the *threshold* required to sustain just institutions into the future, considering the fact that such action may require an extraordinary level of political will from the present generations (Section 3). We will argue that this motivation ought to be cultivated through distributive policies aimed at addressing socioeconomic inequalities and enhancing both the inclusiveness and effectiveness of democratic institutions.

At the end of the paper, we conclude that the climate transition should not be regarded as a neutral process, but rather as an ‘opportunity concept’ for liberal democracies (Section 4).¹⁵ That is, it should be presented to the public as an opportunity to construct a *more* just liberal democratic society over time, rather than a less one.

2. Institutional intergenerational sufficientarianism: A defence

In this section, we seek a normative justification that can capture what constitutes the wrongness of climate change for future generations. While the literature offers a rich tapestry of intergenerational justice theories – most notably utilitarian, egalitarian, and sufficientarian frameworks – each of these accounts faces significant and well-documented limitations.¹⁶

With respect to utilitarianism, the principal objection is that it overlooks the distribution of well-being among individual persons and, *mutatis mutandis*, across generations.¹⁷ This aligns with Darrel Moellendorf’s critique, which notes that under such a framework, ‘the assignment of crippling costs to one generation could be justified for the sake of tiny gains for a large number of other generations over time’.¹⁸ Because few citizens would normally consent to such an asymmetric sacrifice, utilitarian theories face severe limitations in terms of political justification and motivational force at least within the framework of liberal democracies.¹⁹

¹⁵ Gosseries, “Nations, Generations, and Climate Justice”; Gosseries, *What Is Intergenerational Justice?*

¹⁶ See Roser and Seidel, *Climate Justice*; Gosseries, *What Is Intergenerational Justice?*

¹⁷ Rawls, *A Theory of Justice*.

¹⁸ Moellendorf, *Mobilizing Hope*, 66.

¹⁹ This intergenerational unfairness aspect is not addressed by endorsing Discounted Utilitarianism, which discounts the weight of future costs and benefits, because the pure time preference advocated is arbitrary and morally indefensible (*Ibid*, 66-67).

To address the distributive indifference of the utilitarian approach, many scholars turn to Egalitarianism as a more viable normative framework. Indeed, egalitarian intergenerational approaches usually identify inequalities in the distribution of burdens and benefits between generations as the principal concern.²⁰ Although egalitarian frameworks provide a more nuanced distributive lens than utilitarianism, it remains unclear whether such approaches are capable of capturing what is *specifically* wrong with climate change, as opposed to other forms of distributive inequality. In other words, the issue is that climate change does not merely constitute a threat to a fair or egalitarian distribution of resources among and across generations. Instead, it appears to involve a distinct form of injustice – namely, one that pertains to the capacity of current generations to cause, or to fail to prevent, serious harm to future generations.

Where egalitarianism struggles with conceptual breadth, sufficientarianism provides a more targeted baseline for justice. In particular, the central idea of intergenerational sufficientarianism is that the present generation's failure to make serious efforts to combat climate change will inflict damage or harm upon future individuals by placing them below a threshold at which they may be unable to meet their "basic needs"²¹ or enjoy their "human rights".²² Intergenerational sufficientarianism is appealing insofar as it is less demanding of present generations than alternative distributive accounts.²³ However, when grounded in the principles of rescue and non-harm directed towards particular individuals – for instance, because actions or omissions by previous generations threaten the basic needs of future ones – it appears to be vulnerable to both the well-known 'Non-Existent Claimant' and 'Non-Identity Problem' objections. These objections are especially pertinent in the context of climate policy, given that such policies will profoundly affect both the existence and identities of future persons. Nevertheless, both the 'Non-Existent Claimant' and the 'Non-Identity Problem' objections can be addressed, although doing so requires abandoning an approach that relies heavily on the principles of rescue and non-harm directed at particular, identifiable individuals.²⁴ We conclude that, to be compelling, intergenerational sufficientarianism must adopt an institutional form.

²⁰ See Moellendorf and Schaffer, "Equalizing the Intergenerational Burdens of Climate Change"; Gosseries, *What Is Intergenerational Justice?*

²¹ Shue, "Subsistence and Luxury Emissions"; Meyer & Pözlner, "Basic Needs and Sufficiency".

²² Caney, "Human Rights, Responsibilities, and Climate Change".

²³ Williges et al., "Fairness Critically".

²⁴ See Karnein, "Climate Change and Justice Between Nonoverlapping Generations"; Moellendorf, *Mobilizing Hope*; Hemmerich, "Intergenerational Domination".

In light of the shortcomings inherent in utilitarian, egalitarian, and standard sufficientarian accounts, we defend an alternative – and often overlooked – perspective: *institutional intergenerational sufficientarianism*. We argue that this account presents several key advantages over the preceding approaches. First, it focuses on institutions rather than on future identifiable individuals. In doing so, it more readily avoids Parfit's Non-Identity Problem. Second, it does not require present generations to adopt a supererogatory or altruistic motivation of self-sacrifice for the benefit of future people. Instead, it demands only that today's citizens ensure future generations have sufficient resources to establish just and stable basic institutions. Third, institutional sufficientarianism brings to light one of the gravest risks confronting future generations under conditions of unmitigated climate change: the danger of crossing *political tipping points*, which could lead to irreversible transformations in human cooperation and democratic governance, or, more plainly, a political catastrophe.²⁵ In such a scenario, future generations may face circumstances in which the objective conditions of justice are so unfavourable that establishing basic social institutions would become extremely difficult, if not altogether impossible.

The theoretical foundations for this institutional approach find their most prominent expression in the work of John Rawls.²⁶ While we acknowledge that Rawls's account of intergenerational justice may be inadequate to address the *full* range of climate-related challenges – and though we diverge from his position in several key respects – we maintain that certain background assumptions of Rawls's theory of justice provide a valuable foundation for a compelling account of institutional intergenerational sufficientarianism. Most notably, we adopt Rawls's non-monistic view of social justice. Just as Rawls applies distinct distributive principles – the Difference Principle, the Duty of Assistance, and the Savings Principle – to the domestic, international, and intergenerational domains, we do not endorse sufficientarianism as a general ideal of social justice. Rather, our appeal to the sufficientarian approach is strictly limited to the intergenerational sphere, where it functions merely as a simple distributive pattern.²⁷

2.1. Future institutions, not future identifiable individuals

As previously outlined, institutional sufficientarianism – unlike person-focused intergenerational sufficientarianism – concentrates directly

²⁵ See Mittiga, *Climate Change as Political Catastrophe*; McKinnon, *Climate Change and Future Justice*.

²⁶ Gaspart and Gosseries, "Are Generational Savings Unjust?"

²⁷ We thank the anonymous reviewer for prompting us to clarify our position.

on future institutions and only indirectly on future individuals. Drawing inspiration from Rawlsian theory, it holds that the appropriate subject of inquiry is the ‘basic structure of society’.²⁸ The configuration of political, social, economic, and familial institutions forms the foundation for stable social cooperation across generations.²⁹

However, why should attention be directed towards structural design rather than future individuals? Three principal explanations may be offered. First, the effects of the basic structure on individuals’ lives are more pervasive than those of individual actions or voluntary associations. As Freeman explains, the basic structure exerts a profound influence on individuals’ character, desires, ambitions, and life prospects.³⁰ Second, participation in the basic structure is inescapable. While individuals may choose with whom to associate in personal or voluntary contexts, they cannot opt out of the basic structure. From birth to death, all persons are embedded within this structure. As Lewin observes, ‘persons can neither freely enter political society from a pre-political life nor leave it for a post-political one’.³¹ Even migration to another country does not exempt an individual from membership in some form of basic structure. Third – and no less importantly – the basic structure is more coercive than individual or voluntary relations. The institutions that comprise it collectively possess the legal and political authority to enforce a shared system of rules and to compel strict compliance.

Despite their pervasiveness, inescapability, and coerciveness, Freeman highlights the central rationale behind Rawls’s institutional focus: ‘basic institutions are necessary to social life’.³² He explains that, at least in any modern society, ‘the distinctive feature of the basic social institutions that constitute the basic structure is that they are, in some form or another, necessary for productive social cooperation and, hence, for the continued existence of any society, particularly any relatively modern one’.³³ A stable cooperative society over time depends upon a basic structure capable of creating and sustaining institutions that support a political constitution, a system of judicial decisions, property rights, family arrangements, and other essential components.

Additionally, the structure of modern societies operates within an intergenerational normative framework. As Karnein explains, ‘[a] society is not neatly confined to an individual generation. Rather, a ‘society

²⁸ Rawls, *A Theory of Justice*.

²⁹ Freeman, *Rawls*.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Lewin, “Political Conception of Justice”, 613.

³² Freeman, *Rawls*, 102.

³³ *Ibid.*, 102.

is a system of cooperation across time,' and, as such, includes past, present and future members. The institutional framework or basic structure that Rawls has in mind is therefore automatically both intra- as well as intergenerational.³⁴ Indeed, Rawls holds that a political society must be conceived as a 'scheme of cooperation over time indefinitely'.³⁵ This conception opens the way for envisioning social cooperation not only between present and future generations, but also with those of the past. However, the latter is beyond the scope of the present discussion.

Furthermore, we are not concerned here with exploring the possibility of 'direct' cooperation between nonoverlapping generations in a more meaningful or axiological sense.³⁶ For our purposes, it is sufficient to follow McKinnon in recognising that the decisions made by present generations regarding environmental policies will have long-term consequences, significantly shaping – and potentially determining – the life prospects and political autonomy of future generations.³⁷ This is exemplified, for instance, by the energy production systems that future generations will inherit, which will have a profound impact on their lives.

Moreover, the reverse relation is also significant: present generations benefit from the anticipated existence of future generations, insofar as many long-term projects and undertakings depend upon the continuation of collective practices. Thus, the mere expectation of future generations serves to motivate current generations to engage in valuable activities and long-term investments.³⁸

In light of this, given that society is expected to endure over time, it becomes imperative to adopt institutional measures capable of protecting it from foreseeable threats, among which unmitigated climate change stands as one of the most urgent in the present context.³⁹ Institutional intergenerational sufficientarianism offers a plausible framework for discharging present generations' obligations towards future generations without imposing disproportionate burdens. Rawls articulates this through the *just savings* principle, which is intended to secure the conditions needed to establish and preserve a just basic structure over time. Once such conditions are fulfilled, net real savings may be justified in declining to zero. While a society may opt to save for reasons unrelated to justice, such deci-

³⁴ Karnein, "Rawls and the Future", 273-274.

³⁵ Rawls, *A Theory of Justice: A Restatement*, 160-162.

³⁶ See Andina, *A Philosophy for Future Generations*; Scheffler, *Why Worry About Future Generations?*

³⁷ McKinnon, *Climate Change and Future Justice*.

³⁸ See Scheffler, *Why Worry About Future Generations?*; Corvino, "Climate Change and the Circumstances of Justice"; Karnein, "Rawls and the Future".

³⁹ Gardiner, "Rawls and Climate Change".

sions are considered discretionary.⁴⁰ The *just savings* principle thus prioritises the maintenance of just institutions for future generations over competing intragenerational distributive claims.⁴¹

A further question arises as to whether a sufficientarian approach can sustain just and stable institutions across time. Rawls provides three reasons in support of this position. First, future just institutions may persist even in relatively poor societies, provided those societies possess adequate resources. Second, Rawls's principal concern is not the absolute quantity of resources available to future generations, but rather their capacity to exercise political rights and engage in self-governance.⁴² Third, rejecting perpetual intergenerational resource transfers is justified by the distinctive character of basic social institutions, which bind individuals within their generation but vary across generations. Consequently, different distributive principles may be appropriately applied to other domains of justice. Institutional sufficientarianism coheres with the demands of intergenerational justice, while a more egalitarian principle may rightly guide intragenerational justice.

2.2. *Climate change and the risk of future political catastrophe*

Having defended institutional sufficientarianism as a compelling normative position, the next step is to consider the sufficientarian threshold required to sustain just institutions into the future. As with all sufficientarian accounts, the institutional approach confronts the threshold dilemma. If the threshold is set too high, the resulting conception of just and stable institutions risks appearing 'unrealistically utopian',⁴³ potentially conflicting with the 'legitimate expectations' of citizens in developed countries.⁴⁴ Conversely, if the threshold is set too low, it may imply that just institutions can be maintained over time with only minimal effort or commitment.⁴⁵ While we acknowledge the existence of this challenge, we contend that it is not insurmountable.

Given that global warming presents potentially catastrophic threats to future generations, there is good reason to believe that, should the minimum threshold of resources necessary to sustain just institutions over time fall below what Rawls terms the 'circumstances of justice', a dramatic

⁴⁰ Rawls, *A Theory of Justice: A Restatement*, 159.

⁴¹ Gardiner, "Rawls and Climate Change", 144.

⁴² Gosseries, "Nations, Generations and Climate Justice", 98.

⁴³ Moellendorf, *Mobilizing Hope*.

⁴⁴ Meyer and Sanklecha, "How Legitimate Expectations Matter in Climate Justice".

⁴⁵ Gardiner, "Rawls and Climate Change".

institutional crisis could ensue.⁴⁶ Although these minimal conditions also depend on fundamental axiological dispositions – namely, the willingness to value a just society over time,⁴⁷ often referred to as the ‘subjective circumstances of justice’ – our primary concern lies with the minimal *objective* conditions required to uphold just institutions in the future. In this regard, natural resources, understood in a broad sense, ought to be accorded central importance. It would be mistaken to assume the complete fungibility of natural and artificial material resources, as Rawls arguably does.⁴⁸ Accordingly, Rawls’s position on the material conditions necessary for future generations to maintain just and stable institutions cannot disregard an environmental context marked by moderate scarcity. On this point, we depart from orthodox interpretations of his *just savings* principle. Under conditions of non-moderate scarcity, the realisation of fair social cooperation among free and equal citizens may become extremely difficult – if not impossible. It follows, then, that today’s institutions bear the responsibility of securing conditions of moderate scarcity for future generations, given that climate change poses a direct and serious threat to these objective conditions.

Indeed, the imperative to respect institutional minimum thresholds is closely linked to the necessity of avoiding ‘climate tipping points’, defined as critical thresholds beyond which irreversible changes to the climate system are triggered. Such changes could render political action ineffective in preventing radical transformations in the Earth’s climate. The concept of climate tipping points has been extensively developed, with prominent examples including the Greenland Ice Sheet and the Amazon Rainforest.⁴⁹ The transgression of these thresholds could precipitate catastrophic scenarios, such as significant sea-level rise in Asia and widespread desertification in Latin America. Scientific evidence strongly suggests that surpassing these climatic limits will have devastating consequences for both individuals and societies worldwide. Furthermore, once these upper boundaries are crossed, future generations will confront severe and potentially unmanageable conditions, including large-scale human loss and existential threats to humanity itself.⁵⁰

While climate tipping points concern the disruption of natural systems – such as the loss of rainforests, biodiversity, and glaciers – institutional sufficientarianism draws attention to a distinct category of thresh-

⁴⁶ Rawls, *A Theory of Justice*.

⁴⁷ Scheffler, *Why Worry About Future Generations?*

⁴⁸ Gardiner, “Rawls and Climate Change”, 127; Mittiga, *Climate Change as Political Catastrophe*, 42.

⁴⁹ McKinnon, *Climate Change and Future Justice*.

⁵⁰ Posner, *Catastrophe*.

old: socio-political tipping points. These refer to upper institutional limits which, if exceeded, could result in ‘irreversible shifts in human cooperation and democratic governance’ as presently constituted.⁵¹ The crossing of such thresholds would expose future generations to catastrophic political circumstances. In this context, Darrel Moellendorf and Ross Mittiga have recently advanced what may be termed an anti-catastrophe position within the framework of climate justice.

In opposition to the pessimistic view regarding humanity’s capacity to remain below climate tipping points, Darrel Moellendorf advocates for a ‘realistic utopia’ as a framework for addressing climate change in the present.⁵² In Rawlsian terms, this entails a practical yet aspirational vision of a world in which climate change is effectively mitigated while the political rights and stable institutions necessary for future generations are preserved.⁵³ Although it cannot be guaranteed that climate change will be entirely averted, Moellendorf advances an *anti-catastrophe principle*. According to this principle, if climate policies can prevent a large-scale catastrophe without imposing excessive moral costs on the present generation, they should be implemented. Moellendorf maintains that such moral costs can, for the most part, be avoided if mitigation efforts are guided by his well-known *anti-poverty principle*, which holds that policies aimed at reducing emissions must not obstruct the eradication of poverty.

While catastrophe may assume various forms – such as large-scale disasters resulting in significant human loss or existential threats to humanity – Ross Mittiga focuses specifically on the notion of *political catastrophe*.⁵⁴ He defines this as ‘a state of extreme material scarcity, in which one can only meet one’s basic needs by denying another (or others) the ability to do the same’.⁵⁵ Drawing upon Rawls’s account of the objective circumstances of justice, Mittiga argues that under conditions of extreme material scarcity, the realisation of justice becomes exceedingly difficult – if not altogether impossible. Given that credible scientific research anticipates the climate crisis to generate such extreme scarcity, both political institutions and present generations are under a strong moral and political obligation to act with urgency. Their objective must be to avert a scenario in which the establishment of a just basic structure becomes unattainable for future generations.

⁵¹ Petroni, “Every Climate Struggle Is a Political Struggle”, 17.

⁵² Moellendorf, *Mobilizing Hope*.

⁵³ *Ibid.*, 184.

⁵⁴ Mittiga, *Climate Change as Political Catastrophe*.

⁵⁵ *Ibid.*, 28.

3. The climate transition as a realistic utopia: Inequality, democracy, and political legitimization

Once we have presented the two main features that, in our view, make institutional intergenerational sufficientarianism the most reasonable normative position, in this section, we address the distributive-political implications for present generations. In this regard, we bring into dialogue the accounts of Moellendorf and Mittiga, as they enable us to foreground a key challenge: namely, *how the urgency and high costs associated with mitigating global warming might render the pursuit of ambition and intragenerational fairness an impediment to the implementation of effective climate action in the present*. On the one hand, this challenge might be addressed by adopting less demanding intragenerational sufficientarian criteria – or ‘poverty constraints’ – in the formulation of climate policies. On the other hand, it might prompt a relaxation of democratic procedures, or even the justification of a certain degree of authoritarianism. In this respect, we argue that the proposals advanced by Moellendorf and Mittiga may be seen as broadly complementary.

Moellendorf advocates for two principles: first, an *anti-poverty principle* as a distributive constraint on Green Transition policies, and second, he appeals to the role of *hope-makers* as a means of addressing the problem of political inaction in the fight against climate change.⁵⁶ These two elements together constitute what he terms the *Promethean Anthropocene realistic utopia*, a vision that combines climate mitigation efforts with human development, aspiring to generate the political motivation necessary for a just and effective climate transition.

Conversely, Mittiga’s *political anti-catastrophe principle* highlights an inevitable tension between fairness and efficacy in the implementation of climate policies. Under unfavourable conditions – such as the risk of *political catastrophe* for future generations, which jeopardises citizens’ safety and security – governments should, he argues, prioritise *foundational legitimacy* over *contingent legitimacy*. Accordingly, if circumstances demand, it may be necessary to relax or temporarily suspend strict adherence to specific democratic procedures or individual rights and liberties.⁵⁷ In other words, even within liberal democracies, certain authoritarian forms of climate governance may be regarded as politically legitimate.

By contrast, we argue that ambitious egalitarian criteria of intragenerational justice, alongside the strengthening of substantive democratic

⁵⁶ Moellendorf, *Mobilizing Hope*. Concerning the first principle, see also Shue, “Subsistence and Luxury Emissions”, and Moellendorf, *The Moral Challenge of Dangerous Climate Change*.

⁵⁷ Mittiga, *Climate Change as Political Catastrophe*, 49.

procedures, are indispensable for generating the extraordinary political motivation among current generations that is necessary to achieve effective action in the fight against climate change. We contend that the structural transformations required to implement mitigation and adaptation policies are so extensive and costly – affecting all levels of social relations and fundamentally reshaping habits and ways of life – that they demand, particularly within liberal democracies, broad-based consensus from the citizenry. It is therefore unsurprising that, with increasing frequency, parties and governments expressing scepticism towards climate change and the urgency of the climate transition are gaining electoral support, often fuelled by citizens' anxieties over the social costs and cultural implications of such policies. Let us begin with an examination of Moellendorf's *Pro-methean Anthropocene realistic utopia*.

3.1. *Limiting political and economic inequalities as a means of advancing the climate transition*

First, we concur with Moellendorf that the eradication of poverty constitutes a fundamental aspect of fairness and is essential to the realisation of a vision of shared prosperity for all. In this regard, within the current context of global carbon inequalities between countries, his *anti-poverty principle* may be regarded as a fundamental distributive criterion for global justice. It ensures that the climate transition is pursued in tandem with the promotion of human flourishing in poor and developing countries.

Nonetheless, in the context of developed countries, the distributive principle of anti-poverty is not sufficiently fair to motivate most citizens to accept the efforts of the climate transition. This is not to say that poverty is not a problem in these countries (in fact, it is). However, the anti-poverty principle cannot capture the range of distributive conflicts related to the climate transition at the domestic level. We argue that the primary issue is the carbon inequality associated with the current enormous levels of economic inequality between the richest (the so-called 1%) and the vast majority of the population. Some numbers can reveal this point. For example, in the USA, the bottom 50% and the top 1% emit, respectively, 9.7 and 269.3 tCO₂e per capita (approximately 27 times more). In European countries, this carbon inequality is minor yet significant; for example, in Germany, France, and Italy, the top 1% emit 19.9, 15.5, and 12.1 times more carbon than the bottom 50%.⁵⁸ These data indicate that citizens of developed countries primarily want to know how the costs of the

⁵⁸ Chancel et al., *World Inequality Report 2022*.

climate transition will be shared among those above the poverty line, not just that it avoids causing or targeting poverty. In other words, as Reiff correctly observes, ‘the problem is that Moellendorf’s approach can fairly be described as sufficientarian. That is, it is not really driven by a concern for inequality, but by a concern for the worst off.’⁵⁹ Thus, climate mitigation policies should also, and primarily, be guided by fair criteria to avoid exacerbating economic inequality, which is already extremely high.⁶⁰ This is not only important as a general criterion of fairness, but also fundamental to gaining popular support for climate policies. A classic example of a policy aimed at reducing emissions but neglecting domestic distributive justice is the notable case of France’s 2017 attempt to implement a carbon tax, which taxed everyone at the same rate. However, it was abandoned in 2019 following widespread protests by the Yellow Vest movement. The French experience, as well as the recent (more or less grounded) protests by farmers against the EU and national governments, have demonstrated the importance of a fair distribution of the costs of the transition to avoid social instability and a loss of trust in democratic institutions.

Moellendorf can reply that the anti-poverty principle is only one, and not the only, distributive constraint to climate policies. In fact, he argues that the political program of a just transition should be based on a principle that prescribes that the benefits of climate transition should be broadly shared, benefiting everyone except the vested interests of the fossil fuel industry.⁶¹ However, although a principle of this nature is genuinely egalitarian, it remains highly undetermined. It says nothing about the share of benefits received by the most advantaged compared to those obtained by the least advantaged. In other words, it is insensitive to the size of inequality between the richest and the middle class or the less advantaged.

To be clear, for us, economic inequality matters not for distributive or allocative reasons, but for political or relational ones. In a nutshell, excessive economic inequality affords the wealthiest individuals the greatest leverage, which can be easily converted into political power, thereby violating substantive political equality or, in Rawls’ words, the fair value of political liberties. Political power, in turn, reinforces their socioeconomic position and widens the distance between them and those at the bottom of the distribution. This vicious circle generates a drift towards oligarchy or plutocracy.⁶² Consider the explicit manifestation of this phenomenon in the political influence exercised by the wealthiest man in the world, Elon

⁵⁹ Reiff, ‘Hope in an Illiberal Age?’, 122.

⁶⁰ Chancel et al., *World Inequality Report 2022*.

⁶¹ We thank Moellendorf for the reply he provided during his seminar, ‘Climate justice and Global poverty’ at the University of Catania on April 8, 2024.

⁶² Ali, *How Rich Should the 1% Be?*

Musk, on the future government of the United States, to the extent that he can be considered an unelected vice president in office. This phenomenon is also particularly relevant for climate mitigation because the most affluent citizens, especially those involved in economic activities most affected by decarbonisation, possess the economic resources to spread climate denialism in public opinion or slow down and even halt decarbonisation policies through lobbying activities at the legislative and judicial stages. Not surprisingly, Moellendorf is well aware of the current plutocratic tendencies in our liberal democracies.⁶³ He believes a democratic mass mobilisation is necessary to counteract them. We agree with him, but emphasise that the anti-poverty principle is too limited to garner widespread democratic support for climate action in developed countries. In other words, mobilising hope should also explicitly include a concern for the distance in socio-economic resources between the richest and average citizens.

Although we have no space to enter into the debate about what distributive principle is the most adequate for this scope, we believe that the candidate can only be a distributive criterion of justice that focuses on the top of the distribution.⁶⁴ This view marks a novelty in the field because theories of distributive justice often deal with the bottom of the distribution (see, for example, sufficientarianism, prioritarianism, and even the Difference Principle). The normative point is that a condemnation of excessive wealth concentration and high economic inequality is not pursued to achieve a conception of substantive equality, but precisely to defuse those plutocratic tendencies mentioned by Moellendorf. In this way, we might have ‘hope’ that ambitious green policies could obtain the support of a large part of the population in rich and developed countries.

3.2. *A false contraposition: Foundational versus contingent legitimacy and the democratic path to climate transition*

On the side of Mittiga’s proposal, we contend that implementing the actions necessary to avoid a future political catastrophe (might) requires prioritising ‘precautionary efficacy’ over background fairness and democratic processes.

To justify his position, Mittiga distinguishes between two kinds of political legitimacy: ‘foundational legitimacy’ and ‘contingent legitimacy’.⁶⁵ The former is a Hobbesian-inspired conception that assigns political insti-

⁶³ Moellendorf, “Mobilizing Hope Against Pessimism and Plutocracy”.

⁶⁴ See Robeyns, “Why Limitarianism?”; Ali & Caranti, “How Much Economic Inequality is Fair in Liberal Democracies?”; Ali, *How Rich Should the 1% Be?*; Malleon, *Against Inequality*.

⁶⁵ Mittiga, *Climate Change as Political Catastrophe*.

tutions the primary aim of guaranteeing objective conditions for peace and material security. However, Mittiga admits that foundational legitimacy is insufficient in the contemporary world. For this reason, we need to complement it with ‘contingent legitimacy’, which is grounded on democratic procedures, background fairness in social cooperation, and fundamental individual rights and liberties. However, according to him, in times of crisis and emergency, these two conceptions of legitimacy might clash, and in this case, foundational legitimacy should have priority over contingent legitimacy and, therefore, if necessary, relax or suspend strict adherence to certain democratic processes or individual rights and liberties.⁶⁶

To be fair to Mittiga, he does not deny that fair policies are, in any case, the least effective, but if this is the case, efficacy must have priority over fairness, at least under certain conditions, such as those aimed at preventing political catastrophe. His point is normative rather than practical. However, even from a normative perspective, we argue that Mittiga’s distinction between ‘foundational legitimacy’ and ‘contingent legitimacy’ is difficult to accept, at least in liberal democracies. Mittiga seems to endorse a significant normative shift in the moral justification between these two types of legitimacy. He assumes that individual fundamental liberties and democratic procedures are the grounds of political legitimacy (contingent ones) only after physical survival and safety are assured. This represents a profound shift in the foundation of morality that cannot be taken for granted. We argue that in liberal democracies, this ‘moral shift’ has no normative basis. Let us explain our disagreement with Mittiga on this point.

First, it is not true that ‘under normal, reasonably favourable conditions, these two modes of legitimation operate in harmony’.⁶⁷ If foundational legitimacy matters and has this lexicographic priority, even under ‘normal conditions,’ we encounter countless cases where individuals’ security and safety can be prioritised at the expense of many basic liberties; for example, governments could severely limit freedom of movement, prohibit certain risky individual habits, or give more power of control (beyond the rule of law) to police forces to prevent crimes. In other words, forms of authoritarian government would be legitimate even in ordinary times unless we assume the existence of a strict threshold of individual security and safety above which foundational legitimacy is fully satisfied. Mittiga assumes precisely this sort of threshold. Nevertheless, such a moral threshold introduces a degree of political arbitrariness and opens the door to absolutism. Not coincidentally, constitutional limits and basic individ-

⁶⁶ *Ibid.*, 49.

⁶⁷ *Ibid.*, 70.

ual liberties are primarily (but not exclusively) considered in our liberal democracies as tools to limit political power.

Mittiga can reply that our reasoning overlooks the fact that, even in democracies with a strong anti-authoritarian tradition, emergency powers that temporarily limit basic individual liberties and ordinary democratic procedures are relatively common, for example, during the recent COVID-19 pandemic. While this is true, assuming that these emergency policies (or at least most of them) are legitimate, their legitimacy does not necessarily stem from fundamental legitimacy. Instead, it appears more accurate to attribute their legitimacy to what Mittiga defines as contingent legitimacy. The reason here is straightforward. Fundamental individual liberties should not be regarded as ‘absolute.’ If something is normatively characterised as possessing absolute intrinsic value, it should not be subject to regulation by political authority under any circumstances. On the contrary, we can restrict basic rights and liberties as needed to ensure an adequate scheme of basic rights and liberties for all. For instance, this logic is embedded in Rawls’s first principle of justice: ‘Each person has the same inalienable claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all’.⁶⁸ From this perspective, during the COVID-19 pandemic, the basic right to freedom of movement, ordinarily enjoyed by citizens, posed a capital threat to the basic right to health and bodily integrity, as it significantly increased the spread of the virus. It became necessary to balance the protection and defence of two basic liberties and rights, which were momentarily in sharp conflict.

Similarly, it is unnecessary to invoke fundamental legitimacy to justify Bertolt Brecht’s famous statement: ‘*Grub first, then ethics*’.⁶⁹ In conditions of absolute deprivation and poverty, individuals do not lose their ability to distinguish right from wrong. However, under such conditions, it is reasonable to expect many people to struggle to conform to the rules of justice. In other words, they would be unable to subordinate, if necessary, their self-interest—when it becomes a matter of life and death—to reciprocal and general principles. This is precisely why we must avoid a political catastrophe for future generations, as it would create a scenario where even partial compliance with justice is at risk, making it impossible for them to maintain a well-ordered society. Thus, Brecht’s sentence does not mean that individual liberties begin to matter and acquire lexicographic priority once individuals reach a threshold of security and safe-

⁶⁸ Rawls, *Political Liberalism*, 5.

⁶⁹ See Mittiga, *Climate Change as Political Catastrophe*, 59.

ty.⁷⁰ Instead, avoiding absolute deprivation and poverty is simply a necessary condition-or a prerequisite-for the minimal exercise of basic liberties, without which they remain hollow shells. For example, this rationale aligns with Rawls's justification for the provision of a social minimum.⁷¹

In a nutshell, we argue, *in line* with Mittiga, that, at least in liberal democracies, contingent legitimacy is not contingent at all; instead, it functions as the only valid form of fundamental legitimacy. Our view offers two significant advantages.

First, ambitious and effective green policies do not require semi-authoritarian practices but remain confined to democratic procedures and constitutional limits. Second, and more importantly, this approach shows that liberal democracies are entirely compatible with—and not an obstacle to – the implementation of so-called ‘emergency’ policies, such as those often associated with the climate transition, while simultaneously imposing stringent limits on them.⁷² In this sense, many of the green policies Mittiga presents as necessary and non-ordinary are justifiable and legitimate according to the well-understood criteria of contemporary liberal democracies.⁷³ For instance, governments may legitimately disincentivise intensive carbon activities and restrict or prohibit certain forms of consumption or sociocultural behaviours, such as the intensive use of domestic flights, private aircraft, superyachts, high-emission road vehicles, and overconsumption of meat.⁷⁴ For example, in May 2023, the French government abolished domestic flights on routes where train travel is possible within two and a half hours to reduce carbon emissions from aviation.⁷⁵ Targeting and justifying climate transition policies as genuinely liberal and democratic is extremely important in terms of effectiveness; there is no need to emphasise that they are so extensive and structural that green policies would be ineffective without a broad public consensus.

Finally, we offer a modest observation of the current political landscape. Political parties and movements most inclined to relax demo-

⁷⁰ In the original version, Rawls seems to assume the non-priority of the first principle below a certain wealth threshold (*A Theory of Justice*, 542). However, this claim was abandoned in the revised edition of *A Theory of Justice* and in *Political Liberalism*, where the priority of liberty gains a revised formulation.

⁷¹ Rawls, *A Theory of Justice: A Restatement*, 127-129.

⁷² Mittiga also seeks, indeed, to impose limits on his conception of fundamental legitimacy, distinguishing it from environmental authoritarianism (*Climate Change as Political Catastrophe*, 60).

⁷³ *Ibid.*, 66-68.

⁷⁴ See Corvino, “What could justify a prohibition on the luxury emissions of the very rich?”; Pirolì, “Climate Justice, Recognition, and Pluralism”.

⁷⁵ See Bonilla and Ivaldi, “Banning short-haul domestic flights: A preliminary assessment for France”.

cratic procedures and constitutional limits, appealing to citizens' (real or perceived) sense of insecurity, are often the same ones that deny climate change or slow down the climate transition. The dilemma, therefore, is not between accepting semi-authoritarianism today (against present generations) and avoiding political catastrophe tomorrow (for future ones). Instead, the unpalatable alternative seems to be authoritarianism today, with political catastrophe looming on the horizon tomorrow.

4. Conclusion: Fighting climate change as an opportunity to save the emancipatory potentials of liberal democracies

In this paper, we explore and aim to answer two fundamental questions in the intergenerational justice debate, specifically in the context of climate change. The first question concerns what is unjust about climate change for future generations. In the first section, we defend an institutional intergenerational sufficientarianism approach based on the idea that climate change poses a significant threat to the objective circumstances of justice and, therefore, the stability of future political institutions. Hence, present generations must pursue climate action to avoid a future political catastrophe. Regarding the second question on the distributive and political implications of these actions for present generations, in the second section, we argue that the burdens on present generations may be so high as to require extraordinary political motivation, this should be found (at least in liberal democracy) through ambitious distributive policies attacking severe forms of social inequalities in our liberal democracies and worldwide as well as strengthening the inclusiveness and effectiveness of our democratic processes. Following Gosseries, we believe that climate transition should be considered not a neutral, but an 'opportunity concept';⁷⁶ that is, climate transition should be presented and justified to public opinion today as an opportunity to achieve a fairer and more democratic society.

Acknowledgements

The authors would like to thank Lucas Petroni, Raissa Ventura, and Guilherme Cardoso for a previous discussion of the paper at the *Workshop Global Justice Reimagined: Defining New Paths Beyond Center versus Periphery*, held at the University of Catania, December 9-11, 2024. In addi-

⁷⁶ Gosseries, *What Is Intergenerational Justice?*

tion, the authors would also like to thank the comments and suggestions of the two anonymous reviewers.

Funding information

This research has been funded by the projects “Democracy and Citizenship: Kantian and Post-Kantian Perspectives” (PRIN 2022 PNRR), “The Paradigm Shift in the Modern Understanding of Freedom” (PRIN 2022), Foundation for Science and Technology (FCT), Grant n.º 2023.06427.CEECIND, and by the European Union. Views and opinions expressed are however those of the authors only and do not necessarily reflect those of the European Union or HORIZON-MSCA-2023-Staff Exchanges JUSTLA – Justice in the XXI Century: A Perspective from Latin America, Grant Agreement: 101183054. Neither the European Union nor the granting authority can be held responsible for them.

References

- Ali, Nunzio. *How Rich Should the 1% Be? Proportional Justice and Economic Inequality*. New York/London: Routledge, 2022.
- Ali, Nunzio, and Luigi Caranti. “How Much Economic Inequality is Fair in Liberal Democracies? The Approach of Proportional Justice.” *Philosophy & Social Criticism* 47 (2021): 769-88. <https://doi.org/10.1177/0191453720987865>.
- Andina, Tiziana. *A Philosophy for Future Generations: The Structure and Dynamics of Trans-Generationality*. UK: Bloomsbury Academic, 2022.
- Beeson, Mark. “The Coming of Environmental Authoritarianism.” *Environmental Politics* 19 (2010): 276-94. <https://doi.org/10.1080/09644010903576918>.
- Bonilla Xavier, and Marc Ivaldi. “Banning short-haul domestic flights: A preliminary assessment for France.” Working Paper, N. 1482, *The Toulouse School of Economics (TSE)*, October 2023.
- Caney, Simon. “Human Rights, Responsibilities, and Climate Change.” In *Global Basic Rights*, 227-47. Edited by Charles Beitz and Robert Goodin. New York: Oxford University Press, 2009.
- Chancel, Lucas, Thomas Piketty, Emmanuel Saez, and Gabriel Zucman (eds). *World Inequality Report 2022*. Cambridge: Harvard University Press, 2022.

- Corvino, Fausto. "Climate Change and the Circumstances of Justice." In *Handbook of Philosophy of Climate Change*, 1065-81. Edited by Gianfranco Pellegrino and Marcello Di Paola. Cham: Springer Nature, 2023.
- Corvino, Fausto. "Why a Uniform Carbon Tax Is Unjust, No Matter How the Revenue Is Used, and Should Be Accompanied by a Limitarian Carbon Tax." *Journal of Global Ethics* 20 (2024): 56-76. <https://doi.org/10.1080/17449626.2024.2322168>.
- Corvino, Fausto. "What could justify a prohibition on the luxury emissions of the very rich?" *Politics, Philosophy & Economics*, 24 (2025). <https://doi.org/10.1177/1470594X241307048>.
- Freeman, Samuel. *Rawls*. London: Routledge, 2007.
- Fremstad, Anders, and Mark Paul. "The Impact of a Carbon Tax on Inequality." *Ecological Economics* 163 (2019): 88-97. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2019.04.016>.
- Gardiner, Stephen. "Rawls and Climate Change: Does Rawlsian Political Philosophy Pass the Global Test?" *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 14 (2011): 125-51. <https://doi.org/10.1080/13698230.2011.529705>.
- Gaspard, Frédéric, and Axel Gosseries. "Are Generational Savings Unjust?" *Politics, Philosophy & Economics* 6 (2007): 193-217. <https://doi.org/10.1177/1470594X07073006>.
- Gosseries, Axel. *What Is Intergenerational Justice?* UK: Polity Press, 2023
- Gosseries, Alex. "Nations, Generations and Climate Justice." *Global Policy* 5 (2014): 96-102. <https://doi.org/10.1111/1758-5899.12112>.
- Hemmerich, Luca. "Intergenerational Domination." *The Journal of Ethics* 29 (2024): 417-42. <https://doi.org/10.1007/s10892-024-09498-1>.
- Intergovernmental Panel on Climate Change. *Climate Change 2023: Synthesis Report*. Edited by H. Lee and J. Romero. Geneva: IPCC, 2023
- Karnein, Anja. "Climate Change and Justice Between Nonoverlapping Generations." *Global Justice: Theory, Practice, Rhetoric* 8 (2015): 43-65. <https://doi.org/10.21248/gjn.8.2.87>.
- Karnein, Anja. "Rawls and the Future: On the Possibility of Cooperation Across Time." *Philosophy & Public Affairs* 50 (2022): 271-300. <https://doi.org/10.1111/papa.12213>.
- Lewin, Micah. "Political Conception of Justice." In *The Cambridge Rawls Lexicon*, 612-15. Edited by John Mandle and David Reidy. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Malleson, Tom. *Against Inequality: The Practical and Ethical Case for Limitarianism*. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- McKinnon, Catriona. *Climate Change and Future Justice: Precaution, Compensation, and Triage*. London: Routledge, 2012.

- Meyer, Lukas H., and Pranay Sanklecha. "How Legitimate Expectations Matter in Climate Justice." *Politics, Philosophy & Economics* 13 (2014): 369-93. <https://doi.org/10.1177/1470594X14541522>.
- Meyer, Lukas, and Thomas Pözlzer. "Basic Needs and Sufficiency: The Foundations of Intergenerational Justice." In *The Oxford Handbook of Intergenerational Ethics*. Edited by Stephen Gardiner. Oxford: Oxford University Press, 2022. 10.1093/oxfordhb/9780190881931.013.23.
- Mittiga, Ross. *Climate Change as Political Catastrophe: Before Collapse*. Oxford: Oxford University Press, 2024.
- Moellendorf, Darrel. *The Moral Challenge of Dangerous Climate Change: Values, Poverty, and Policy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Moellendorf, Darrel. *Mobilizing Hope: Climate Change and Global Poverty*. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Moellendorf, Darrel. "Mobilizing Hope Against Pessimism and Plutocracy." *Ethics, Policy & Environment* 27 (2024): 129-45. <https://doi.org/10.1080/021550085.2024.2306117>.
- Moellendorf, Darrel, and Axel Schaffer. "Equalizing the Intergenerational Burdens of Climate Change: An Alternative to Discounted Utilitarianism." *Midwest Studies in Philosophy* 40 (2016): 43-62. <https://doi.org/0.1111/misp.12046>.
- Oxfam. *Carbon Inequality Kills: Why Curbing the Excessive Emissions of an Elite Few Can Create a Sustainable Planet for All*. Oxford: Oxfam International, 2024.
- Petroni, Lucas. "Every Climate Struggle Is a Political Struggle: New Trends in Climate Justice." *Brazilian Political Science Review* 19 (2025): 1-32. <https://doi.org/10.1590/1981-3821202500020005>.
- Piroli, Diana. "Climate Justice, Recognition, Pluralism." *Brazilian Political Science Review* 19 (2025): 1-28. <https://doi.org/10.1590/1981-3821202500010003>.
- Posner, Richard. *Catastrophe: Risk and Response*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Povitkina, Maria. "The Limits of Democracy in Tackling Climate Change." *Environmental Politics* 27 (2018): 411-32. <https://doi.org/10.1080/09644016.2018.1444723>.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Rawls, John. *A Theory of Justice: A Restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

- Reiff, Mark. "Hope in an Illiberal Age?" *Ethics, Policy and Environment* 27 (2024): 1-9. <https://doi.org/10.1080/21550085.2024.2306115>.
- Robeyns, Ingrid. "Why Limitarianism?" *The Journal of Political Philosophy* 30 (2022): 249-70. <https://doi.org/10.1111/jopp.12275>.
- Roser, Dominic, and Christian Seidel. *Climate Justice: An Introduction*. London: Routledge, 2017.
- Scheffler, Samuel. *Why Worry About Future Generations?* Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Shue, Henry. "Subsistence and Luxury Emissions." In *Climate Ethics: Essential Readings*, 200-15. Edited by Stephen Gardiner, Simon Caney, and Dale Jamieson. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Shue, Henry. *The Pivotal Generation: Why We Have a Moral Responsibility to Slow Climate Change Right Now*. Princeton: Princeton University Press, 2022
- Tank, Lukas. "The Unfair Burdens Argument Against Carbon Pricing." *Journal of Applied Philosophy* 37 (2020): 612-27. <https://doi.org/10.1111/japp.12429>.
- Williges, Katharina, Lukas Meyer, Karl Steininger, and Gottfried Kirchengast. "Fairness Critically Conditions the Carbon Budget Allocation Across Countries." *Global Environmental Change* 74 (2022): 1-20. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2022.102481>.

Il tema

Una lettura intersezionale della giustizia tra gruppi di età: limiti e possibilità

An Intersectional Reading of Justice Between Age Groups: Limitations and Possibilities

LAURA SANTI AMANTINI, GLORIA ZUCCARELLI

Università del Piemonte Orientale, Italy

laura.santi_amantini@uniupo.it; ORCID: 0000-0001-5604-9389

gloria.zuccarelli@uniupo.it; ORCID: 0000-0002-2375-2593

Abstract. This article contributes to the debate on justice between coexisting generations from a relational and intersectional perspective, investigating how age intersects with other social categories in shaping dynamics of inequality and discrimination. Therefore, the article presents the concept of ageism and considers intersectionality essential to grasp how the social construction of age is shaped by patriarchal assumptions, exposing women more to ageism. The article also explores possible limitations of an intersectional perspective to justice between age groups, highlighting the difficulties in considering the ‘young’ and the ‘old’ as social groups and emphasising the predominance of gender, compared to age, in gendered ageism.

Keywords: intergenerational justice, age groups, intersectionality, ageism.

Riassunto. Questo articolo intende contribuire al dibattito sulla giustizia fra generazioni compresenti da una prospettiva relazionale e intersezionale, indagando come l’età si intrecci con altre categorie sociali nel modellare dinamiche di disuguaglianza e discriminazione. Pertanto, l’articolo presenta il concetto di ageismo e considera l’intersezionalità essenziale per cogliere come la costruzione sociale dell’età sia plasmata da presupposti patriarcali, esponendo maggiormente le donne all’ageismo. L’articolo indaga inoltre i possibili limiti di una prospettiva intersezionale alla giustizia fra gruppi di età, evidenziando le difficoltà nel considerare ‘giovani’ e ‘anziani’

come gruppi sociali e sottolineando il ruolo predominante del genere, rispetto all'età, nel *gendered ageism*.

Parole chiave: giustizia intergenerazionale, gruppi di età, intersezionalità, ageismo.

1. Introduzione

La filosofia politica normativa contemporanea si è avvicinata solo recentemente alle questioni relative alla giustizia tra generazioni compresenti. Un'attenzione crescente è stata rivolta al rapporto tra generazioni presenti e future, con particolare riferimento alle responsabilità delle prime nei confronti delle seconde. Assai meno indagato è il rapporto tra generazioni compresenti, che tuttavia solleva questioni rilevanti, sia in un'ottica di equità distributiva sia in un'ottica di eguaglianza relazionale. A rendere complesse le relazioni fra generazioni compresenti contribuisce l'intrecciarsi di altre forme di ingiustizia, discriminazione e oppressione che pongono i membri della stessa generazione in posizioni sociali differenti.

Il presente articolo ha l'obiettivo di contribuire a stimolare il dibattito emergente sulla giustizia fra *generazioni compresenti*. In primo luogo, pone l'accento sulla dimensione *relazionale* della giustizia tra *gruppi di età*. Inoltre, dal punto di vista metodologico, questo articolo adotta esplicitamente una *prospettiva intersezionale*, al fine di indagare come l'età si intrecci con altre categorie sociali, in particolare il genere, nel modellare dinamiche di disuguaglianza e discriminazione.

Per comprendere le forme di oppressione legate all'età, quali l'infantilizzazione che colpisce sia i giovani adulti sia gli anziani, introdurremo innanzi tutto il concetto di *ageismo*. In seguito, sosterremo che il concetto di *intersezionalità* elaborato nella letteratura femminista sia uno strumento essenziale per cogliere come la costruzione sociale dell'età e dei gruppi di età – nonché degli stereotipi ageisti associati a giovani e anziani – sia plasmata da presupposti patriarcali. Per questa ragione, come vedremo, le donne non solo sono maggiormente esposte all'ageismo, ma anche particolarmente vulnerabili a forme specifiche di *gendered ageism*, specialmente nel contesto lavorativo. In particolare, mostreremo come l'infantilizzazione subita dalle donne a causa del genere si intrecci con quella subita a causa dell'età. Inoltre, sosterremo che il concetto di intersezionalità consente di porre in rilievo ulteriori fonti di discriminazione, oltre a quelle derivanti dall'oppressione di genere (quali il razzismo, il classismo, l'abilismo e l'omofobia). Concentrandoci sul caso del razzismo, mostreremo che un approccio intersezionale consente di cogliere l'intrecciarsi dell'ageismo

e del sessismo con gli stereotipi negativi associati alle minoranze razzializzate, anch'esse esposte all'infantilizzazione, nel determinare le forme di trattamento inferiorizzanti.

Tuttavia, intendiamo anche porre in rilievo le possibili criticità nell'adozione di una prospettiva intersezionale alla giustizia fra gruppi di età. Dal punto di vista concettuale, evidenzieremo le difficoltà nel considerare 'giovani' e 'anziani' come veri e propri gruppi sociali. Dal punto di vista normativo, sottolineeremo come, nell'analisi delle forme di discriminazione generate dall'intersezione fra sessismo e ageismo, il genere abbia un ruolo predominante rispetto all'età. Ciò non significa, però, che l'età sia ininfluenza e irrilevante nel dare forma alle disuguaglianze relazionali. Al contrario, un approccio intersezionale consente di cogliere come l'ageismo, pur non essendo la fonte di discriminazione principale, vada a esacerbare forme di discriminazione derivanti da altre fonti, come il genere o l'appartenenza a gruppi sociali razzializzati. Ad esempio, se a causa della giovane età un ventenne tende a essere considerato un interlocutore meno affidabile e degno di ascolto di un uomo di mezza età, una giovane donna o un giovane appartenente a una minoranza etnica inferiorizzata tendono a esserlo ancor di più.

Questo lavoro mira, quindi, ad ampliare il dibattito filosofico sulla giustizia intergenerazionale, offrendo un contributo innovativo che pone in dialogo la letteratura emergente sulle questioni di giustizia tra gruppi di età con la letteratura sull'intersezionalità, prestando particolare attenzione alle complesse interazioni tra età e genere nella società contemporanea.

2. Giustizia tra generazioni compresenti: una mappa essenziale del dibattito

Nelle pagine seguenti, ci interrogheremo sull'opportunità di adottare una prospettiva intersezionale alla giustizia fra gruppi di età. Tuttavia, in primo luogo è necessario chiarire che cosa si intende per generazione, distinguendo fra coorti e gruppi di età. In secondo luogo, è opportuno soffermarsi sul significato di giustizia, prevalentemente – ma non esclusivamente – inteso dai filosofi politici come equità distributiva (*fairness*). Questa sezione offrirà quindi un quadro del dibattito sulla giustizia distributiva fra coorti compresenti e fra gruppi di età, nonché dell'emergente dibattito sull'eguaglianza fra gruppi di età. Si concentrerà poi sulla dimensione relazionale della giustizia fra gruppi di età, che costituisce il nostro focus in questo paper, e presenterà il concetto di ageismo, centrale per comprendere le forme di discriminazione ingiusta basate sull'età.

2.1. *Che cosa intendiamo per “generazione”? Coorti e gruppi di età*

In filosofia politica normativa, quando ci si riferisce alla giustizia intergenerazionale, ci si riferisce tipicamente alla giustizia fra coorti. Una coorte è un gruppo di persone che sono nate nello stesso periodo storico. Ad esempio, i Baby Boomers sono una coorte di persone nate in uno specifico intervallo di tempo (1946-1964). I membri di una coorte, invecchiando, attraversano diverse fasce d'età ma appartengono alla stessa coorte per tutta la vita. Tuttavia, quando ci si riferisce alla giustizia tra generazioni compresenti, ci si riferisce talvolta anche a 'giovani' e 'anziani', intesi come gruppi di età. Un gruppo di età è costituito dalle persone che si trovano in una certa fase della vita. Ad esempio, con 'giovani adulti' si intendono tipicamente coloro che hanno fra i 18 e i 30 anni, anche se l'estensione di un gruppo di età può variare in diversi contesti (ad esempio, un cinquantenne può essere considerato 'anziano' come lavoratore in un mercato del lavoro dove il pensionamento avviene a 65 anni, ma non è anziano rispetto alla popolazione generale di una società dove la speranza di vita è di 85 anni). Diversamente dall'appartenenza ad una coorte, l'appartenenza ad un gruppo di età è temporanea: invecchiando, l'individuo esce da un gruppo di età ed entra in un altro.

Quando ci si chiede che cosa dobbiamo alle generazioni future, si pone una questione di giustizia fra coorti: che cosa le coorti attualmente viventi devono alle coorti future. Una questione simile si pone quando ci chiediamo se i Millennial, come generazione, siano svantaggiati rispetto ai Baby Boomer. Il punto è se, nel corso della loro vita, i Millennial ricevano dal sistema di cooperazione sociale altrettanti benefici rispetto ai Baby Boomer (ad esempio, per quanto riguarda la protezione sociale, i sistemi pensionistici e l'istruzione). Quando invece ci si interroga sull'equità della quota di spesa pubblica dedicata alle pensioni rispetto a quella dedicata all'istruzione dei giovani, si solleva una questione di giustizia fra gruppi di età. Juliana Bidadanure ha messo in rilievo la carenza di teorizzazione nell'ambito della giustizia tra gruppi di età. Sebbene già nel 1988 Norman Daniels avesse dedicato una monografia all'argomento, solo un altro testo specificamente dedicato alla giustizia tra gruppi di età è stato pubblicato negli ultimi decenni.¹

Come sostenuto da Bidadanure² è opportuno distinguere fra questioni di giustizia tra coorti e questioni di giustizia fra gruppi di età, sebbene le due questioni siano fra loro connesse, in quanto il trattamento ricevuto in una certa fase della vita può avere ripercussioni sulla vita intera, assumendo pertanto una valenza coortale. Tuttavia, distinguere fra coorti e grup-

¹ McKerlie, *Justice Between the Young and the Old*.

² Bidadanure, *Justice Across Ages*.

pi di età non è ancora sufficiente a comprendere che cosa intendiamo con giustizia fra generazioni. Che cosa significa trattare giustamente o ingiustamente qualcuno in quanto membro di una coorte o di un gruppo di età?

2.2. Che cosa intendiamo per “giustizia” fra coorti e gruppi di età?

Nella filosofia politica normativa, il paradigma della giustizia prevalente è quello distributivo, che intende la giustizia come equa distribuzione dei benefici della cooperazione sociale (risorse, benessere, opportunità, ecc.). In generale, l'obiettivo delle teorie della giustizia liberali ed egalitarie è quello di neutralizzare gli effetti delle contingenze legate alla lotteria della nascita rispettando l'autonomia dell'individuo. Poiché è ingiusto che alcune persone stiano peggio di altre per cause indipendenti dalle loro scelte, nessuna persona dovrebbe essere svantaggiata per essere nata in una certa coorte piuttosto che in un'altra. Specialmente per i *luck egalitarians*, i confronti interpersonali possono essere fatti soltanto tenendo conto della vita intera, poiché le diseguaglianze che dipendono dalla responsabilità individuale non richiedono di essere compensate attraverso la redistribuzione. Pertanto, i teorici della giustizia distributiva hanno prevalentemente considerato la vita intera come arco temporale normativamente rilevante per valutare l'equità della distribuzione fra i membri di una società.

Nella “prospettiva della vita intera” o *complete lives view*, secondo l'espressione coniata da McKerlie, le diseguaglianze fra due individui in un dato segmento temporale della loro vita non sono di per sé rilevanti, se i due individui ricevono ciò che è loro dovuto nel corso della vita intera. Alcuni autori, come Temkin³ e lo stesso McKerlie, hanno obiettato a tale visione puramente diacronica della giustizia distributiva, sostenendo che le diseguaglianze sincroniche tra individui in un dato segmento della loro vita possono essere moralmente problematiche indipendentemente dal fatto che determinino una diseguaglianza fra le vite intere degli individui in questione. L'adozione di una prospettiva sincronica alla questione dell'equità si scontra però con il problema dell'arbitrarietà nella scelta del segmento temporale rilevante in cui effettuare la comparazione.⁴ La prospettiva della vita intera resta quindi a oggi la prospettiva prevalente nel dibattito sulla giustizia distributiva tra generazioni.

Tuttavia, le diseguaglianze di trattamento possono avere una rilevanza normativa anche quando non minano la giustizia distributiva misurata sulla vita intera. Per esempio, forme di dominio e oppressione appaiono

³ Temkin, *Inequality*.

⁴ Bidanure, *Justice Across Ages*, 90-92.

moralmente riprovevoli anche quando subite solo per un periodo di tempo limitato. Diventare in seguito oppressori di altri non sembra bilanciare l'ingiustizia dell'aver subito oppressione. Per alcuni autori, come Lippert-Rasmussen,⁵ questa intuizione deriva dal fatto che la giustizia dipende da diversi valori, oltre all'eguaglianza, che pertengono alle relazioni tra individui. Per altri, come Anderson⁶ il punto è che vi è un'altra dimensione dell'eguaglianza, ossia l'eguaglianza relazionale. Per i sostenitori della concezione relazionale dell'eguaglianza, lo scopo di una teoria della giustizia non è l'equità distributiva in quanto tale, ma la creazione di società in cui le persone sono in grado di relazionarsi da pari.⁷ Ciò implica costruire società libere dal dominio e dall'oppressione in tutte le sue forme, passando al vaglio la legittimità morale delle gerarchie di status e di potere.

Bidadanure⁸ ha sostenuto che la prospettiva dell'eguaglianza relazionale permette di cogliere la rilevanza normativa delle diseguaglianze sincroniche nel trattamento dei membri di diversi gruppi di età in un dato momento, anche nel caso queste non abbiano ripercussioni sulla giustizia distributiva fra coorti. Il punto, infatti, è che i membri di un gruppo di età, in virtù dell'appartenenza a quel gruppo di età, possono subire, da parte delle istituzioni e di altri cittadini, un trattamento diseguale. Se è vero che non ogni forma di discriminazione è ingiusta, vi è tuttavia un ampio consenso nel considerare ingiusti i trattamenti degradanti, che non riconoscono l'eguale dignità o eguale valore morale degli esseri umani.⁹ Tra questi, Bidadanure ricorda ad esempio sfruttamento, segregazione, stigmatizzazione ed emarginazione. Pertanto, una teoria della giustizia tra gruppi di età deve indagare se le persone subiscono trattamenti degradanti in quanto membri di un certo gruppo di età. La dimensione relazionale della giustizia fra gruppi di età e il suo possibile sviluppo in un'ottica intersezionale costituisce l'oggetto di questo paper. Nel prossimo paragrafo ci soffermeremo pertanto sul concetto di discriminazione ageista, focalizzandoci in particolare su una delle sue forme, ossia l'infantilizzazione.

2.3. Giustizia fra gruppi di età: eguaglianza relazionale e ageismo

L'età anagrafica o cronologica dà spesso luogo a trattamenti differenziati. Per esempio, il diritto di voto richiede il raggiungimento della

⁵ Lippert-Rasmussen, *Luck Egalitarianism*; Lippert-Rasmussen, "Moral Equality and Age Discrimination: Bidadanure on Justice Across Ages".

⁶ Anderson, "What Is the Point of Equality?".

⁷ Young, *Justice and the Politics of Difference*.

⁸ Bidadanure, *Justice Across Ages*.

⁹ Hellman, *When Is Discrimination Wrong?*; Bidadanure, *Justice Across Ages*.

maggior età. In base all'età, i lavoratori possono talora avere priorità nel mercato del lavoro o essere costretti ad andare in pensione, e così via. In maniera non dissimile dal genere al quale veniamo assegnati o dal colore della nostra pelle, anche la nostra età anagrafica non dipende da noi. Tuttavia, l'essere trattati in modi diversi in base all'età non suscita lo stesso sdegno morale dell'essere trattati diversamente in base al genere o alla 'razza'. In parte, ciò dipende dal fatto che l'età sembra essere un proxy affidabile per i livelli di capacità intellettuali, affettive o fisiche e che lo scopo del trattamento differenziale in base all'età è spesso ragionevole. Tuttavia, come nota Bidadanure,¹⁰ una discriminazione può essere ingiusta anche quando è basata su un proxy accurato o quando lo scopo è ragionevole (si pensi al profiling razziale).

Ciò che sembra più rilevante nel considerare diverso il caso dell'età rispetto al genere o alla 'razza' è, banalmente, il fatto che "tutti invecchiamo" e che pertanto l'appartenenza a un gruppo di età è transitoria. Fatta eccezione per chi muore prematuramente, tutti attraversiamo le stesse fasi della vita, così che "gli oneri e i benefici di una volta che si applicavano per chi è più anziano di noi si applicheranno anche per noi".¹¹ Inoltre, applicando un approccio diacronico all'eguaglianza,

il trattamento differenziale basato sull'età in un dato momento è meno problematico di quello basato sul genere o sulla 'razza' perché non porta necessariamente ad alcun trattamento differenziale nell'arco della vita intera. Se i membri di coorti sovrapposte sono tutti esclusi dal diritto di voto prima dei 18 anni e se viene soddisfatta una serie di altre condizioni, il criterio dell'età non comporterà necessariamente alcuna differenza di trattamento in termini di accesso al potere elettorale nel corso della vita intera.¹²

Sebbene il trattamento differenziato in base all'età sia, in linea generale, meno problematico della discriminazione razziale o di genere, questo non significa che non possano esservi forme di discriminazione ingiuste nei confronti dei membri di un gruppo di età sulla base di un pregiudizio, analogamente a quanto accade nel caso delle donne o delle persone razzializzate. Il termine 'ageismo' è stato coniato per la prima volta da Robert Butler¹³ per descrivere "un pregiudizio da parte di un gruppo di età nei confronti di un altro gruppo di età". Butler¹⁴ ha successivamente svilup-

¹⁰ Bidadanure, *Justice Across Ages*, 27, (qui e dove non diversamente indicato le traduzioni sono delle Autrici).

¹¹ *Ibid.*, 29, traduzione nostra.

¹² Gosseries "What Makes Age Discrimination Special?", 68, traduzione nostra.

¹³ Butler, "Ageism: Another form of bigotry", 243.

¹⁴ Butler, "Ageism: A foreword".

pato il concetto di ageismo come un processo di stereotipizzazione sistematica e discriminazione rivolto specificamente contro le persone anziane in quanto anziane. L'ageismo nei confronti delle persone anziane "è spesso implicito e comunemente espresso attraverso il paternalismo e l'infantilizzazione nel trattamento degli anziani, ai quali viene mostrata pietà ma non rispetto".¹⁵ Tuttavia, il termine ageismo non è più utilizzato esclusivamente in relazione agli anziani. Numerosi studi evidenziano l'ageismo rivolto verso i giovani, talvolta etichettato come 'adulthood' in quanto presuppone la superiorità degli adulti maturi rispetto ai giovani.¹⁶ Forme di discriminazione basate su stereotipi e pregiudizi negativi legati all'età si ritrovano, infatti, anche nel caso dei giovani adulti, anch'essi spesso soggetti a forme di paternalismo e infantilizzazione.

L'infantilizzazione può essere descritta come un trattamento che nega a un individuo la sua maturità come adulto, come agente morale e politico. Come osserva Bidadanure,¹⁷ è la natura umiliante dell'infantilizzazione a renderla moralmente problematica. Independentemente dagli altri danni che può arrecare, ad esempio in termini di benessere, l'infantilizzazione degrada lo status sociale di chi la subisce. L'infantilizzazione è evidente nel caso di molti anziani percepiti come fragili, ai quali le persone si rivolgono talvolta con un linguaggio analogo a quello usato verso i bambini. Anche i giovani adulti però spesso non vengono presi sul serio come agenti morali e politici a causa della loro età. Secondo Bidadanure,¹⁸ dovremmo prestare maggiore attenzione ai casi di *seniorsplaining*, in cui ci si rivolge a un interlocutore più giovane in modo condiscendente e presupponendo una mancanza di conoscenza da parte dell'interlocutore semplicemente in virtù della differenza di età, analogamente a quanto accade alle donne che subiscono *mansplaining*.

Non è un caso che Bidadanure tracci analogie fra la discriminazione basata sull'età e la discriminazione di genere. Bidadanure è infatti consapevole che le persone più vulnerabili alla discriminazione si trovano "all'intersezione di varie categorie"¹⁹ e che "l'ageismo è spesso associato al sessismo, al razzismo o al classismo".²⁰ Tuttavia, Bidadanure non adotta esplicitamente un approccio intersezionale all'eguaglianza relazionale fra gruppi di età. Nel presupporre che tutti, invecchiando, appartengono agli stessi gruppi di età e quindi sono soggetti gli stessi oneri e traggono

¹⁵ Bidadanure, *Justice Across Ages*, 175, traduzione nostra.

¹⁶ Krekula et al. "Multiple Marginalizations Based on Age", 36; Smith, "Using Adulthood in Conceptualizing Oppression of Children and Youth", 236-239.

¹⁷ Bidadanure, *Justice Across Ages*, 106.

¹⁸ *Ibid.*, 107.

¹⁹ *Ibid.*, 176.

²⁰ *Ibid.*, 14.

gli stessi benefici, Bidadanure non sembra tenere adeguatamente conto di come l'ageismo possa combinarsi con altre forme di pregiudizio non solo nel rendere alcune persone più vulnerabili di altre alla discriminazione ageista, ma anche nel determinare la natura stessa delle forme di trattamento degradante a cui sono soggette. Inoltre, mentre Bidadanure sembra intendere l'età in senso puramente anagrafico o cronologico, la percezione dell'età è socialmente costruita. Come Lippert-Rasmussen²¹ suggerisce, l'ageismo sembra basarsi sulla percezione dell'età biologica ed esperienziale oltre che sulla mera età cronologica. Infine, se, come Bidadanure afferma, le donne anziane o quelle di colore sono stereotipate e stigmatizzate in modo particolare, ciò dipende dal fatto che la costruzione di stereotipi ageisti e la stessa ascrizione delle persone a un gruppo di età non sono processi neutrali rispetto al genere e alla 'razza'.

Il prossimo paragrafo presenterà quindi il concetto di intersezionalità, prima di discutere la sua applicazione all'ageismo nell'indagare le forme di trattamento degradante legate all'età, con particolare riguardo all'infantilizzazione.

3. Giustizia tra gruppi di età e intersezionalità

In questa sezione tratteremo di come un approccio intersezionale possa aprire nuove prospettive nell'ambito dei vari dibattiti di giustizia tra generazioni coesistenti, analizzando, in particolare, la relazione tra genere ed età. Infine, ci interrogheremo sui limiti di tale approccio.

L'idea della necessità di adottare un approccio intersezionale nasce negli Stati Uniti nel contesto del *black feminism* tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta in seguito al riconoscimento dell'impossibilità, per il femminismo, di parlare universalmente per tutte le donne.²² Nel tempo, è diventata una lente analitica fondamentale nei campi delle scienze sociali, dei diritti umani e dell'attivismo, aiutando a illuminare le esperienze di gruppi emarginati che affrontano oppressioni multiple e interconnesse.

Il termine "intersezionalità", introdotto per la prima volta nel 1989 dalla giurista Kimberlé Crenshaw, indica come diverse forme di discriminazione possano sovrapporsi e interagire, creando esperienze uniche di oppressione per individui che appartengono a più gruppi emarginati.

²¹ Lippert-Rasmussen, "Moral Equality and Age Discrimination".

²² Bello, *Intersezionalità*; Collins, *Intersezionalità come teoria critica della società*; McCall, "The Complexity of Intersectionality".

Anche se Crenshaw²³ ha coniato il termine per riferirsi alla discriminazione subita dalle donne afroamericane, in realtà sostiene che l'intersezionalità può essere applicata a qualsiasi gruppo sociale discriminato. Dalla pubblicazione dell'articolo del 1989 di Crenshaw, infatti, la nozione di intersezionalità ha via via iniziato a includere anche altre forme di discriminazione, come ad esempio l'abilismo, l'ageismo e quelle basate sull'orientamento sessuale e l'identità di genere,²⁴ a sostegno di un uso dell'intersezionalità come paradigma di ricerca.

3.1. Ageismo e infantilizzazione da una prospettiva intersezionale

L'attenzione dei filosofi politici che si sono occupati di discriminazione basata sull'età si è concentrata sulla presenza di trattamenti differenziati in base all'età cronologica in politiche pubbliche quali il pensionamento obbligatorio o l'esclusione dei minorenni dal voto. Tuttavia, la prospettiva dell'eguaglianza relazionale invita ad ampliare lo sguardo alle forme di *everyday ageism* nelle relazioni interpersonali in diversi contesti sociali, alla rappresentazione dei gruppi di età nei media, e via dicendo. Secondo la prospettiva del costruttivismo sociale, i significati sociali dell'età sono rinforzati o messi in discussione attraverso interazioni quotidiane.²⁵ Nelle relazioni interpersonali, non è tanto l'età cronologica indicata sui documenti anagrafici a determinare il comportamento ageista, quanto piuttosto la percezione dell'età e il significato sociale attribuito a essa. Nel caso dell'ageismo verso le persone anziane, ciò che è saliente è la percezione dell'età biologica, che può non corrispondere all'effettiva età cronologica della persona.²⁶ Se consideriamo in particolare l'infantilizzazione delle persone anziane, possiamo notare che a esserne vittime sono coloro il cui aspetto fisico è interpretato come indice di decadimento delle capacità fisiche e/o cognitive, non coloro che, pur cronologicamente anziani, appaiono fisicamente e cognitivamente 'giovanili' e conservano pertanto uno status sociale autorevole. Il concetto di età biologica, spesso adottato dalla biogerontologia e dalla medicina geriatrica, è alla base della distinzione tra terza e quarta età. L'infantilizzazione è principalmente diretta verso chi, in base al suo aspetto, sembra appartenere biologicamente alla quarta età. "I corpi che presentano una continuità fisiologica con le norme dei corpi di

²³ Crenshaw, "Mapping the Margins"; Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex".

²⁴ King, "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness"; Carastathis, "The Concept of Intersectionality in Feminist Theory".

²⁵ Krekula et al., "Multiple Marginalizations Based on Age", 44.

²⁶ *Ibid.*, 45.

mezza età appartengono a una ‘terza età’: sono cronologicamente ‘vecchi’ ma fisiologicamente ‘giovani’”. La “vera vecchiaia, invece, è la quarta età”, in cui il corpo è “segnato dalla malattia”.²⁷

Secondo la sociologa Susan Pickard, ciò che conta nel determinare le gerarchie sociali legate all’età è dunque l’età adulta come categoria simbolica, distinta e non perfettamente coincidente rispetto all’età cronologica. La norma, rispetto alla quale sia l’età giovane sia quella anziana divergono, è la *symbolic adulthood*, che può corrispondere a diversi range di età cronologica a seconda dei contesti. L’adulto, in senso simbolico, è colui che, indipendentemente dalla sua età cronologica, appare fisicamente e mentalmente autonomo, non dipendente da altri bensì capace di contribuire produttivamente alla società e di agire con razionalità. Krekula et al.²⁸ utilizzano i concetti di *marked/unmarked age* per problematizzare il concetto di normalità basata sull’età. L’età ‘non contrassegnata’ costituisce la norma a cui fanno riferimento le altre età. L’ageismo, tanto verso gli anziani quanto verso i giovani, sembra insomma presupporre come norma l’individuo ‘simbolicamente’ adulto, la cui età non ha bisogno di essere specificata. Per questo, l’ageismo verso gli anziani ‘biologicamente invecchiati’, concepiti come ‘non più pienamente adulti’, può coesistere con un ordine sociale in cui individui cronologicamente anziani ma ancora percepiti come adulti competenti sono ascrivibili alla categoria simbolica di ‘adulti’ e quindi eguali in termini di status sociale, in grado anzi di mantenere posizioni apicali nella sfera sociale e politica. Analogamente, l’ageismo verso chi è ascritto alla categoria simbolica di ‘giovane’ – stereotipicamente percepito come ‘non ancora abbastanza adulto’ dal punto di vista intellettuale, morale, ed esperienziale e quindi inferiore in termini di status sociale – può coesistere con l’esaltazione delle caratteristiche fisiche positive del corpo biologicamente giovane contrapposte a quelle del corpo biologicamente anziano.

Pickard ha opportunamente sottolineato che “di tutte le caratteristiche fisiche che sono state utilizzate per giustificare la disuguaglianza – come genere e ‘razza’ – solo l’età rimane un ‘fatto’ sia nell’immaginazione popolare che in gran parte di quella intellettuale, e quindi è ancora più potente per questo”.²⁹ Al contrario, la letteratura che si sta sviluppando intorno al significato di età e invecchiamento e alle relazioni fra gruppi di età – i *critical age studies* – mostrano che l’età non è un fatto neutrale puramente cronologico né puramente biologico, bensì una “categoria socialmente costruita”.³⁰ Per Krekula et al., l’età è essa stessa una “strut-

²⁷ Pickard, *Age studies*, 89.

²⁸ Krekula et al., “Multiple Marginalizations Based on Age”.

²⁹ Pickard, *Age studies*, 42.

³⁰ Krekula et al., “Multiple Marginalizations Based on Age”.

tura di potere che ha un ruolo chiave nell'organizzazione della società", che si "interseca con altre forme di potere" nel determinare "le identità dei gruppi e il loro accesso al potere".³¹ In altre parole, l'età è una delle linee lungo le quali sono costruite le gerarchie sociali.

In questa prospettiva, l'ageismo è una pratica o un insieme di pratiche che contribuisce alla disuguaglianza di potere e di status sociale fra i membri dei gruppi di età. Secondo Ayalon e Tesch-Römer³² l'ageismo è

uno dei meccanismi che creano disuguaglianza nella società, simile a quelli derivanti da genere, 'razza', povertà e orientamento sessuale. Un quadro più sofisticato dell'ageismo può essere ottenuto solo esaminando più meccanismi insieme, piuttosto che considerare solo uno di essi e trascurare gli altri. È quindi importante considerare l'ageismo da una prospettiva intersezionale.

Analogamente, Pickard sostiene che "le possibilità e i vincoli contenuti in ciascuna fase del corso della vita non possono essere compresi senza esaminare le intersezioni con la classe e il genere in particolare".³³

Gli studi sull'ageismo indicano che i significati sociali attribuiti all'età non sono neutrali rispetto al genere. Essere giovane e donna e invecchiare come donna non è identico rispetto all'essere giovane e uomo e invecchiare come uomo. Krekula et al. osservano che "gli uomini non sono immuni dall'ageismo, ma gli esiti dell'ageismo di genere sulla vita di uomini e donne anziani sono diversi".³⁴ Analogò è l'effetto del genere nel caso dell'ageismo verso le persone giovani. Ad esempio, pur avendo la stessa età cronologica, una donna giovane può essere percepita come 'meno adulta', in senso simbolico, rispetto a un coetaneo ed essere più vulnerabile all'infantilizzazione.

Già negli anni '90 Itzin e Phillipson hanno introdotto il termine *gendered ageism*, oggi largamente utilizzato nelle scienze sociali per indicare una doppia forma di marginalizzazione o oppressione sociale.³⁵ Come hanno rilevato, numerosi studi hanno evidenziato come il *gendered ageism* si esprima nel mondo del lavoro e si ripercuota sulle carriere lavorative delle donne. Le giovani lavoratrici hanno maggiori probabilità dei loro coetanei di essere percepite come 'troppo giovani' per essere prese sul serio, inibendo il loro avanzamento di carriera. Nello studio svolto da Duncan e Loretto³⁶ nel Regno Unito, le donne segnalavano più frequentemente degli uomini di aver incontrato ostacoli alla promozione o di ricevere un trattamen-

³¹ *Ibid.*, 39.

³² Ayalon e Tesch-Römer, "Introduction to the Section", 7-8, traduzione nostra.

³³ Pickard, *Age studies*, 44 traduzione nostra.

³⁴ Krekula et al., "Multiple Marginalizations Based on Age".

³⁵ Itzin e Phillipson, *Age barriers at work*; Itzin e Phillipson, "Gendered ageism".

³⁶ Duncan e Loretto, "Never the right age?".

to meno favorevole e atteggiamenti più negativi a causa della (percezione della) loro giovane età. Perfino nel contesto finlandese, spesso considerato fra i più egualitari rispetto al genere, l'indagine qualitativa realizzata da Jyrkinen³⁷ ha evidenziato una diffusa infantilizzazione delle giovani manager, sistematicamente trattate e indicate come 'ragazzine' dai colleghi e percepite come interlocutrici poco credibili dai clienti. Inoltre, le lavoratrici sono tipicamente definite 'troppo anziane' a un'età cronologica assai precedente rispetto ai colleghi uomini.³⁸ Paradossalmente, le donne intervistate sentivano di non avere mai l'età 'giusta' e di dover apparire il più possibile 'senza età'. Diversamente da quanto avveniva per i colleghi uomini, per i quali l'avanzare dell'età accresceva lo status di manager credibili e affidabili, mostrare segni di invecchiamento era deleterio per le carriere delle donne. Infatti, nota Jyrkinen, "la conoscenza è spesso associata naturalmente agli uomini più anziani, che non subiscono necessariamente svantaggi [in termini di status sociale] nell'invecchiare e nell'apparire più vecchi".³⁹

La lente dell'intersezionalità è dunque utile a illuminare come il genere influisca sulla costruzione sociale dei gruppi di età e delle fasi della vita. Infatti, permette di vedere come la costruzione sociale dell'età – e dei gruppi di età caratterizzati da stereotipi ageisti – sia influenzata da presupposti patriarcali e renda perciò le donne non solo più vulnerabili all'ageismo, ma soggette a forme specifiche di ageismo. Il *gendered ageism*, come insieme di pratiche sociali di oppressione all'intersezione fra età e genere, fa sì che le donne siano specificamente vulnerabili all'infantilizzazione, non solo in quanto 'donne' o in quanto 'giovani' o 'anziane' ma in quanto 'donne giovani' o 'donne anziane.'

La combinazione di età e genere è l'aspetto dell'intersezionalità più indagato dagli studi sull'invecchiamento.⁴⁰ Tuttavia, il concetto di intersezionalità, a differenza di quello di *gendered ageism*, permette di cogliere come l'età si intrecci ad altre dimensioni, oltre al genere, nel determinare forme specifiche di ageismo. Infatti, nella costruzione sociale dei gruppi d'età, le caratteristiche generalmente attribuite all'adulto in senso simbolico (quali razionalità e autocontrollo) non sono soltanto associate al genere maschile in contrapposizione a quello femminile, ma anche all'essere 'bianchi' (ossia senza 'razza') rispetto all'essere 'razzializzati', all'essere eterosessuali e cisgender anziché *queer*, e così via.⁴¹

³⁷ Jyrkinen, "Women managers, careers and gendered ageism".

³⁸ Itzin e Phillipson, *Age barriers at work*; Itzin e Phillipson, "Gendered ageism"; Duncan e Loretto, "Never the right age?"

³⁹ Jyrkinen, "Women managers, careers and gendered ageism", 182, traduzione nostra.

⁴⁰ Stypińska e Nikander, "Ageism and Age Discrimination in the Labour Market", 95.

⁴¹ Cfr. Smith, "Using Adulthood in Conceptualizing Oppression of Children and Youth", 240; Liebel and Meade, "Intersectional Tensions in Theorizing Adulthood", 107.

Inizialmente coniato proprio per rendere conto delle forme di oppressione all'intersezione fra genere e 'razza' subite dalle donne afroamericane, il concetto di intersezionalità appare particolarmente adatto a illuminare la 'tripla vulnerabilità', ancora poco indagata, insita nell'essere giovani donne (o donne anziane) e, allo stesso tempo, appartenere a un gruppo 'razzializzato'. La stessa Crenshaw, insieme ad alcune colleghe, ha evidenziato come le esperienze di trattamenti repressivi esercitati da poliziotti e insegnanti nei confronti delle ragazze afroamericane differiscano sia dalle esperienze dei ragazzi afroamericani sia da quelle delle ragazze 'bianche'.⁴² Inoltre, un recente studio qualitativo tra le persone anziane svolto negli USA ha rilevato che "l'ageismo può essere razzializzato attraverso stereotipi basati sia sull'età sia sulla razza".⁴³ Inoltre, per molte delle partecipanti, ageismo e razzismo non potevano essere disgiunti dal sessismo. Il fatto che la forma di discriminazione subita da donne anziane afroamericane, latine o indigene derivi dall'intersezione fra queste tre dimensioni e sia irriducibile a una di esse è precisamente ciò che il concetto di intersezionalità permette di cogliere.

La prospettiva intersezionale mette dunque in dubbio il presupposto, accettato anche da Bidadanure,⁴⁴ che le persone siano soggette agli stessi oneri e ricevano gli stessi benefici nel corso della vita, attraversando le stesse fasi della vita e appartenendo, via via, agli stessi gruppi di età. Pertanto, sollecita i filosofi politici a raffinare la teorizzazione della giustizia fra gruppi di età tenendo conto dell'intersezione fra età, genere, 'razza' e altre categorie normativamente salienti nel determinare le disuguaglianze di status sociale.

3.2. Ageismo e intersezionalità: i limiti

Nel precedente paragrafo abbiamo illustrato come abbia senso parlare di ageismo in un'ottica intersezionale. In questa sezione, invece, intendiamo trattare i possibili limiti di una lettura intersezionale della giustizia tra gruppi d'età. In particolare, ci concentriamo su due difficoltà. La prima è che a essere discriminati e oppressi sono determinati gruppi sociali. Tuttavia, è difficile parlare di 'giovani' e 'anziani' come gruppi sociali. La seconda perplessità, che arriva a conclusione della prima, riguarda invece l'evidente prevalenza del genere rispetto all'età nel caso delle discriminazioni

⁴² Crenshaw et al., "Black girls matter: Pushed out, overpoliced, and underprotected".

⁴³ Steward et al., "A Phenomenological Understanding of the Intersectionality of Ageism and Racism Among Older Adults", 888, traduzione nostra.

⁴⁴ Bidadanure, *Justice Across Ages*.

subite dalle donne giovani e delle donne anziane. Consideriamo dunque queste due questioni nel dettaglio.

Innanzitutto, non è così semplice inserire ‘giovani’ e ‘anziani’ in gruppi sociali ben definiti. Ci sono varie definizioni del concetto di gruppo sociale, ma, in generale, un gruppo sociale è un insieme di persone che condividono determinate caratteristiche, interagiscono tra loro e si identificano come parte di un’entità collettiva. Per esempio, Iris Marion Young definisce i gruppi sociali come

una collettività di persone differenziate da almeno un altro gruppo da forme culturali, pratiche o modi di vita. I membri di un gruppo hanno una affinità specifica tra loro, dovuta a esperienze o modi di vita simili, che li spinge ad associarsi tra loro più che con chi non si identifica con il gruppo o lo fa in modo diverso.⁴⁵

Proprio il senso di appartenenza, l’identità comune e i sentimenti di affinità tra i membri del gruppo – ma non necessariamente una natura comune condivisa da tutti i membri del gruppo – distinguerebbero i gruppi sociali da semplici aggregati di persone. Come spiega bene Kuchem, in quest’ottica “gli aggregati sono insiemi di persone definite da un attributo comune, mentre un gruppo sociale è definito da un senso di identità condivisa che emerge dal riconoscimento di esperienze, storia, affinità e modi di vita comuni”.⁴⁶ Quindi, per Young, le persone di colore sono un gruppo sociale, mentre i baristi, le persone mancine e coloro che portano gli occhiali no, in quanto non c’è una determinante identitaria. Un altro modo di definire i gruppi sociali è quello di Margaret Gilbert: “Gli esseri umani X, Y e Z costituiscono una collettività (gruppo sociale) se e solo se ciascuno pensa correttamente a se stesso e agli altri, nel loro insieme, come ‘noi*’”.⁴⁷ Questa concezione di gruppo sociale deriva direttamente da quella di Georg Simmel,⁴⁸ il quale pone l’accento su uno specifico stato mentale comune ai membri di un gruppo. Tale stato mentale implica il fatto che le persone interessate si percepiscano come legate da un certo vincolo speciale. Ritornando alla questione di giustizia tra gruppi di età e al *gendered ageism*, incontriamo le prime difficoltà. Possiamo sicuramente affermare che i gruppi di età, in quanto categoria, condividono alcuni tratti distintivi. Innanzitutto, ovviamente, un range di età (cronologica): le persone appartenenti ai vari gruppi d’età si trovano in una fase di vita simile (l’infanzia, l’adolescenza e la giovinezza, l’età adulta, la mezza età,

⁴⁵ Young, *Justice and the Politics of Difference*, 43, traduzione nostra.

⁴⁶ Kuchem, “Young, Gilbert, and Social Groups”, 741, traduzione nostra.

⁴⁷ Gilbert, *On Social Facts*, 147, traduzione nostra.

⁴⁸ Simmel, “The Persistence of Social Groups”.

l'anzianità). In secondo luogo, a seconda dell'età si tende a condividere le esperienze legate all'istruzione, al lavoro o alla pensione, alle relazioni sociali. Inoltre, le varie generazioni spesso sviluppano una cultura propria, che comprende musica, moda, linguaggi e comportamenti distintivi. Infine, potremmo anche affermare che a seconda dell'età ci si ritrova ad affrontare sfide simili e problemi comuni, come le difficoltà riguardanti lo studio e i primi gruppi di amicizie, la costruzione della propria identità e il confronto con le aspettative sociali tipica della giovinezza, l'ingresso nel mercato del lavoro, l'eventuale isolamento più proprio delle persone anziane. Tuttavia, anche sulla scia delle concezioni di Young, Gilbert e Simmel, non è immediato inserire i vari gruppi di età all'interno di una categoria sociale, e ricondurli a essa. In primo luogo, la mera appartenenza a un gruppo d'età non rimanda a quella identificazione di un 'noi' sottolineata da Gilbert e di identità condivisa di cui parla invece Young. All'interno del gruppo dei giovani, per esempio, ci sono notevoli differenze con un potenziale identitario maggiore, come il fatto di essere donna, provenire da un determinato contesto di classe, professare una determinata religione, o avere lo stesso background etnico e culturale. Una giovane donna di classe media e un giovane proveniente da un contesto sociale sfavorevole sembrerebbero avere meno tratti identitari in comune tra di loro di quanto non lo abbiano due donne (accomunate da oppressione e discriminazione storica) o a due persone in difficoltà economiche appartenenti a gruppi d'età diversi, o ancora, a due persone di colore. Inoltre, come è stato affrontato nella sezione precedente, le definizioni stesse di 'giovane', 'adulto' o 'anziano' sembrano essere fluide, culturalmente determinate⁴⁹ – soprattutto per quanto riguarda i giovani⁵⁰ – o addirittura considerate un costrutto sociale.⁵¹

Tuttavia, le stesse perplessità possono essere mosse anche nei confronti di altri gruppi più determinati dalla condivisione di oppressioni storiche, come le donne.

Gli studiosi femministi ritengono che definire le donne come gruppo sia particolarmente impegnativo, perché qualsiasi definizione di donna può cancellare importanti differenze e, di conseguenza, significative asimmetrie di potere (ad esempio, in base a criteri di classe, razza, sessualità o abilità) tra le donne. Per questo motivo, si può essere tentati di evitare di dare una definizione di donna.⁵²

⁴⁹ Helman, "Cultural aspects of time and ageing".

⁵⁰ Vedi: <https://www.un.org/esa/socdev/documents/youth/fact-sheets/youth-definition.pdf>.

⁵¹ Johfre e Saperstein, "The Social Construction of Age".

⁵² Nuti, *Injustice and the Reproduction of History*, 82, traduzione nostra.

Al contrario, c'è chi si è posto la domanda circa l'opportunità di parlare di intersezionalità *tout court*, in quanto metterebbe in pericolo la possibilità stessa di definire ontologicamente la categoria di donna senza una frammentazione che andrebbe a compromettere il femminismo – se non possiamo arrivare a una definizione sufficientemente unificata e coerente di donna, per chi ci stiamo battendo? La questione definitoria, in sintesi, sarebbe centrale per poter teorizzare di discriminazione e oppressione. Se così fosse, sarebbe un problema parlare di giustizia tra generazioni in un'ottica intersezionale.

Tuttavia, in un recente articolo, la studiosa di intersezionalità Annette Martín⁵³ cerca di superare il problema della definizione proponendo di concentrarsi sull'intersezionalità in quanto basata su esperienze comuni di oppressione, intesa come un insieme di schemi di ingiustizia legati a determinate concezioni ideologiche del mondo sociale, lasciando da parte la domanda 'cos'è una donna':

Piuttosto che lavorare per dare un concetto unitario di donna che possa servire come punto focale per il femminismo, sposto l'attenzione dall'identità e dai tipi di gruppo all'oppressione. Cioè, piuttosto che cercare di trovare una base unificante per gruppi come le donne, mostro come sia possibile (1) concettualizzare le forme collettive di oppressione mantenendo gli impegni intersezionali e (2) concepire la risposta all'oppressione come la base razionale del femminismo e di movimenti politici simili.⁵⁴

Se riprendiamo il caso delle donne giovani e anziane trattato nel paragrafo precedente, la concettualizzazione di Martín ci viene in aiuto. Possiamo infatti applicare parzialmente la sua teoria e considerare non necessaria una definizione essenzialista di cosa significhi essere donna o di cosa voglia dire essere giovani o anziane. In quest'ottica, è sufficiente individuare le dinamiche oppressive che accomunano le donne e quelle generate dall'età, concentrandosi sulle relazioni di oppressione piuttosto che sulla definizione delle identità.

Allo stesso tempo, emerge come la fonte di oppressione primaria sia data dal genere, mentre l'età assuma un ruolo apparentemente secondario. Di per sé, l'età sembra avere un peso minore in termini di oppressione e discriminazione. Come già osservato, l'invecchiamento maschile è generalmente associato a saggezza e autorevolezza, qualità che invece non vengono riconosciute alle donne della stessa età: i pregiudizi sessisti e ageisti agiscono in tandem e rendono le donne più anziane doppiamente svan-

⁵³ Martín, "Intersectionality Without Fragmentation".

⁵⁴ Martín, "Intersectionality Without Fragmentation", 215-216, traduzione nostra.

taggiate.⁵⁵ Parallelamente, l'infantilizzazione sul posto di lavoro colpisce soprattutto le donne giovani, considerate sempre 'ragazze' e mai pienamente adulte o professionali.⁵⁶ un'etichetta che contribuisce a mantenerle in una posizione subordinata e sottopagata rispetto ai colleghi uomini, destinatari di un diverso rispetto.⁵⁷

Con questo non intendiamo negare la portata discriminatoria dell'ageismo, ma piuttosto sottolineare come, nel caso del *gendered ageism*, l'oppressione primaria sembra derivare dal fatto di essere donna. Tuttavia, se il genere si manifesta come fonte principale di oppressione – segnando tanto l'infantilizzazione delle donne giovani quanto l'invisibilizzazione delle donne anziane – l'età non va considerata marginale. Essa agisce come fattore modulante e aggravante, nel senso che è capace di trasformare le modalità attraverso cui l'oppressione di genere viene vissuta e percepita.

Il punto, dunque, non è negare che l'ageismo abbia forza oppressiva, ma riconoscere che raramente esso si manifesta come categoria autonoma: il suo impatto varia a seconda del genere, così come della classe, della razza o di altri assi di disuguaglianza. Questa prospettiva ci riconcilia con la possibilità stessa di adottare un approccio intersezionale, secondo cui le esperienze di oppressione si co-costruiscono in forme specifiche e situate.⁵⁸

4. Conclusione

Questo lavoro ha mostrato come le diseguaglianze relazionali fra gruppi di età si intreccino con altre forme di oppressione, in particolare quelle legate al genere. Facendo riferimento al concetto di ageismo, ha messo in luce le dinamiche di infantilizzazione che coinvolgono sia i giovani sia gli anziani e che, sovrapponendosi a discriminazioni di genere, gravano specificamente sulle donne, sia giovani sia anziane. Adottare un'ottica intersezionale per affrontare le questioni di giustizia intergenera-

⁵⁵ Arber e Ginn, "Gender and Later Life".

⁵⁶ Murgia, *Stai zitta*.

⁵⁷ Si potrebbe obiettare che anche gli uomini subiscono talvolta forme di infantilizzazione, basate su stereotipi di genere, che possono apparire analoghe a quelle subite dalle donne. Ad esempio, gli uomini tendono a essere dipinti come meno competenti nella cura dei figli o nel lavoro domestico e pertanto come bisognosi di essere guidati da una figura femminile. Tuttavia, spesso si tratta di una sorta di 'infantilizzazione autoprodotta' che permette agli uomini di mantenere privilegi di status e autorità nella sfera pubblica, deresponsabilizzandoli rispetto ai compiti di cura. Il fatto che l'infantilizzazione delle donne produce svantaggio e subordinazione nelle relazioni sociali, mentre nel caso degli uomini può tradursi in un vantaggio, conferma che l'oppressione primaria è determinata dal genere, che influisce a sua volta sulla costruzione sociale dell'età adulta e del *gendered ageism*.

⁵⁸ Crenshaw, "Mapping the Margins"; Calasanti e Slevin, *Age Matters*.

zionale presenta numerosi vantaggi e apre a prospettive innovative. Tale approccio consente di analizzare in modo approfondito le complesse interazioni tra età e altre categorie sociali, offrendo strumenti per comprendere meglio le dinamiche di disuguaglianza, oppressione e discriminazione. Questo articolo ha inoltre evidenziato la presenza di difficoltà teoriche e pratiche nell'applicare l'intersezionalità ai contesti della giustizia intergenerazionale. Tuttavia, proprio tale complessità sollecita il superamento di una concezione uniforme dei gruppi di età e dell'ageismo.

5. Riferimenti bibliografici

- Altman, Andrew. "Discrimination". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A cura di Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2016. <https://plato.stanford.edu/entries/discrimination/#Int>.
- Anderson, Elisabeth. "What Is the Point of Equality?". *Ethics* 109 (1999), no. 2: 287-337. <http://www.jstor.org/stable/2989479>.
- Arber, Sara, e Ginn, Jay. "Gender and Later Life: A Sociological Analysis of Resources and Constraints". London: Sage, 1991. <https://doi.org/10.4135/9781446221880>.
- Ayalon, Liat, e Tesch-Römer, Clemens. "Introduction to the Section: Ageism—Concept and Origins". In *Contemporary Perspectives on Ageism*. A cura di Liat Ayalon e Clemens Tesch-Römer. Cham: Springer, 2018.
- Bello, Barbara Giovanna. *Intersezionalità. Teorie e pratiche tra diritto e società*. Milano: FrancoAngeli, 2020.
- Bidadanure, Juliana. *Justice Across Ages*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Butler, Robert Neil. "Ageism: Another form of bigotry". *The Gerontologist* 9, no. 4 (1969): 243-246. https://doi.org/10.1093/geront/9.4_Part_1.243.
- Butler, Robert Neil. "Ageism: A foreword". *Journal of Social Issues* 36, no. 2 (1980): 8-11. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1980.tb02018.x>.
- Calasanti, Toni M., e Slevin, Kathleen F., a cura di. *Age Matters: Realigning Feminist Thinking*. New York: Routledge, 2006. <https://doi.org/10.4324/9780203006752>.
- Carastathis, Anna. "The Concept of Intersectionality in Feminist Theory". *Philosophy Compass* 9, no. 5 (2014): 304-314. <https://doi.org/10.1111/phc3.12129>.
- Crenshaw, Kimberlè. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review* 43, no. 6 (1991): 1241-1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>.
- Crenshaw, Kimberlè. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist The-

- ory and Antiracist Politics”. *University of Chicago Legal Forum* 1, no. 8 (1989): 139-167.
- Crenshaw, Kimberlè et al. “Black girls matter: Pushed out, overpoliced, and underprotected”. Center for Intersectionality and Social Policy Studies, 2015. https://scholarship.law.columbia.edu/faculty_scholarship/3227 (ultimo accesso 10.09.2025).
- Daniels, Norman. *Am I My Parents' Keeper?: An Essay on Justice Between the Young and the Old*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Duncan, Colin e Loretto, Wendy. “Never the right age? Gender and age-based discrimination in employment”. *Gender, Work & Organization* 11, no. 1 (2024): 95-115. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0432.2004.00222.x>.
- Gilbert, Margaret. *On Social Facts*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Gosseries, Axel. “What Makes Age Discrimination Special? A Philosophical Look at the ECJ Case Law”. *Netherlands Journal of Legal Philosophy* 43, no. 1 (2014): 59-80. DOI: 10.5553/NJLP/221307132014043001005.
- Hellman, Deborah. *When Is Discrimination Wrong?*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- Helman, Cecil G. “Cultural aspects of time and ageing”. *EMBO reports* 6, no. 1 (2005): 54-58.
- Hill Collins, Patricia. *Intersezionalità come teoria critica della società*. Trad. it. di Pietro Maturi. Milano: UTET 2022.
- Itzin, Catherine e Phillipson, Chris. *Age barriers at work*. London: METRA, 1993.
- Itzin, Catherine e Phillipson, Chris. “Gendered ageism: A double jeopardy for women in organisations”. In: Itzin, Catherine e Phillipson, Chris, eds. *Gender, culture and organisational change. Putting theory into practice*. London: Routledge, 1995.
- Johfre, Sasha e Saperstein, Aliya. “The Social Construction of Age: Concepts and Measurement”. *Annual Review of Sociology* 49 (2023): 339-358. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-031021-121020>.
- Jyrkinen, Marjut. “Women managers, careers and gendered ageism”. *Scandinavian Journal of Management* 30, no. 2 (2014): 175-185. <https://doi.org/10.1016/j.scaman.2013.07.002>.
- King, Deborah. “Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 14, no. 1 (1988): 42-72.
- Krekula, Clary et al. “Multiple Marginalizations Based on Age: Gendered Ageism and Beyond”. In *Contemporary Perspectives on Ageism*. A cura di Liat Ayalon e Clemens Tesch-Römer. Cham: Springer, 2018.

- Kuchem, Matthew D. "Young, Gilbert, and Social Groups". *Social Theory and Practice* 46, no. 4 (2020): 737-763. <https://www.jstor.org/stable/45302464>.
- Liebel, Manfred e Mead, Philip. "Intersectional Tensions in Theorizing Adulthood". *Taboo: The Journal of Culture & Education* 22, no. 1 (2024): 96-123.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. *Luck Egalitarianism*. London: Bloomsbury Academic, 2015.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. "Moral Equality and Age Discrimination: Bidadanure on Justice Across Ages". *Law, Ethics and Philosophy* no. 10 (2024): 50-66. <https://doi.org/10.31009/leap.2023.v10.04>.
- McCall, Leslie. "The Complexity of Intersectionality". *The University of Chicago Press Journal* 30, no. 3 (2005): 1771-1800. <http://www.jstor.org/stable/10.1086/426800>.
- Martín, Annette. "Intersectionality Without Fragmentation". *Ethics* 134, no. 2 (2024): 214-245. DOI: 10.1086/727271.
- McKerlie, Dennis. *Justice Between the Young and the Old*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Murgia, Michela. *Stai zitta*. Milano: Einaudi, 2021.
- Nuti, Alasia. *Injustice and the Reproduction of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Pickard, Susan. *Age studies. A Sociological Examination of How We Age and are Aged through the Life Course*. London: SAGE Publications, 2016. <https://doi.org/10.4135/9781473957800>.
- Simmel, Georg. "The Persistence of Social Groups". *American Journal of Sociology* 3, no. 5 (1898): 662-698. <https://www.jstor.org/stable/i328535>.
- Smith, Karen. "Using Adulthood in Conceptualizing Oppression of Children and Youth: More Than a Buzzword?". *Taboo: The Journal of Culture & Education* 22, no. 1 (2024): 227-255.
- Steward, Andrew T. et al. "A Phenomenological Understanding of the Intersectionality of Ageism and Racism Among Older Adults: Individual-Level Experiences", *The Journals of Gerontology: Series B* 78, no. 5 (2023): 880-890. <https://doi.org/10.1093/geronb/gbad031>
- Stypińska, Justyna e Nikander, Pirjo. "Ageism and Age Discrimination in the Labour Market: A Macrostructural Perspective". In *Contemporary Perspectives on Ageism*. A cura di Liat Ayalon e Clemens Tesch-Römer. Cham: Springer, 2018.
- Temkin, Larry S. *Inequality*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

L'intervista

Beyond “Transitionism”: Towards a Materialist History of Energy. Interview with Jean-Baptiste Fressoz

Oltre il “transizionismo”: verso una storia materialista
dell’energia. Intervista a Jean-Baptiste Fressoz

A DIALOGUE OF AGOSTINO CAMBISE¹, ARNAUD FRANÇOIS-MANSUY², GIULIA
VALPIONE³ WITH JEAN-BAPTISTE FRESSOZ⁴

¹ *IUSS, Pavia/LUISS, Roma, Italy*

² *Université de Poitiers, France*

³ *DePaul University, Chicago, USA / ENS-CNRS, Paris, France*

⁴ *Centre de Recherches Historiques EHESS-CNRS, Paris, France*

agostino.cambise@gmail.com; ORCID: 0009-0004-0580-6211

arnaud.francois.mansuy@univ-poitiers.fr; ORCID: 0009-0001-7623-5848

giulia.valpione@ens.psl.eu; ORCID: 0000-0001-6969-7991

jean-baptiste.fressoz@ehess.fr; ORCID: 0009-0003-3710-9464

Abstract. Jean-Baptiste Fressoz is among the most influential historians dedicated to the history of climate change. In this interview, Fressoz traces his intellectual journey – from the Centre Koyré (Paris) to the CNRS (Paris) through the Imperial College (London) – enriched by discussions on (and with) Ulrich Beck, André Gorz and Bruno Latour, among others. In this dialogue, he explains the role history (and historians) should play today in a critical reflection on climate change. The text is a transcript, elaborated and revised by Fressoz, of a dialogue he had with the interviewers on April 19th, 2026.

Keywords: Fressoz, history of technology, history of materials, history of energy, energy transition, climate change, ecology, decarbonisation.

Riassunto. Jean-Baptiste Fressoz è tra gli storici più influenti che si occupano della storia del cambiamento climatico. In questa intervista, Fressoz ripercorre il proprio

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 9 (2025): 111-124

ISSN: 2785-4256 (online) | ISSN: 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-4149

© 2025 Author(s). This is an open access, not peer reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

percorso intellettuale – dal Centre Koyré (Parigi) al CNRS (Parigi), passando per l’Imperial College (Londra) – arricchito da confronti e discussioni su (e con) Ulrich Beck, André Gorz e Bruno Latour, tra gli altri. In questa conversazione, Fressoz si sofferma sul ruolo che la storia (e le e gli studiosi di storia) dovrebbero svolgere oggi nell’ambito di una riflessione critica sul cambiamento climatico. Il testo è la trascrizione, rielaborata e rivista da Fressoz, di un dialogo avuto il 19 aprile 2026.

Parole chiave: Fressoz, storia della tecnologia, storia dei materiali, storia dell’energia, transizione energetica, cambiamento climatico, ecologia, decarbonizzazione.

(1) *We would like to begin our conversation speaking about your intellectual journey. Could you please present to our readers the most important steps that led you to your current research?*

In the early 2000s, I was trained as a historian of science, very much influenced by the Sociology of Scientific Knowledge (SSK) and the Science and Technology Studies (STS). I was fortunate to do my PhD at Centre Koyré in Paris, where I met scholars like Dominique Pestre, Christophe Bonneuil, and Fabien Locher. At the Centre Koyré, colleagues often studied controversies around new technologies (i.e., GMOs, nanotech, etc.). One of the books broadly discussed at the time was Ulrich Beck’s *Risk Society*.¹ I was not convinced by his narrative of a radical shift in modernity. Reading through historical archives, I identified a plethora of complaints around pollution, risk, etc., well before the shift to a “risk society” would have occurred.

I decided to study a series of controversies surrounding risk and pollution from the late 18th to the early 19th century. These issues were very much in the public eye at the time. The environment, for example, was seen as the key determinant of public health. Industrialization and pollution met with considerable resistance. Similarly, according to some critics, vaccination was said to lead to the degeneration of the population. The history of risk and the environment was therefore not one of a gradual awakening, heralding Beck’s “risk society”, but rather one of “disinhibition”. Risks are chosen knowingly. Now and then.

In those years, I stumbled upon the works of Eugene Huzar, who wrote two fantastic books, *La Fin du monde par la science*² and *L’Arbre de la science*,³ which could be read as “prophetic” but, in fact, summarized the environmental and technological debates of the time. I reedited these

¹ Beck, *Risk Society*.

² Huzar, *La Fin du monde par la science*.

³ Huzar, *L’Arbre de La Science*.

books in 2008 with my friend François Jarrige.⁴ All this brought me to write my first book, *L'Apocalypse joyeuse*.⁵ The idea was to analyze what I called the “environmental reflexivity” of past societies and then to explain how this environmental reflexivity had been surpassed.

During my PhD, I also stumbled upon an 1821 French national inquiry on climate change. That discovery later paved the way to the third book I co-authored with Fabien Locher, *Les Révoltes du ciel*.⁶

In 2011, I was recruited as a lecturer at Imperial College (London) to teach undergraduates in science. I thought the Anthropocene would be a good way to connect history with current problems. That led me to write my second book, with Christophe Bonneuil, *L'Événement Anthropocène*.⁷ At Imperial College, I met David Edgerton (currently at King's College, London), whose *The Shock of the Old*⁸ was a real source of inspiration. I became increasingly suspicious about the history of energy and the narrative it was typically framed in. That turned out to guide my research towards *Sans transition*.⁹

(2) *Publications on environmental history or, more in general, on the Anthropocene are quite (but not enough, we dare say) frequent today. It was maybe less the case when you started your studies. How did you decide to focus on these topics?*

My starting point was not environmental history. Although I worked, alongside other colleagues of my generation, to establish this field in France, I have always been rather skeptical about the value of a label that, like others, serves mainly to define a sub-discipline that one can then claim to have founded. Moreover, the self-justifying discourse of environmental historians – integrating nature or “non-humans” into the writing of history – has always struck me as so ecumenical and so vague that it was hardly conducive to the production of historiographical arguments. My interest in environmental issues was more closely linked to how these issues were addressed in the public and scientific spheres in the 2000s.

In terms of intellectual influences, I did read earlier thinkers of technology, for example, André Gorz or Ivan Illich. I don't know if they really had a direct influence on my recent work, but nevertheless, I've been inspired by their idea that the technological world is not necessarily the best possible world. This led me to focus on counterproductivity. I remem-

⁴ Huzar, *La Fin du monde par la science*.

⁵ Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse*.

⁶ Fressoz and Locher, *Les Révoltes du ciel*.

⁷ Bonneuil and Fressoz, *L'Événement anthropocène*.

⁸ Edgerton, *The Shock of the Old*.

⁹ Fressoz, *Sans transition*.

ber reading, when I was still quite young, a wonderful article by André Gorz on the automobile.¹⁰ In that text, Gorz claims that the automobile is creating distance, and it leads him to formulate important ideas on counterproductivity.

If we speak in terms of influence, Latour has been much more influential on my own intellectual education. Basically I devoted myself to the history of science because when I was around 20 years old I read his book on microbes and Pasteur,¹¹ and I was really struck by the originality and the freshness of the argument compared to what I had studied previously – Karl Popper, his formulation of the logic of scientific discovery¹² and his idea of refutation are very abstract, theoretical, even idealistic. Latour showed another way to write the history of science. And he was also a very good communicator of science studies. For my PhD, I applied the symmetry principle used in the history of science to the history of technology. The first technology I studied was gas lighting in the early 19th century.¹³ A fortunate choice because this was a good example of dubious technological progress.

I started to work with Latour at one point in 2006 – he recruited me at Sciences Po to give classes in STS to his students. I was really amazed by the difference between the quality of what he had done when he was working on science and what he wrote afterward, in his works on environmental issues. What made him interesting to me in the first place was his materialist vision of science. He was able to give a materialistic perspective to things we commonly imagine as being very ideal: truth, for instance. And on the other hand, on the environmental problem, which is the most material problem of all, he offered an idealistic vision. This idealistic vision is derived from the contractualist philosophical tradition. It's hardly surprising since Latour had been deeply influenced by Michel Serres' *Le Contrat naturel*.¹⁴ Latour's *Nous n'avons jamais été modernes*¹⁵ and *Politiques de la nature*¹⁶ are direct heirs of Serres' project.

As soon as Latour started to work on environmental issues, there were no more businesses, no more machines, no more quantities. His discourse became more and more metaphysical.

Latour shared the same historical narrative as Beck around the novelty of environmental reflexivity. Actually, Latour was the one who intro-

¹⁰ Gorz, *L'Idéologie sociale de la bagnole*.

¹¹ Latour, *Pasteur*.

¹² Popper, *The Logic of Scientific Discovery*.

¹³ Fressoz, "The Gas Lighting Controversy."

¹⁴ Serres, *Le Contrat naturel*.

¹⁵ Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*.

¹⁶ Latour, *Politiques de la nature*.

duced Beck in France. He wrote the Preface of the 2001 French edition of *Risk Society*.¹⁷ Beck had an interesting way to theorize the issues around risk and the politics of expertise, but it was based on a false history. According to Beck, in the past, in the classic “industrial society”, risk had some specific traits, whereas in our contemporary “risk society”, everything has changed. Latour agreed with this interpretation of history: the past is used to announce a better, more enlightened present. And interestingly enough, if you read *Risk Society*, there are references to historians, specifically two French historians: Alain Corbin and François Ewald. From the first, he took the idea that in the past, risk was associated with smell and miasmas and was therefore sensible and perceptible; today, however, it is no longer so, which is why, in order to be detected, it requires science and expertise.¹⁸ From the second, François Ewald, Beck took the idea that risks in the past were insurable.¹⁹ This allowed him to say that there had been a radical break with the advent of nuclear technology.

All of this constitutes a very limited understanding of what risk was in the 19th century. Corbin’s book is magnificent, but the way Beck used it was problematic. Both Latour and Beck developed this strange vision of a radical change that happened within the course of their lifetimes. If you read Latour’s *Nous n’avons jamais été modernes*, for example, it starts with Latour opening his newspaper and discovering that everything has changed because all the news is about viruses or climate change. Actually, if you open a newspaper from the year 1800, you’ll see that it discusses vaccination (is it safe? is it dangerous?) and climate change (which was then a major concern due to deforestation). Thus, there are serious historical flaws in Latour’s understanding of the environment. And the problems were not merely historical. Some were also political.

It is indeed extremely gratifying for a generation to proclaim itself as the “first” to have understood certain problems. This narrative absolves the past: it is very useful for polluters.

Furthermore, this narrative is also very idealistic; it presumes that from now on, because we are enlightened, things will change for the better. (An improvement that, however, no one in 2026 sees coming).

Thirdly, this narrative is very appealing to intellectuals, philosophers, and scientists: if environmental issues are seen as a matter of knowledge, consciousness, awareness, and ontology, then philosophers, scientists, and artists will play leading roles. Green enlightenment, we are told, is the product of excellent climatologists, brave scientists, and great phi-

¹⁷ Beck, Bernardi, and Latour, *La société du risque*.

¹⁸ See Corbin, *Le miasme et la jonquille*.

¹⁹ Ewald, *Histoire de l’État providence*.

losophers... There is a kind of new scientism developing around climate change (in France, it is striking to see how the IPCC has been glorified, presented as truth incarnate), and it is quite extraordinary that social constructivists like Latour participated in this neo-scientism.

It is quite clear why Beck and Latour adopted the narrative of a sudden break. This is a classic *tabula rasa* argument. For Latour, the “New Climatic Regime”, the Anthropocene, was also a way of criticizing what he called the “old social sciences” (Bourdieu). As they had missed these problems, they were deemed obsolete. Latour was also very opposed to Marx, to the critique of capitalism, which he thought was just a kind of hobby of the intellectual left.

(3) *You found a way to build a bridge between rigorous scientific research and current, compelling societal emergencies. How do you choose the specific topic you decide to analyze? And what is the essential contribution that the viewpoint of an historian can give to the current debate?*

I am always fascinated by the confidence with which people talk about the past as something we know, and also as less enlightened. This was clearly the case of Beck, but also of Latour. My work started as a critique of this abstraction of the past, and the way the past is used to reflect on the present and announce the future. I addressed this point in *L'Apocalypse joyeuse*.

In the current debate on the energy transition, history is constantly invoked. But it is a “false” history, one that plays a discrete but key ideological role. *Sans transition* is just putting the history of energy *à la page* on the issue of climate change. We cannot be satisfied with the general histories narrating a series of transitions when we realize how difficult it is to make a real energy transition now.

(4) *And when it comes to the history of technology, what were your main readings, or what were the main ideas you sought to correct?*

There are two distinct points to consider here. First, the science and technology studies (STS) that I was trained in during the early 2000s. In those years, the so-called “Social Construction of Technology (SCOT)” was particularly popular. The main question to be addressed was how consumers, various interest groups, or stakeholders shape technologies. It was a reaction against what was called “technological determinism.” According to the SCOT hypothesis, it is not technology that determines society; rather, society shapes technology. This perspective is actually quite interesting, and might be true for certain technologies. The famous bicycle case study

analyzed by Bijker²⁰ is a good example. But the problem is that constructivism has also created false hopes regarding decarbonization. When we say that society shapes technology, it gives the impression that we need to desire clean technologies, do the research, find the right regulatory framework to transform the entire material structure of industrial society, and achieve net-zero CO₂ emissions in twenty-five years. There is a great deal of naïve technological optimism behind this idea of society shaping technologies. What makes the problem of climate change so difficult to solve is that technologies are not that easy to transform, far from it. In fact, they put up fierce resistance. Steel has been produced in a specific way for the last century and a half: many people imagine a different way of producing steel (with hydrogen, for instance), but there are material constraints that dictate how steel is made. That's the first problem.

The second problem, in my view, lies in STS's obsession with innovation. In the early 2000s, scholars were busy criticizing diffusionism, but what they were studying was the diffusion of "new" technologies, and they were interested in the controversies sparked by innovations. This is the case of controversies regarding risk and environmental issues. It is also the case of the many debates held in France in the late 1990s (and in the United States as early as the late 1970s) concerning technological democracy. A book that had a great deal of influence at that time was *Agir dans un monde incertain*²¹ by Michel Callon, Pierre Lascoumes, and Yannick Barthe. Callon was, of course, a great colleague of Latour's. Once again, the emphasis was on the "new", how innovations should be selected more democratically, and shaped by societal desires. But the problem with climate change is precisely that we are facing old technologies we did not design.

This dual focus on the social construction of technology and on innovation is not really suited to thinking about climate change. It may be appropriate for thinking about artificial intelligence or other topics, but not climate change.

An author who really opened my eyes to this issue is David Edgerton, an English historian of technology who wrote a truly major book titled *The Shock of the Old*. In this book, he clearly demonstrates that historians of technology – and, quite simply, society in general – are obsessed with innovation, which prevents us from properly understanding the technological world in which we live. The technologies we live with are both old and new, and old technologies are very important for current growth. This is therefore a very important point, and we should place it at the center of our discussion on climate change. For example, it wasn't until 1950 that

²⁰ Bijker, *Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs*.

²¹ Callon et al., *Agir dans un monde incertain*.

emissions from fossil fuels surpassed those from agriculture. What does this mean? It means that, up until the 1950s, the world was primarily agricultural, and that, overall, agriculture was the leading economic sector. People were focused on how to feed animals, how to feed humans, and how to cultivate larger areas of land. Agriculture was the leading source of emissions until the 1950s. If you look at cumulative emissions, it wasn't until 1990 that emissions from fossil fuels surpassed those from agriculture. The scientific data here confirms Edgerton's argument: climate change is, in a way, a perfect example of the "shock of the old".

(5) *So, overall, you don't see any changes in the field?*

The history of technology remains very "innovation-driven," with few exceptions.

A major problem in the history of technology and its relation with the environment is that very often there is a major confusion between materials and technologies. This is really a point I aim to emphasize in *Sans transition*: we often confuse the history of technology with the history of materials, and, conversely, when we talk about the history of technology, we believe we are talking about the history of materials, but we are not. So, when we talk about solar panels, we aren't talking about coal or gas, but about a technological object.

That's an important point, because the history of technology is sometimes marked by major shifts, but the history of materials is not. It's actually a very boring story. It's very easy to teach. Everything in this story grows. You can take almost any material – it just grows, grows, and grows.

I believe that historians of technology haven't yet witnessed this new interest in materials. And even if they have, this interest has been very abstract, as in Timothy Mitchell's work.²² One might say that it isn't their field, but this new interest has emerged in other disciplines, for example, in economic ecology, in industrial ecology, in short, in all disciplines that take into account, in their analyses, the life cycle of objects. These issues are well known, but they have still not been taken into account by historians.

(6) *You often mention the possibility of finding some traces of the future in the past. This is why we have to go back to historical documents, avoiding as much as possible the projection of our categories to the past.*

I don't believe history should be viewed as a source of lessons. When I began taking an interest in the history of energy (around 2010), it struck me that several of my colleagues suggested we should look to the so-called energy transitions of the past to learn how to navigate today's energy tran-

²² Mitchell, *Carbon Democracy*.

sition. This is clearly the wrong approach. My book *Sans transition* is a protest against this way of doing history. By analyzing the difficulties of the current transition, it shows why and how the past “transitions” were not, in reality, transitions, but something else. What I’ve done, in that sense, is to connect the present to the past, but not the past to the present.

However, it would also be an understatement to say that we can’t say anything at all about the future: as historians, we know a great deal, it seems to me, about the future of energy. For example, we know a lot about the dynamics – and in particular the symbiotic dynamics – that exist between materials and energy. In 2020, I wrote an article about lighting in the 19th century.²³ Mines consumed enormous amounts of candles and oil, but also wood. I realized that in 1900, in the United Kingdom, more wood was used for pit props than was burned in 1750. That was a turning point, for me: it was no longer simply a matter of accumulation, but of symbiosis. While this idea is not new *per se* (think of input-output tables in economics), I believe it was the first time it had been applied to history. And this application has been very important for understanding the world of materials on a century-long scale.

Symbiotic dynamics are still at work today, though. We are indeed witnessing an increase in the use of renewable energy for the extraction of fossil fuels. This is a massive, global phenomenon: all over the world, mines, oil fields, and gas fields are being electrified, because electricity is particularly efficient. However, electricity is becoming increasingly green, meaning we are using more and more “green” electrons to extract fossil fuels (in ever-increasing quantities). For example, the world’s largest floating wind farm, owned by Equinor, is located in the North Sea, and it is used to extract oil in that region. Similarly, throughout the Persian Gulf, solar energy is increasingly being used to produce liquefied natural gas and to extract oil. Likewise, in Texas – the region of the United States with the most abundant production of wind energy – green electricity is increasingly being used to power oil pumps. Symbiotic dynamics between different energy sources were very common in the past, and so is today. Historians must be allowed to make these kinds of connections.

Historians can also highlight the extraordinary power of the “rebound effect”, also known as the Jevons paradox. Let’s take, for example, electrification. Electrification has a very long story, which began in the first years of the 20th century. In the 1920s, when an industrialist replaced his old steam engine with an electric motor, he reduced the carbon intensity of his industrial force by a factor of ten; yet this did not prevent global carbon emissions from rising. Today, we use renewables, which allow us to

²³ Fressoz, “Une Histoire matérielle de la lumière.”

reduce the carbon intensity of electricity by another factor of ten. And yet, the global trend remains the same. There is, therefore, nothing new under the sun here: even with solar panels, capitalism stays the same, and the rebound effect is still at work. What matters is that historians address these kinds of warnings and remind us that technological progress is not as significant as is generally believed today. We are by no means on the threshold of a material revolution that will make fossil fuels suddenly obsolete.

Third, historians can also point out what has remained unchanged. As I have just mentioned, electricity has brought changes, and many good news do exist in this domain. But let's consider what Vaclav Smil called the "four pillars of our industrial civilization": steel, plastic, cement, and ammonia-based fertilizers.²⁴ In these areas, there has been no significant progress; things are the same as they were a hundred years ago. There have certainly been gains in efficiency, but no structural changes. We historians have much to say about the history of energy, about how energies change, and about the dynamics of technology over the course of a century. Unfortunately, historians have not been involved at all in the discussions on energy transition and on decarbonization. I don't think this is a coincidence. In this field, there are many economists who are obsessed with innovation and creative destruction, and this perspective seems to be prominent. Still, historians should play a greater role. Admittedly, it's a somewhat depressing role, and their story is a bit depressing too, but it's worth listening to, isn't it? Because it challenges the prevailing narrative that suggests we've experienced energy transitions in the past, and that we now need to turn to those who can tell us how to make the new energy transition a success. In reality, things are quite different: we have gone through a history of symbiotic accumulation of all things and materials, and it will be very difficult, if not impossible, in twenty or thirty years, to get rid of all the materials on which we built modernity. So these are three main ways in which historians can, in my view, contribute to the current debate.

In *L'Apocalypse joyeuse*, there is yet another aspect of history's importance that I would like to emphasize here. The aim was not only to demonstrate that, in the past, we were already concerned about risk, or pollution, or climate change, but also to highlight how that concern was managed and regulated. It is interesting to note that the methods we apply to regulate risk today were invented to protect and *promote* industrialization in the early 19th century

This is particularly evident in the "polluter pays" principle, which OECD economists presented in the 1970s as a universal solution, in that it is supposed to increase both environmental protection and economic pro-

²⁴ Smil, *How the World Really Works*.

duction. In fact, it corresponds to what industrialists sought in the early 19th century: fearing police intervention for operating a polluting factory, industrialists preferred to acknowledge that they were polluting and pay a fine. Here again, it is interesting to note that solutions presented today as new are in reality very old and have not solved the problem at all. They have merely made it more “acceptable.”

The same can be said of safety norms. While safety standards are undeniably useful and should be appreciated for their existence, they were initially developed in the 1820s to make technological risks acceptable to society. At that time, people criticized steam engines and gas plants, deeming them dangerous – as they are – which prompted the creation of safety standards as a response. However, by establishing these standards, we not only make risks more acceptable but also legitimize industrialization. It is important to keep this perspective in mind when we examine what we now refer to as environmental regulations.

(7) As you mention towards the end of Sans transition, the decisions that have shaped climate governance in the last decades have been taken without consulting the people, especially those populations that are more vulnerable and have already been severely affected by the climate crisis. This book reveals that the history of energy over the last couple of centuries has been shaped by relatively obscure committees, think tanks, lobbyists, and personalities largely unknown to the general public and outside the radar of democratic scrutiny. The IPCC itself is not alien to bureaucratic and technocratic tendencies. Do you think the democratic gap in climate governance can be bridged? In particular, what do you make of the scholarly and political attempts of “opening up” the production of technical and scientific knowledge and policies to public participation? And does the climate crisis impel us to rethink the meaning we give to the word ‘democracy’, and the role institutions should play in it?

I’m not sure there’s such a thing as climate governance. Rather, as Édouard Morena²⁵ puts it, there’s a “climate jet set” made up of the ultra-rich who pretend to be on the right side of history. And yet, I firmly believe that expertise regarding climate mitigation must be shared, scrutinized, and open to discussion. A more “democratic” – or, quite simply, better-grounded – body of expertise would produce very different results than what we see today. We would likely rely less on hydrogen and negative emissions, and we would be more inclined to start from planetary boundaries and redistribution.

²⁵ Morena, *Fin du monde*.

(8) *As you mentioned earlier, it's not the historian's job to provide solutions for the future. However, does the history of energy provide us with resources to move beyond transitionism? In Sans transition, you explain very well how the concept of the energy transition was popularized by nuclearist lobbies and how it spilled over into environmentalist discourses, eventually becoming dominant in every debate about energy. Was there a minoritarian counter-narrative opposing transitionism that we can revive today? Where should we look for a history of such a counter-narrative?*

Although, as I show in *Sans transition*, the transitionist narrative has become so popular even among experts, critics have existed all along. For instance, in 1974, after the first oil crisis, the Ford Foundation²⁶ warned its contemporaries that discourses on nuclear energy, breeder reactors, and related topics were all excessively optimistic. At that time, nuclear energy had already received substantial funding, yet it failed to follow through on its promises. According to the Ford Foundation, issues such as the oil crisis required a different approach. It meant abandoning the reliance on a “technological fix”; recalibrating American citizens’ priorities; emphasizing education, health, and other immaterial services over material consumption; and, finally, designing fiscal policies accordingly (namely taxing fossil fuels). Obviously, heavier taxation on fossil fuels – as the experience of the *gilets jaunes* in France has recently made clear – affects the poorer classes more, so we’d need appropriate social policies to compensate for that disproportion. The discourse on energy transition is hegemonic, and nevertheless, it has always faced criticism because of its technical unfeasibility and essential utopianism. It’s as if the majority of experts knew it would have been impossible to achieve an energy transition, but it was more politically convenient to believe otherwise. Consequently, since the early 2000s, the political consensus has continued to be focused on the technological adaptation to climate change. We see it clearly in the actions fostered by some institutions, like the IPCC’s Group 3, which are expected to provide top-level, unbiased knowledge on climate change mitigation. The reality is that we still don’t know how to decarbonize entire foundational sectors of the economy, so any promise of complete decarbonization in about 20 years through technological innovations is unrealistic.

(9) *After Sans transition, what direction are you taking in your current and future work?*

In a similar line of materialist history, I have recently been researching the materials and energy sources that powered the human body in the

²⁶ Ford Foundation, ed., *A Time to Choose*.

20th century. This work is closely linked to the history of agriculture. As I mentioned earlier, a striking, yet largely overlooked fact I've come across is that until the 1950s, agriculture, through greenhouse gas emissions and land-use changes, was overwhelmingly the main driver of the Anthropocene. Fossil fuels have surpassed agriculture in terms of emissions only in the second half of the 20th century. When studying the history of the Anthropocene, we must be careful not to passively repeat traditional historiographical categories, however important or influential they might have been. In environmental history, lesser-known actors or phenomena can take center stage. Take, for example, peatlands. Peatlands cover only 3% of the Earth's surface; however, throughout the Holocene, they have stored large amounts of carbon in their soils. For this reason, their drainage by European nation states to expand farming released enormous amounts of CO₂ into the atmosphere, more than those released by steam engines during that same period. However, only the latter has received extensive attention from historians. What's essential for a better understanding of the Anthropocene today is the ability to abandon historiographical clichés and seek out neglected data about our past.

Acknowledgement

Partially funded by the European Commission through the MSCA project: HOPE (German Romanticism: A History of Political Ecology). Grant agreement ID: 101149047.

References

- Beck, Ulrich. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Repr. Theory, Culture and Society. London: Sage, 1992.
- Beck, Ulrich, Laure Bernardi, and Bruno Latour. *La société du risque: sur la voie d'une autre modernité*. Champs. Paris: Flammarion, 2001.
- Bijker, Wiebe E. *Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs: Toward a Theory of Sociotechnical Change*. 3. ed. Inside Technology. Cambridge: MIT Pr, 1999.
- Bonneuil, Christophe, and Jean-Baptiste Fressoz. *L'Événement anthropocène: la Terre, l'histoire et nous*. Paris: Éd. du Seuil, 2013.
- Callon, Michel, Pierre Lascoumes, and Yannick Barthe. *Agir dans un monde incertain: essai sur la démocratie technique*. La couleur des idées. Paris: Éd. du Seuil, 2001.
- Corbin, Alain. *Le miasme et la jonquille: l'odorat et l'imaginaire social; XVI^e - XIX^e siècles*. Champs 165. Paris: Flammarion, 1982.

- Edgerton, David. *The Shock of the Old: Technology and Global History since 1900*. 1. iss. as an Oxford Univ. Press paperback. Oxford: Oxford Univ. Press, 2011.
- Ewald, François. *Histoire de l'État providence: les origines de la solidarité*. Le livre de poche Biblio essais 4222. Paris: Grasset, 1996.
- Ford Foundation, ed. *A Time to Choose: America's Energy Future; Final Report to the Energy Policy Project of the Ford Foundation*. 1. ed. Cambridge, Mass: Ballinger, 1974.
- Fressoz, Jean-Baptiste. *L'Apocalypse joyeuse: une histoire du risque technologique*. L'univers historique. Paris: Éd. du Seuil, 2012.
- Fressoz, Jean-Baptiste. *More and More and More: An All-Consuming History*. London: Penguin Books, 2025.
- Fressoz, Jean-Baptiste. *Sans transition: une nouvelle histoire de l'énergie. Écocène*. Paris: Éditions du Seuil, 2024.
- Fressoz, Jean-Baptiste. "The Gas Lighting Controversy: Technological Risk, Expertise, and Regulation in Nineteenth-Century Paris and London." *Journal of Urban History* 33, no. 5 (July 2007): 729–55. <https://doi.org/10.1177/0096144207301418>.
- Fressoz, Jean-Baptiste. "Une Histoire matérielle de la lumière." In *Face à la puissance. Une Histoire des énergies renouvelables*, edited by François Jarrige and Alexis Vrignon, 84–99. La Découverte, 2020.
- Fressoz, Jean-Baptiste, and Fabien Locher. *Les Révoltes du ciel: une histoire du changement climatique, XV^e-XX^e siècle*. L'univers historique. Paris: Éditions du Seuil, 2020.
- Gorz, André. *L'Idéologie sociale de la bagnole*. Nantes: Dixit.net, 1973.
- Huzar, Eugène. *La Fin du monde par la science*. Paris: E. Dentu, 1855.
- Huzar, Eugène. *La Fin du monde par la science*. Edited by Jean-Baptiste Fressoz and François Jarrige. Collection Chercheurs d'Ère. Alfortville: Ère, 2008.
- Huzar, Eugène. *L'Arbre de la science*. Paris: E. Dentu, 1857.
- Latour, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes - Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1991.
- Latour, Bruno. *Pasteur: guerre et paix des microbes. Suivi de irréductions*. 1st ed. Québec: La Decouverte Editions, 1984.
- Latour, Bruno. *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte, 1999.
- Popper, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge, 1959.
- Serres, Michel. *Le Contrat naturel*. Paris: François Bourin, 1990.
- Smil, Vaclav. *How the World Really Works: A Scientist's Guide to Our Past, Present, and Future*. London, UK: Viking, an imprint of Penguin Books, 2022.

Uno sguardo sui classici

Temporality, Exile, and Freedom: Reconstructing Rachel Bespaloff's Political Philosophy

Temporalità, esilio e libertà: ricostruire la filosofia politica di Rachel Bespaloff

ANNA ARGIRÒ¹, ISABEL JACOBS²

¹ *Istituto Italiano per gli Studi Storici (Naples), Italy*

² *Institute of Philosophy, Czech Academy of Sciences (Prague), Czech Republic*

anna.argiro@iiss.it; ORCID: 0000-0003-0002-0979

isabeljacobs23@gmail.com; ORCID: 0000-0003-3377-2544

Abstract. This article reconstructs Rachel Bespaloff's political philosophy through the intersecting themes of exile, corporeality and temporality. Focusing on "Twofold Relationship" and "On the Iliad," it examines her concepts of the instant and embodied freedom. In dialogue with Hannah Arendt's philosophy of action and her notion of natality, it reconstructs Bespaloff's ethics forged under violence and war. It finally contrasts their respective political visions, arguing that statelessness reveals the limits of the nation-state while enabling new forms of beginning.

Keywords: Rachel Bespaloff, political philosophy, exile, Hannah Arendt, freedom.

Riassunto. Questo articolo propone una ricostruzione della filosofia politica di Rachel Bespaloff a partire dall'intreccio tra esilio, corporeità e temporalità. L'analisi dei saggi "Twofold Relationship" e "On the Iliad" chiarisce i concetti di istante e libertà incarnata. In dialogo con la filosofia dell'azione e con il concetto di natalità di Hannah Arendt, l'articolo ricostruisce un'etica elaborata nel contesto della violenza e della guerra e mette a confronto le rispettive visioni politiche, mostrando come l'apolitica riveli i limiti dello Stato-nazione e apra a nuove forme di inizio.

Parole chiave: Rachel Bespaloff, filosofia politica, esilio, Hannah Arendt, libertà.

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 9 (2025): 125-148

ISSN: 2785-4256 (online) | ISSN: 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-3499

© 2025 Author(s). This is an open access, double-blind peer review article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

1. Introduction

Few thinkers of the twentieth century wrote from within exile as intimately and profoundly as Rachel Bepaloff (1895–1949). A luminous yet still peripheral figure in early existentialism and phenomenology, Bepaloff transformed the ruptures of her life – geographical, historical, and metaphysical – into a philosophy attuned to the fleeting instants in which meaning can emerge amid catastrophe. Leading French intellectuals of her time, including Albert Camus, Gaston Fessard, Daniel Halévy, Boris de Schloezer, Jean Wahl, Lev Shestov, Jean-Paul Sartre and Gabriel Marcel, all read and admired her works.¹ Bepaloff corresponded extensively with many of them, first in Paris, then from exile in the US during World War II. Prolific during her life, cut short in 1949, Bepaloff is only gradually rediscovered today. Thanks to a new wave of recent editions, translations and studies, we can reconstruct Bepaloff’s existential-political project: a project that sets human existence as constitutively exilic, never fully at home, never reconciled.²

Born into a Ukrainian-Jewish family in Nova Zagora, Bulgaria, Bepaloff’s life was marked by a relentless series of exiles, both voluntary and forced, from Geneva to Paris and Mount Holyoke. Transit and migration stamped an indelible mark on her philosophy. Exile, for Bepaloff, was not merely a biographical or geopolitical fact, but the very foundation of human existence, which she theorised in her major philosophical works, from “On the Iliad” (1943/1947), to “Twofold Relationship” (1943), “The Humanism of Péguy” (1947), and the unfinished “L’instant et la liberté” (1950, post.). Bepaloff’s philosophy explores temporality and force, articulating a thought in perpetual exodus shaped by a distinctly rhythmic, embodied vision of human life.

In this article, we argue that Bepaloff did not consider exile merely a historical predicament of European Jews persecuted during World War II; she drew from it a full-fledged philosophy of existence, one that resonates across contemporary thought, aligning her with, but also distinguishing her from, other Jewish women philosophers of her generation such as

¹ On Camus’s reading of Bepaloff, see Jacobs, “Dancing and Time” and Lombard, “Albert Camus and Rachel Bepaloff.” For her correspondence, see Bepaloff, *Lettres à Jean Wahl* and “Lettres à Gabriel Marcel.”

² The most complete edition of Bepaloff’s works has recently been published in Italian, see Bepaloff, *L’eternità nell’istante* and *La sfida della libertà*. Among other new editions are her early writings on music, edited by Olivier Salazar-Ferrer under the title *De la compréhension musicale à la métaphysique de l’instant: Écrits sur la musique et la danse* (2022). Our analysis of Bepaloff has been shaped by current scholarship, in particular by Laura Sanò, Cristina Guarnieri, Nadia Fusini, Claude Cazalé Berard, Olivier Salazar-Ferrer, Christopher Benfey, Massimo Palma and Monique Jutrin.

Hannah Arendt (1906–1975) and Simone Weil (1909–1943).³ In what follows, we will analyse specifically Besseloff's affinities and divergences with Arendt's reflections on exile, statelessness and the idea of beginning, situating their thought within a shared yet distinctly inflected horizon. Where Arendt's essay "We Refugees" (1943) explored the existential and political dimensions of exile, statelessness, assimilation and uprootedness (*Entwurzelung*), Besseloff's essay on Homer's *Iliad* dealt with freedom, force, and the hopelessness of exile. Their liminal perspectives – as Jewish women refugees between Europe and the United States – provided them with a novel, if tragic view on human existence.

Both thinkers share one insight: exile is not simply a loss but an aperture to radical experiences of time and freedom. Yet Besseloff's accent is unique: a musical, plastic vision of existence as metamorphosis, rhythm, interrupted gesture. Entwining philosophy, dance, music, and writing, Besseloff offers a reflection on exile that, we argue, is not primarily a nostalgic lament for lost origins, but a call to re-birth from nothingness, to suspend the noise of history in order to access "instants" of freedom.⁴ This approach sets her apart from Arendt, with whom she shares an awareness of modern statelessness but from whom she differs in her insistence on the corporeality and musicality of philosophy.

This paper unfolds in three parts. The first reconstructs Besseloff's understanding of exile as a fundamental condition of human existence, focusing on her reflections on Jewishness and the "twofold relationship" as a lens through which she rethinks identity, belonging, and the political meaning of exile. It situates these ideas in dialogue with Arendt's analysis of statelessness and the collapse of political community in the modern age. The second explores Besseloff's philosophy of embodied temporality and the instant, critically connecting her inward, rhythmic conception of freedom with Arendt's political concept of "natality." The final section develops her tragic ethics of fidelity into a politics of exile – one that understands freedom not as mastery or restoration, but as the fragile capacity to act and endure meaningfully within the ruins of history. The concluding remarks gesture towards the continuing relevance of Besseloff's thought for contemporary crises of displacement, migration and the precarious search for dignity beyond the bounds of the nation-state.

³ On Besseloff and Weil, see Nadia Fusini, *Hannah e le altre*.

⁴ As her correspondence reveals, Besseloff never found herself at home in American exile which she perceived as "chronic," as she tells Wahl shortly after the end of the war. See Besseloff, *Lettres à Jean Wahl*, 109 (cited in Sanò, *Un pensiero in esilio*, 130, note 40).

1.1. *Twofold Relationship: Bespaloff and the Jewish Diaspora*

Written amid World War II and the persecution of millions of European Jews, Bespaloff's 1943 essay "Twofold Relationship" diagnoses with painful lucidity the inescapable tension at the heart of modern Jewish identity: between the universal and the particular, between the ethical demand for integration into broader humanity and the persistent burden of distinctiveness – one imposed as much by external hostility as by internal memory. In this text, Bespaloff identifies a "twofold relationship" that shapes the Jewish condition: Jews, she argues, are caught in a historical double-bind – summoned to universalism but excluded by nationalism, invoked as ethical exemplars yet condemned as perpetual outsiders: "Where we see a possible and desirable reconciliation, the state discovers only inconsistency and duplicity. When we strive for a more exact loyalty to ourselves and to the state, it accuses us of playing both ends."⁵

Her vision resists the liberal ideal of assimilation and remains ambivalent toward the nationalist promise of Zionist ideology. As she puts it: "if the assimilationist Jew aspires to be a *citizen like all the others*, the Zionist wants the whole Jewish people to become a *nation like all others*."⁶ Although she did not directly follow in the footsteps of her father, Daniel Pasmanik – a prominent leader and ideologist of the Zionist movement in the Russian empire – Bespaloff adhered to the Zionist project, which she saw as the most effective political response to genocide, as she wrote to Jean Wahl.⁷ Amid the horrors of the Holocaust and under the weight of an aggressive nationalism that saps the religious core of the Jewish diaspora, Bespaloff upholds her own interpretation of Zionism. Rooted in biblical and prophetic tradition, her vision affirms that "the return of Israel to his own land with his temporal order must, according to the Bible, serve as a prelude to a new covenant with God."⁸

However, Bespaloff's "prophetic Zionism" does not harbor illusions that a "homeland" in Palestine will resolve the "Jewish question" once and for all.⁹ While in an exchange of letters with right-wing thinker Daniel Halévy – first published in the *Revue juive de Genève* in 1938 – Bespaloff passionately defends the need for the constitution of a Jewish state in Palestine, in "Twofold Relationship" she seems to be more cautious. Similar to Arendt, she emphasises the difficulties of cohabitation with "the Arabs" – the multiethnic population inhabiting the territory – in Palestine, as

⁵ Bespaloff, "Twofold Relationship," 251–252.

⁶ *Ibid.*, 245.

⁷ Bespaloff, *Lettres à Jean Wahl*, 25 and 126.

⁸ Bespaloff, "Twofold Relationship," 245.

⁹ See Borsari, "Bespaloff, un sionismo ostile a che Israele rinasca."

well as the non-effectiveness of any national solution for the problem of statelessness:

if Zionism is to insist upon nothing less than the full attainment of its objectives, it will have to contend with the limited territory in Palestine and the resistance of the Arabs to any expansion [...] even if Zionism restores to life and liberates the decimated Jewish communities of Europe, a considerable portion of our people will continue to live in the Diaspora.¹⁰

Bespaloff's prediction echoes Arendt's remark in *The Origins of Totalitarianism* that far from solving the problem of statelessness, "like virtually all other events of our century, the solution of the Jewish question merely produced a new category of refugees, the Arabs, thereby increasing the number of stateless and rightless by another 700,000 to 800,000 people." Most importantly, for Bespaloff, Jewish identity could not be reduced to sovereignty, territory, or bloodline. Rather, it was an existential orientation: a commitment to memory, to prophetic witness, and to the fragile endurance of dignity amid catastrophe. This stance also resonates with Arendt, whose early engagement with Zionism evolved into a critique of the dangers of state-centred politics and imperialism.

The paradox Bespaloff identifies in "Twofold Relationship" – the impossibility of full belonging coupled with the ethical demand to remain faithful to one's estrangement – becomes the seed of her wider philosophical project. For her, exile comes to define the structure of modern human existence itself: to live without fixed ground, to endure displacement as the condition of thought. This transformation marks a decisive passage from the analysis of Jewish identity to a philosophy that treats exile as the essence of being-in-the-world. It is from within this expanded horizon that Bespaloff articulates her philosophy of tragic temporality, trusting in the brief and precarious instants where human beings, torn apart by history, can still escape pure necessity and listen – with their entire bodies – to what she called, using existentialist terms, the silent music of being.

Like Arendt, Bespaloff did not see exile as passive uprootedness but as a locus of dignity, responsibility, and tragic endurance. Yet, Bespaloff's account diverges in its insistence on the intimate, embodied dimensions of exile. In this sense, "Twofold Relationship" stands at the threshold of her broader thought: it translates the historical trauma of the diaspora into an ontology of displacement, from which Bespaloff would later articulate a vision of dignity and responsibility without foundations. It is from this

¹⁰ Bespaloff, "Twofold Relationship," 246. The letters between Bespaloff and Halévy turned into an essay later republished in the journal *Conférence* under the title "Sur la question juive" [On the Jewish question].

threshold that the next section turns to Bespaloff's philosophy of exile, and to its resonances and tensions with Arendt's reflections on statelessness.

1.2. *Philosophy of Exile: Arendt and Bespaloff on Statelessness*

When Bespaloff fled occupied France for the United States in 1942, exile became the very medium of her thinking. Her philosophical writing from this period – letters, essays, fragments – emerges from the tension between intellectual continuity and geographical rupture. Teaching at Mount Holyoke and corresponding with other émigré thinkers, she forged a conception of philosophy as a practice of survival: a way of holding thought together when history and homeland had collapsed. This “philosophy of exile” transforms displacement into a form of awareness that human existence is always provisional, exposed, and yet capable of fidelity and freedom.

The dislocation that shaped her ideas also structured her daily life. Bespaloff joined a community of displaced Jewish and European intellectuals seeking refuge in America, a generation, as she wrote, “which history forced to live in a climate of violent death.”¹¹ Together with her mother and daughter, her library and piano, in 1942, Bespaloff boarded a cargo ship to New York, among the last to leave France. She got a job with the Voice of America's French broadcast before moving to Mount Holyoke College in Massachusetts, where she taught French literature. Mount Holyoke became an important outpost for French culture in the US during the war.

At gatherings of exiled scholars organised by Jean Wahl, Bespaloff met Jacques Maritain, André Masson, Marc Chagall and Claude Lévi-Strauss.¹² Bespaloff also made an impression on Hannah Arendt who visited Mount Holyoke in August 1944 to deliver a lecture on Franz Kafka. Arendt's reading of Kafka, later published in *Partisan Review*, echoed Bespaloff's existentialist despair. Under the shadow of war, Arendt describes humanity as inescapably trapped in history's meshes. Kafka's “nightmare of a world” had become reality.¹³

Before eventually meeting in Mount Holyoke, Bespaloff and Arendt might have crossed paths in Paris, where Arendt briefly found refuge after leaving Berlin in 1933.¹⁴ Although not a frequent visitor in émigré circles, in

¹¹ Cited in Jacobs, “Dancing and time.”

¹² See Benfey and Remmler, *Artists, Intellectuals and World War II*.

¹³ Arendt, “Franz Kafka.”

¹⁴ Bespaloff and Weil also crossed paths – without actually meeting – in 1942, in Marseille, where both obtained visa papers to leave France and made their way to the US.

France Arendt made acquaintance with a group of Russian political refugees thanks to the intercession of the novelist Nina Gourfinkel. This was the first time she heard of Bespaloff, whose later work on Homer's *Iliad* deeply impressed her.¹⁵

Bespaloff and Arendt – two displaced Jewish women thinkers – each forged a distinctive existential-political philosophy in response to the cataclysms of the twentieth-century. While they shared a common experience of statelessness and marginality, their philosophical responses to catastrophe diverged significantly. Reading them together reveals not only different diagnoses of modernity's crisis but also different strategies for survival, action, and fidelity in the face of historical collapse. Despite their divergences, these philosophers offer alternative readings and perspectives to mainstream positions at that time, offering a political lexicon centred on plurality, embodiment, and vulnerability that, we argue, can constitute a conceptual source to address contemporary crises, including populism, migration and war.

Both thinkers recognised exile not merely as a biographical accident but as a fundamental condition of modern existence: if, for Arendt, it signaled the collapse of the nation-state system as an institutional form able to guarantee rights and political belonging; for Bespaloff, it became the existential ground from which what we call *tragic fidelity* could emerge: the demand to remain loyal to a history that offers no redemption, to affirm meaning amid devastation, and to endure without the promise of resolution.

In works like *The Origins of Totalitarianism* (1951/1958), Arendt understood exile as revealing the modern state's fundamental betrayal of human rights. Statelessness exposed the fragility of political belonging and the need to rethink political action and community as detached from sovereign claims and the exclusionary nature of the nation-state system. Like Bespaloff, Arendt refuses to romanticise exile; but where Arendt seeks to re-found political spaces through action, plurality and laws, Bespaloff emphasises the silent endurance of being. We might say that, while Arendt politicised exile, Bespaloff "existentialised" it – grounding homelessness in the tragic temporality of embodied life.¹⁶

Two years after emigrating to the US, Arendt explored the crushing conditions of exile in her essay "We Refugees," first published in 1943. Here, Arendt describes the existential anxiety of the Jews of Europe who

¹⁵ See Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, 137.

¹⁶ As Nadia Fusini underlines, Mary McCarthy was a key figure who connected the two philosophers in exile. One of Arendt's closest friends and editor of important works such as her last, unfinished manuscript, *The Life of the Mind*, she also translated Bespaloff and Weil's essays on the *Iliad*. See Fusini, *Hannah e le altre*.

fled their homes, with words that echo Bespaloff's own notes and letters of that time:

We lost our home, which means the familiarity of daily life. We lost our occupation, which means the confidence that we are of some use in this world. We lost our language, which means the naturalness of reactions, the simplicity of gesture, the unaffected expression of feelings. We left our relatives in the Polish ghettos and our best friends have been killed in concentration camps, and that means the rupture of our private lives [...] We were told to forget; and we forgot quicker than anybody ever could imagine [...] But sometimes I imagine that at least nightly we think of our dead or we remember the poems we once loved.¹⁷

Arendt, Bespaloff and the other European Jews who left their countries lost everything that was familiar to them, often ending up living ghost-like existences in their host countries. Many émigrés attempted at finding footing in these countries via assimilation, largely pursued through patriotism. Arendt unveils how these personal and social conditions can push one to the edge of political non-existence.¹⁸ Previously the word “refugee” was synonymous with “exiled”, that is, someone who was expelled from the state for a crime, someone guilty for an action. In twentieth-century Europe, however, we might say that Jews were persecuted solely for being “guilty” of being Jews. A bureaucratic contingency – being stateless – becomes an existential condition. A large number of Jews and other persecuted, stateless minorities tried to escape this “guilt of being”, as well as the condition of being exiled from their countries and going through endless bureaucratic processes, by committing suicide, like Bespaloff eventually did.¹⁹ In “We Refugees,” Arendt prophetically anticipated that uprootedness (*Entwurzelung*) and homelessness (*Heimatlosigkeit*) would become common existential and political conditions in the globalised world. However, she eventually claims that these conditions can constitute a new political frame and paradigm:

Refugees driven from country to country represent the vanguard of their peoples-if they keep their identity. For the first time Jewish history is not separate but tied up with that of all other nations. The comity of European peo-

¹⁷ Arendt, “We Refugees,” 264–266.

¹⁸ For a closer analysis of the topic of exile in Arendt's thought see Argirò, “Hannah Arendt and Exile.”

¹⁹ The reasons for Bespaloff's suicide in 1949 are complex and cannot be only attributed to her exile condition. As Sanò reports, in 1939 Bespaloff was hospitalised in a clinic for mental illness in Switzerland (the same where Weil spent a few months the year before). See Sanò, *Un pensiero in esilio*, 129–131.

ples went to pieces when, and because, it allowed its weakest member to be excluded and persecuted.²⁰

Like Arendt, Bespaloff understood the crisis of Jewish existence in Europe not as a peripheral or accidental phenomenon but as a revelation of the modern world's failure to sustain any stable notion of political belonging. Bespaloff's own philosophical temperament resisted the idea of rooting identity in statehood or territorial sovereignty. Her philosophical and existential path aligned more closely with what Arendt would call the necessity of embracing a "conscious pariah" status.²¹

This stance became even more crucial in the face of the historical catastrophes that unfolded in her lifetime. The failure of assimilation, the rise of anti-Semitic nationalism, and the creation of new categories of stateless peoples sharpened her awareness that exile was not an anomaly but a structural condition of modern political existence. Like Arendt, she saw that the emergence of the nation-state system had condemned countless individuals to the precarious status of having "no right to have rights" – a fate from which neither Zionism nor assimilation could offer permanent escape.²²

Bespaloff's exilic existentialism offers a crucial alternative to both assimilationist visions and nationalist projects. Hers is a philosophy of identity that embraces vulnerability, plurality, and the tragic consciousness of history. It is, ultimately, a philosophy of exile that refuses both absorption and enclosure, affirming instead the fragile, embodied endurance of the human spirit in a broken world.

Both Bespaloff and Arendt thus transform the catastrophe of statelessness into a philosophical resource: exile, for them, is not a suspension of life but the very space in which thinking and acting remain possible. Yet Bespaloff's exilic consciousness remains more inward, tragic, and embodied, while Arendt's seeks to rebuild the world through action, plurality and laws. The tension between these two visions – endurance and renewal, silence and speech – marks a fertile dialogue in twentieth-century thought.

If exile, for both Bespaloff and Arendt, revealed the loss of political and existential ground, it also prepared the space for thinking about beginning. Arendt would later find in *natalità* the capacity to start again after devastation; Bespaloff, in turn, would locate that same capacity in the embodied rhythm of the *instant*– the moment when the self, stripped of

²⁰ Arendt, "We Refugees," 274.

²¹ *Ibid.*

²² Arendt, *The Origins of Totalitarianism*.

belonging, briefly experiences renewal. It is this transformation from exile to freedom, from endurance to beginning, to which the next section turns.

2. Freedom and the Instant: Philosophy of Beginning

Shortly after Besseloff's suicide in 1949, her friend Jean Wahl published fragments from her final unfinished project. "L'Instant et la liberté" condensed themes that occupied the philosopher throughout her life: temporality and rhythm, corporeality and movement. Here, Besseloff's reflections on exile culminate in a philosophy of freedom grounded in the lived experience of time. The *instant* – less a fragment of duration than a life-changing event, a moment of embodied metamorphosis – becomes the point where exile turns into creation. Read through the prism of Arendt's concept of "natality," as we will explore in more depth later, the instant can indeed be interpreted not only as a rupture but also a point of beginning, a liberating creation *ex nihilo*. The instant gives birth to a new and original way of being amidst the repetitive rhythm of history.

For Besseloff, the instant is a suspension of historical noise, a bodily metamorphosis where the human being glimpses silent freedom. Fusing existentialism with avant-garde aesthetics, Besseloff believed that a more authentic sense of time, lost in modernity, still lurked beneath our skin. Besseloff's concept of time – plastic, non-linear, fluid – is intimately bound to musicality, the body, and a radical conception of freedom: it is our embodied day-to-day existence that measures and gives rhythm to time. In this sense, Besseloff reclaims the body not as a site of suffering or burden to be transcended, but as the very medium through which freedom and transformation can be experienced.²³

This emphasis on the body and rhythm distinguishes Besseloff's existentialism from her more famous contemporaries. Philosophy, for her, is not an abstract, disembodied speculation but a corporeal, dynamic engagement with Being. It is an act of listening, a patient readiness for the irruption of meaning into the fabric of time. Actively creating and meas-

²³ If not otherwise stated, all translations from German, French and Italian are ours. Besseloff's intellectual formation was shaped by her training as a musician and choreographer. She studied piano and composition at the Geneva conservatory, philosophy at the university, and notably *eurhythmics* with Émile Jaques-Dalcroze, which helped her develop a unique sense of time and movement. Dalcroze eurhythmics is a holistic method of musical education; it turns the body into an instrument. Different temporalities are concretised through movements, arm gestures, and steps. For Besseloff, eurhythmics became an intimate practice of listening with her body – an embodied temporality that permeates all her subsequent philosophical work. See Besseloff, *De la compréhension musicale à la métaphysique de l'instant*.

uring time, the individual sensually experiences freedom less through duration and continuity than in *instants* of metamorphoses. The instant, for Bespaloff, represents a break in the continuum of historical time, a moment when the monotonous flow of events is suspended, and eternity briefly shines through. As she put it: “the suspension of the historical rhythm, a break that opens a passage into eternity.”²⁴ It is in these brief instants of suspension that the human being glimpses freedom, not as a permanent possession but as a fragile, fleeting event.

2.1. Repetition as Rebirth: Heidegger and Kierkegaard

It was Bespaloff’s encounter with Heidegger and Kierkegaard that left a decisive mark on her conception of temporality. In dialogue with both philosophers, she developed a non-linear conception of time that tied repetition to the idea of rebirth, where the instant becomes a moment of beginning.²⁵ Fluent in German, Bespaloff read *Being and Time* in the summer of 1932. Heidegger’s greatness, she wrote in “On Heidegger”, was that “he situates himself in the inextricable; he does not want to detach himself.”²⁶

Heidegger’s philosophy proposes a hopeless entanglement with the world. For Bespaloff, interpreting Heidegger, choice is not a matter of free will but of irrevocable commitment. By actively choosing, we dash beyond ourselves into an uncertain future. While she was among the first French intellectuals to engage seriously with Heidegger’s thought, recognising the depth of his analysis of *Dasein*’s entanglement in time, she diverged from Heidegger in crucial ways. While Heidegger’s existential phenomenology was grounded in the temporal horizon of being-toward-death, Bespaloff emphasised the somatic and musical aspects of time. Where Heidegger’s *Beifindlichkeit* (*attunement*) discloses the world as “noise that deafens,”²⁷ Bespaloff insists that human beings can, in moments of metamorphosis, attune themselves to a silent interior music. Silence marks an experience of both rupture and rebirth.

Bespaloff’s enthusiasm for Heidegger’s musical metaphysics was tempered by her discovery of Kierkegaard. In 1934, she published notes on Kierkegaard’s *Repetition* (1843), a work that emphasised the creative musi-

²⁴ Bespaloff, “L’instant et la liberté,” 122.

²⁵ Bespaloff became well-known in French philosophical circles for the publication of her “On Heidegger (Letter to Daniel Halévy)” in *La Revue philosophique* in 1933, one of the very first discussions of Heidegger’s thought in France.

²⁶ Bespaloff, “Sur Heidegger (Lettre à Daniel Halévy),” 45.

²⁷ *Ibid.*

cality of repetition as continuous transformation. In Kierkegaard, she found a model for understanding repetition not as mechanical recurrence but as rebirth – the repeated possibility of beginning anew. In Bespaloff's reading of Kierkegaard, repetition does not add anything, it only accentuates what is irreducible to human existence. Repetition is an affirmation of existence itself: the will to live again, despite the absence of guarantees. Bespaloff's conception of repetition is less an eternal return than what Gilat Sharvit has recently conceptualised as "dynamic repetition."²⁸ Rather than concerned with a linear succession of events, repetition offers a temporal model of redemption as the reliving of an event. Kierkegaard allowed Bespaloff and other Jewish thinkers of her generation to view repetition as a "return which allows one to relive the past in the present in different ways," a return that "generates a different understanding of the present and, consequently, a different future."²⁹ Repetition allows the individual to transcend the limits of her own history, embarking onto what Kierkegaard calls a "recollection forward."³⁰

In Bespaloff's nonlinear conception of time, marked by rhythm and repetition, the instant emerges as a "beautiful moment," a pure manifestation of life's capacity to renew itself against despair. Repetition in Kierkegaard is "the will to live again and the refusal to survive."³¹ Only by repeating can we become authentic subjects. The absence of a path, she wrote on Kierkegaard, is the only path philosophy can follow. This image perfectly captures the meandering trajectories of her own thought, which Laura Sanò has called "nomadic."³² The exilic condition is once again echoed in her philosophy of repetition, where movement is embodied in melody and metamorphosis. Through dance and music, Bespaloff revealed an inner world where the rhythms of history are momentarily transcended, and the individual reclaims a sense of integrity. Already in the early fragment "The Dialectic of the Instant," she wrote:

Consciousness of time is therefore nothing other than a certain way of grasping the relationship between finitude and infinity in the instant. I recognise duration by what does not last, time by what separates itself from time, freedom by an involuntary experience whose very brevity, beyond itself, leaves a

²⁸ See Gilat Sharvit's *Dynamic Repetition: History and Messianism in Modern Jewish Thought*, which, however, omits Bespaloff's contribution to modern Jewish discourse on messianic repetition.

²⁹ Sharvit, *Dynamic Repetition*, 5.

³⁰ Cited in *Ibid.*

³¹ Bespaloff, *Cheminements et Carrefours*, 107.

³² Sanò, *Un pensiero in esilio*, 23.

kind of wake [*sillage*] that points us in the direction of a continuity that needs to be re-established.³³

In her final unfinished project Bespaloff increasingly turned to the notion of the *event* instead of the instant. The event is a break in the repetition, an interruption that escapes time.³⁴ The event cannot be placed in the past; as Bespaloff insists, the event demands to be lived and relived, as something that concerns us in the here-and-now. It represents a point where history's oppressive rhythm breaks, opening up a space of silent, *embodied freedom*. This reorientation brings Bespaloff unexpectedly close to Arendt, for whom freedom also appears as a beginning, though for Arendt that beginning takes place in the public realm of action rather than in the interior rhythm of the body.

2.2. *Nativity and the Instant*

First developed in her doctoral thesis on *Love and St. Augustine* (1929/1996) and later central to one of her major works, *The Human Condition* (1958), Arendt's notion of "nativity" is foundational to her understanding of political freedom. Drawing on Augustinian ideas of creation and new beginnings, Arendt defines nativity as the capacity to initiate – an existential condition of human beings grounded not in death, as in Heidegger's "thanatological" framework, but in birth. It is through this capacity to begin anew that freedom manifests itself politically, specifically in speech and action within a shared world. While nativity has an implicit theological echo in Augustine's notion of *initium*, Arendt secularises it, framing political action as a kind of second birth.

In contrast to Arendt's focus on appearing in the public realm, Bespaloff's existential metaphysics locates the power of beginning not in public speech but in a bodily metamorphosis – the instant – experienced through dance, rhythm, and silence. Where Arendt articulates political freedom as the capacity to bring forth the new in the world of others, Bespaloff finds liberation in an inward and somatic suspension of time.

Both thinkers, however, root the possibility of freedom in an experience of beginning, echoing Augustine's insight that *initium ut esset homo creatus est ante quem nullus fuit*, "that there be a beginning, man was created, before whom there was nobody."³⁵ Indeed, Bespaloff, too, engages deeply with Augustine, particularly in her reflections on the

³³ Bespaloff, *De la compréhension musicale à la métaphysique de l'instant*, 43.

³⁴ See Bespaloff, "L'instant et la liberté."

³⁵ Augustine, *De Civitate Dei*, vol 12, 20.

instant.³⁶ As Bespaloff remarks, thinkers like Augustine and Montaigne responded to historical crises by redefining time not as an external sequence but as something rooted in human consciousness. According to Augustine, time, created by God alongside the world, becomes the arena in which human freedom is exercised and tested.

For Bespaloff, the instant is a suspension in time – a site where the finite meets the infinite – resonating with Augustine’s view of time as a tension between memory, attention, and expectation. Both thinkers read Augustine as offering a philosophical vocabulary of beginnings, but where Arendt moves toward a public notion of natality, Bespaloff’s engagement with Augustine supports a more inward orientation. In a way, Bespaloff and Arendt’s readings of Augustine reveal two complementary sides: Bespaloff’s emphasis is on an interiorised experience of freedom, while Arendt stresses the outward dimension of beginning – freedom realised through action, speech, and appearance before others in the public realm.

Bespaloff’s philosophy of the instant offers an existential counterpart to Arendt’s politics of natality. Each transforms exile into a site of renewal: the loss of the world becomes the precondition for its recreation. Freedom, whether spoken or silent, begins in the moment when human beings, against the inertia of history, dare to begin anew. Yet for Bespaloff, freedom is not only the capacity to begin again; it is also the strength to remain faithful to existence once the beginning has passed. If the instant discloses the possibility of freedom, fidelity determines its endurance. From the ecstatic moment of beginning, her thought turns toward the ethical question of how to inhabit that freedom within a world marked by violence and war. It is precisely in this passage from freedom to fidelity that Bespaloff’s philosophy of the instant deepens into an ethics: a “tragic humanism” forged in dialogue with Shestov, Nietzsche and Homer.

3. Fidelity, Force, and Freedom: Bespaloff’s Ethics of Weakness

After her early career as a choreographer and dance critic, Bespaloff met her second important teacher in 1925, the Ukrainian-Jewish existentialist philosopher Lev Shestov, a central figure in the émigré milieu of interwar Paris. Bespaloff’s engagement with Shestov’s existentialism was transformative. She admired Shestov’s iconoclastic spirit, his assault on philosophical rationalism, and his passionate insistence that human existence resists all systematisation. In Shestov’s emphasis on despair, personal

³⁶ See Bespaloff, “L’instant et la liberté,” 65–68.

revelation, absurdity, and the limits of reason, Bespaloff found a response to the crisis of modernity. As she recalled, “What Shestov opened for me was not a doctrine, but an experience [...] of groundlessness.”³⁷ Shestov’s radical rejection of reason first inspired, then profoundly troubled her. With and against Shestov, she developed her own variation on existentialist life-philosophy. She came to find in his radicalism a dangerous slide toward nihilism. His rejection of all rational claims left no room for fidelity to existence itself, a concept that was to become central in Bespaloff’s tragic humanism.

3.1. *Tragic Fidelity: Bespaloff’s Method of Facing the War*

Briefly before the war, in 1938, Bespaloff published one of her major works, the essay collection *Cheminements et Carrefours (Paths and Crossroads)*.³⁸ The chapter “Shestov before Nietzsche” declares war on her teacher’s denial of any possibility of truth. By refusing to think, she writes, Shestov had returned to another dogma, a radical relativism that ultimately turned into nihilism. Against Shestov’s rejection of reason, Bespaloff adopts Nietzsche’s attempt to reach truth through and within one’s life. Nietzsche’s concept of the Will to Truth, she claims, could reconcile us to the tragedy of existence. Where Shestov saw an unbridgeable gap, Bespaloff made a leap of faith – in the instant, happiness is in our reach.³⁹ It is a leap not of abandonment but of recommitment.

Bespaloff’s evolution away from Shestov’s thought signals a decisive move toward a *tragic political humanism* grounded in affirmation, responsibility, and an existential affirmation of life even in its brokenness. Thus, Bespaloff’s break with Shestov was not merely personal; it signaled a profound philosophical realignment. Against the temptation to abandon reason and meaning altogether, Bespaloff asserts the necessity of *tragic fidelity*: a commitment to human dignity, freedom, and responsibility even in the absence of metaphysical guarantees.

Her tragic humanism embraces the abyss without falling into it, sustaining the silent, rhythmic endurance that defines her politics of exile. Turning to Nietzsche, Bespaloff discovered a model of reality that neither denies suffering nor surrenders to it. In Nietzsche’s Will to Truth, she finds the idea that affirmation of life, *amor fati*– even when tragic –

³⁷ Bespaloff, *Lettres à Jean Wahl*, 89.

³⁸ Dedicated to Shestov, the book includes texts on Julien Green, André Malraux, and the essays on Kierkegaard.

³⁹ Bespaloff’s “happy consciousness” made a deep impression on Camus who read the book in the summer of 1939 (see Jacobs, “Dancing and Time”).

remains possible. This Nietzschean turn marks a radical reorientation of Bepaloff's thought. Fidelity becomes an existential virtue, not a passive acceptance of suffering, but an active, conscious affirmation.

In the spring of 1938, Bepaloff began rereading Homer's *Iliad* with her daughter, later turning her extensive notes into a brilliant essay capturing the atmosphere on the eve of World War II.⁴⁰ Her work on the *Iliad* essay became an existential "method of facing the war."⁴¹ Living as a Jewish intellectual under the Vichy regime, narrowly escaping deportation, and witnessing the collapse of European civilization firsthand, Bepaloff understood intimately the forces she described. As she notes, Homer's greatness lies not in glorifying war but in capturing its double face: an intense love for life and a profound horror of destruction. War, for Bepaloff, is an existential ordeal not because it offers redemption, but because it strips existence to its tragic core. It forces human beings to confront the finitude, vulnerability, and yet inextinguishable dignity of their condition. Through Homer, Bepaloff discovers that even in the darkest moments of history, fleeting instants of freedom and humanity remain possible – not through victory, but through tragic fidelity until instants of freedom arise.⁴²

3.2. *Ethics of Weakness: Force in the Iliad*

Upon escaping Europe in 1942, joined by Wahl, Bepaloff began to rework her notes on the *Iliad*, eventually completing the essay in yet another exile: New York City. Published in English translation in 1943, "On the Iliad" frames war as an absolute "question of losing it all to gain it all."⁴³ Following Homer, Bepaloff saw in war "an authentic proof of value."⁴⁴ Homer's characters have a desire for immortality; and the gods grant their heroes brief "invulnerability that makes the precariousness of force in its short-lived assurance all the more apparent."⁴⁵

⁴⁰On her desperate situation as a Jew in France, see Bepaloff, "Lettres à Gabriel Marcel."

⁴¹Quoted after Benfey, "Introduction: A Tale of Two Iliads," XVII.

⁴²Bepaloff soon became aware of a similar text, written coincidentally, that appeared in *Cahiers du Sud* in 1940: Simone Weil's "The Iliad, or the Poem of Force" which presents force as an absolute power that transforms all it touches into stone: "The true hero, the true subject, the center of the Iliad is force." Weil, "The Iliad, or the Poem of Force," 156. For Weil, the experience of force annihilates the soul's freedom; only radical non-resistance – the consent to obliteration – can redeem human dignity. Bepaloff began to revise her essay, critically responding to Weil's condemnation of force.

⁴³Bepaloff, "The Humanism of Péguy," 102.

⁴⁴*Ibid.*, 101.

⁴⁵Bepaloff, "On the Iliad," 93.

There is no unchanging good or bad in the *Iliad*. War is indifferent to the individual: “Call him Achilles or Hector, the conqueror is like all conquerors, and the conquered are like all the conquered.” Besseloff argues that “there are only men suffering, warriors fighting, some winning, some losing.”⁴⁶ To condemn force, however, as Weil did, would be to condemn life itself: the inevitable, slow unfolding of events. War, while revealing the precariousness of human existence, also opens brief instants where human beings affirm meaning against fate. “Force is not simply a curse,” she writes, “but a revelatory ordeal.”⁴⁷

Arendt similarly emphasises the impartial and ambivalent narration of the Trojan War in the *Iliad*. Homer gives voice to both the Greeks and the Trojans, seeing the battle simultaneously from the viewpoint of victors and vanquished. This ability to see from multiple perspectives is what Arendt calls “impartiality”, a position essential to any political judgement.⁴⁸ In her own “impartial” reading of the *Iliad*, Besseloff argues that force is the superabundance of life itself, “a murderous lightning stroke, in which calculation, chance, and power seem to fuse in a single element to defy man’s fate.”⁴⁹ Force, in Besseloff’s reading of Homer, reveals the human being’s finitude but does not obliterate the capacity for tragic fidelity.

One of her central interlocutors in the essay is, again, Nietzsche whose musical interpretation she critically reappropriates. Like Nietzsche, who described the *Iliad* as a rhythmic “threading [*Auffädellung*]”⁵⁰ Besseloff modulates the fluctuation of fortune through “the changing rhythm of the battle”,⁵¹ creating ever-shifting suspense. She develops a unique *ethics of weakness* which is not a reversal but a radicalisation of Nietzsche. Force in its finite, human form is Nietzsche’s “will to power,” an idea that is tied to the belief in immortality. The man of resentment, for Besseloff, is not the weak but the one who can bend everything to his will. It is the fight for brief instances of happiness that makes someone a hero, not the will to power. Achilles, counterposed to Hector, represents the “revenge-hero” or “force-hero”:

Through cruelty, force confesses its powerlessness to achieve omnipotence. When Achilles [shouts] “death to all” and makes fun of the child who is pleading with him, he lays bare the eternal resentment felt by the will to pow-

⁴⁶ *Ibid.*, 50.

⁴⁷ *Ibid.*, 36.

⁴⁸ See Berkowitz, “Impartiality and Objectivity,” and Arendt, “The Concept of History.”

⁴⁹ Besseloff, “On the *Iliad*,” 47.

⁵⁰ Nietzsche, *Homer und die klassische Philologie*.

⁵¹ Besseloff “On the *Iliad*,” 49.

er when something gets in the way of its indefinite expansion. We see weakness dawning at the very height of force.⁵²

Force is “identical with the Becoming that determines it, without origin and without end.”⁵³ Besseloff’s reading suggests that justice can only be restored in moments of total weakness. Homer’s heroes attain their highest lucidity at a point when they have been absolutely crushed or obliterated. The hope for survival shows itself more tenacious than ever in Hector’s resolution: “I do not intend to die without a struggle, nor without glory, [...] the tale of which will reach the ears of men to come.” Hector’s song, Besseloff suggests, will be heard by those in the future who learned how to listen. Eternity and survival are intimately bound to the individual will. Besseloff is less interested in Nietzsche’s “triumph of victorious force” than in “man’s energy in misfortune, the dead warrior’s beauty, the glory of the sacrificed hero, [and] the song of the poet.” In other words, she is drawn to “whatever defies fatality and rises superior to it, even in defeat.”⁵⁴

3.3. *Flight from Fate: Freedom and Survival*

At the heart of Besseloff’s reading of Homer are two figures: Hector and Helen. Hector, the “resistance-hero”, embodies justice and courage. Like every human in the *Iliad*, Hector cannot flee his fate – and he fully knows it. Hector’s flight from force is short but has “the eternity of a nightmare.”⁵⁵ That is the horrifying *temporality of war* – the fateful simultaneity of brevity and duration, both distortion and disclosure of the human experience of time. Hector embodies resistance to force, that is, *freedom*. Aware of his inescapable doom, he chooses to confront fate with dignity. Hector’s wish for immortality is his redemption, his survival. The tale of his heroic deeds is “a promise of immortality outside and beyond history.”⁵⁶ Thus, freedom survives not by escaping force but by asserting meaning within its inescapable framework.

In *The Human Condition* (1958), Arendt defines action as a spontaneous, unpredictable, and relational event through which the human being discloses herself to others. Where Besseloff emphasises the inextricable enmeshment of freedom and force, Arendt defines the political nature of freedom: “To act, in its most general sense, means to take an initiative, to

⁵² *Ibid.*, 54.

⁵³ *Ibid.*, 94.

⁵⁴ *Ibid.*, 69.

⁵⁵ *Ibid.*, 45.

⁵⁶ *Ibid.*, 48.

begin.”⁵⁷ Freedom, for Arendt, is located not in endurance or sacrifice but in “natality” – the capacity to begin anew through action. Hector’s acceptance of inevitable death is not a passive resignation but an act of tragic freedom. Bespaloff highlights Hector’s heroism as a refusal to be wholly defined by force, a luminous testimony to human agency within the constraints of historical catastrophe.

Helen, by contrast, represents the exile’s gaze: she waits at the sideline of the front, paralyzed and condemned to watch the destruction for which she is both responsible and powerless to stop. Clothed in long white veils, Helen is the most austere character of Homer’s poem. Unbearably beautiful and unfortunate – *misfortune* being another leitmotif in Bespaloff’s reading – Helen awoke in exile and felt “nothing but a dull disgust for the shrivelled ecstasy that has outlived their hope.”⁵⁸ She is the prisoner of her own passivity, forced to live in horror of herself. In Helen’s figure, Bespaloff recognises the pathos of those who, like herself, are witnesses to devastation yet deprived of the ability to intervene. Helen’s experience mirrors the temporality of war: long stretches of violent despair punctuated by rare instants of freedom. Ultimately, Helen’s promise of freedom, like Bespaloff’s own, remains unfulfilled. Helplessly, Helen watches the men who went to war for her, observing “the changing rhythm of the battle.”⁵⁹

Bespaloff’s treatment of the battlefield scenes is particularly significant. She isolates moments when the clamor of combat ceases, when opposing armies pause and, face to face, contemplate the coming annihilation. In these fleeting instants, suspension opens a passage to inner freedom. Such instants are fragile and ephemeral, yet they allow for a glimpse into reality beyond force – a reality rooted in tragic lucidity and silent endurance. The breaks are rare instants of silence:

The battlefield is quiet; a few steps away from each other, the two armies stand face to face awaiting the single combat that will decide the outcome of the war. Here, at the very peak of the *Iliad*, is one of those pauses, those moments of contemplation, when the spell of Becoming is broken, and the world of action, with all its fury, dips into peace.⁶⁰

Just as her earlier writings on Heidegger and Kierkegaard, dance and eurythmics, Bespaloff’s “On the *Iliad*” is a distinctly musical text, circling back to the motif of the instant as a silent pause interrupting the repetitive rhythm of history. War is a peculiar rhythm of Becoming, “a kind of

⁵⁷ Arendt, *The Human Condition*, 177.

⁵⁸ Bespaloff, “On the *Iliad*,” 57.

⁵⁹ *Ibid.*, 49.

⁶⁰ *Ibid.*, 62.

prolonged spasm related to the rhythms of anger.” Using Heideggerian terms, Besseloff argues that Being reveals itself through war. Homer does not capture this disclosure by describing events but by extending “those planetary pauses, those musical rests, over an event where history appears in its perpetual flight beyond human ends.” The individual facing history escapes the flow of Becoming in rare moments of silence or, what Besseloff calls *inwardness*. Only in an instant of crisis can the human being experience her own continuity:

The crises which disrupt the individual do not alter the constants of human Becoming. History remains a tangled succession of catastrophes and breathing spaces, of problems provisionally set, resolved, or conjured away. But the man who has felt the terrible pressure of total impotence and *survived* that experience does not resign himself to living as if that had never happened to him. He tries to keep hold of the supreme resources revealed to him by despair. He tries to integrate the subjective intensity of such moments to the continuity of his existence, to capture spontaneity through repetition.⁶¹

Through repetition, the survivor can develop a style of life that perpetuates “the memory of these instants of inwardness.”⁶² This attitude is what Besseloff calls, evoking Kierkegaard, the ethical experience. “Ethics itself is felt primarily as an *instant of resurrection* where man and God triumph together over decay.”⁶³ This instant of survival is simultaneously timeless and restores time. It is not, however, individual survival, invulnerability or immunity from death. It is *another* survival that is at stake here. Nothing remains from the hero who died in battle, everything he loved, everything particular goes with him. What survives, however, is a *duration* or *continuity* that can only be grasped through what has been lost.

Besseloff’s philosophy of survival, intimately tied to her conception of temporality, the instant and repetition, is also shaped by exile, not only as a historical condition but an existential horizon. The experience of being torn from a world, whether by force or history’s rhythm, discloses instants of inwardness, a possibility for meaning arising from displacement. Her reading of the *Iliad* ultimately culminates in the encounter between Priam and Achilles, when the king of Troy comes to reclaim his son’s body. “The Becoming of the Universe,” writes Besseloff, hangs suspended in such a silence, “whose duration is an instant and forever.”⁶⁴ After Achilles

⁶¹ *Ibid.*, 90

⁶² *Ibid.*, 91.

⁶³ *Ibid.*, 95.

⁶⁴ *Ibid.*, 80.

held Priam's hand, he gently pushed him away, before both sink into their memories.

4. Concluding Remarks

Bespaloff's philosophical and political vision, shaped by exile and war, emerges from the shattered landscapes of the twentieth century with a singular voice. Refusing both Weil's mystical transcendence and Arendt's activist political reconstruction, Bespaloff crafts a politics of exile that is tragic, somatic, and grounded in an existential commitment to the frailty of human life. Unlike Arendt, who strives for reconstituting the world through action and plurality, Bespaloff accepts the impossibility of full restoration. Her politics of exile is not a programme of salvation but an ethics of endurance: a call to uphold the responsibilities of existence even when history offers no redemption. At the centre of Bespaloff's thought lies a radical reevaluation of what it means to be human under conditions of extreme violence. Exile, in her view, is not merely the loss of homeland or citizenship; it is the exposure of the human condition itself: precarious, finite, burdened by force, yet capable of silent metamorphosis. She does not seek to overcome exile but to inhabit it, to endure displacement, force, and catastrophe without surrendering to nihilism or despair. It is within exile that the human being discovers the fragility of meaning and the necessity of fidelity.

In an era increasingly marked by wars that bring new forms of displacement, statelessness, and existential uncertainty, Bespaloff's thought offers a vital resource. It does, however, not promise any active resolution. Her tragic fidelity is the silent endurance of existence without guarantees, the stubborn affirmation of fragile instants of meaning. In the quiet steadfastness of her thought, Bespaloff teaches us that to endure without illusion is not to surrender but to remain faithful amidst the ruins. Oscillating between freedom and force, fidelity is neither blind optimism nor stoic resignation. It is the tragic capacity to affirm life even when stripped of illusions. Bespaloff's heroes are neither the victors of history nor the saints of transcendence; they are those who endure catastrophe without betraying the silent music of existence. Hector, standing before the walls of Troy, facing death, becomes for her the paradigmatic figure: a man who, knowing he is doomed, nonetheless acts with dignity and lucidity. Bespaloff's tragic humanism insists that freedom is not the absence of necessity but the courage to act meaningfully within it. Against the overwhelming force of history, her philosophy identifies fleeting instants where human dignity survives.

References

- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace, 1951.
- Arendt, Hannah. "We Refugees." In *The Jewish Writings*. Eds. Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York City, NY: Schocken Books, 2007 [1943].
- Arendt, Hannah. "Franz Kafka: A Revaluation." *Partisan Review*, XI (Autumn 1944): 412-422.
- Arendt, Hannah. "The Concept of History: Ancient and Modern," in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, 41-90. New York: Penguin, 1993.
- Argirò, Anna. "Hannah Arendt and Exile." *The Philosopher*, Spring 2025: 50-55. <https://www.thephilosopher1923.org/post/hannah-arendt-and-exile>
- Benfey, Christopher and Remmler, Karen (eds). *Artists, Intellectuals and World War II. The Pontigny Encounters at Mount Holyoke College, 1942-1944*. Amherst and Boston: University of Massachusetts Press, 2006.
- Benfey, Christopher (ed.), *War and the Iliad*, New York: New York Review of Books, 2005.
- Benfey, Christopher. "Introduction: A Tale of Two Iliads." In *War and the Iliad*, VII-XXIII, New York: New York Review of Books, 2005.
- Berkowitz, Roger. "Impartiality and Objectivity," *Amor Mundi*, 09-22-2024. <https://hac.bard.edu/amor-mundi/impartiality-and-objectivity>
- Bespaloff, Rachel. *Cheminements et Carrefours*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004 [1938].
- Bespaloff, Rachel. *Lettre à M. Daniel Halévy*. "Revue Juive de Genève." June 1938; reprinted (*Sur la question juive*) in "Conférence" n. 13, Autumn 2001.
- Bespaloff, Rachel. "Twofold Relationship." *Contemporary Jewish Record*, 6 June 1943: 244-253.
- Bespaloff, Rachel. "The Humanism of Péguy." *The Review of Politics*, vol. 9, no. 1: 92-106. <https://www.jstor.org/stable/1404304> (Accessed 14 May 2025).
- Bespaloff, Rachel. *On the Iliad*. Translated by Mary McCarthy. New York: Pantheon Books, 1947.
- Bespaloff, Rachel. "Le Monde du Condamné à Mort." *Esprit*, Nouvelle Série 163 (January 1950): 1-26. <https://www.jstor.org/stable/24251818> (Accessed 4 May 2025).

- Bespaloff, Rachel. "L'instant et la liberté chez Montaigne." *Deucalion*. Éditions de la Baconnière-Neuchâtel, n. 3, October 1950: 65-107, 1950.
- Bespaloff, Rachel. *Lettres à Jean Wahl: 1937–1947. Sur le fond le plus déchi-queté de l'histoire*. Edited by Monique Jutrin. Paris: Éditions Claire Paulhan, 2003.
- Bespaloff, Rachel. "Lettres à Gabriel Marcel (1935–1946)." *Conférence* 18: 547–612. Paris, 2004.
- Bespaloff, Rachel. "On the Iliad." In *War and the Iliad*. 39-100. New York: New York Review of Books, 2005.
- Bespaloff, Rachel. "Sur Heidegger (Lettre à Daniel Halévy)." Paris: Éditions de la revue Conférence, 2009.
- Bespaloff, Rachel. *La vérité que nous sommes. Correspondance avec Léon Chestov et Benjamin Fondane*. Edited by Olivier Salazar-Ferrer. Paris: Non Lieu, 2021.
- Bespaloff, Rachel. *De la compréhension musicale à la métaphysique de l'instant: Écrits sur la musique et la danse*. Edited by Olivier Salazar-Ferrer. Paris: Non Lieu, 2022.
- Bespaloff, Rachel. *L'eternità nell'istante. Gli anni francesi (1932-1942)*. Edited by C. Guarnieri and L. Sanò. Rome: Castelvechi, 2022.
- Bespaloff, Rachel. *La sfida della libertà. Gli anni americani (1943-1949)*. Edited by C. Guarnieri and L. Sanò. Rome: Castelvechi, 2024.
- Bespaloff, Rachel and Paul-Henri Tisseau. "Notes sur la Répétition de Kierkegaard." *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 117: 5/6 (1934), 335-63. <https://www.jstor.org/stable/41084084> (Accessed 4 May 2025).
- Borsari, Michelina. "Bespaloff, un sionismo ostile a che Israele rinasca." *il manifesto*, 14 April 2024. <https://ilmanifesto.it/bespaloff-un-sionismo-ostile-a-che-israele-rinasca>.
- Fusini, Nadia. *Hannah e le altre*. Turin: Einaudi, 2013.
- Jacobs, Isabel. "Dancing and time." *Aeon* (December 2023). <https://aeon.co/essays/for-rachel-bespaloff-philosophy-was-a-sensual-activity>.
- Jutrin, Monique. "Rachel Bespaloff: liberté et pensée éthique." *Europe*, vol. 88, n. 272. Paris, April 2010: 198-208.
- Kierkegaard, Søren. *Repetition and Philosophical Crumbs*. Translated by M.G. Piety. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Lombard, Cécilia Andrée Monique. "Albert Camus and Rachel Bespaloff: Happiness in a Challenging World." *Open Philosophy* 7 (2024): 1-13.
- Nietzsche, Friedrich. *Homer und die klassische Philologie: Ein Vortrag*. Werke in drei Bänden. München 1954, Band 3: 154-174. Erstdruck: Basel (Privatdruck), 1869. <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Nietzsche,+Friedrich/Homer+und+die+klassische+Philologie> (Accessed 14 May 2025).

- Salazar-Ferrer, Olivier. "Rachel Bepaloff et la nostalgie de l'instant." *Cahiers Léon Chestov*, n. 3, University of Glasgow, Glasgow, 2002: 759-761.
- Sanò, Laura. *Un pensiero in esilio: La filosofia di Rachel Bepaloff*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2007.
- Sharvit, Gilat. *Dynamic Repetition: History and Messianism in Modern Jewish Thought*. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2022.
- Weil, Simone. *The Need for Roots. Prelude to a Declaration of Duties towards Mankind* (1949). Translated by Arthur Wills. New York: Routledge, 1952.
- Weil, Simone. *The Iliad, or the Poem of Force*. Translated by Mary McCarthy. New York: Pendle Hill, 1956.
- Weil, Simone. "The Iliad, or the Poem of Force." in *An Anthology*. Edited by Sian Miles. London: Penguin, 2005.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale University Press, 1982.

UNO SGUARDO SUI CLASSICI

Il carattere politico della parola. Bespaloff e la sfida a Sartre

The political character of the word. Bespaloff and the challenge to Sartre

LAURA SANÒ

Università di Padova, Italy

laura.sano@unipd.it; ORCID: 0000-0002-5396-3025

Abstract. From Rachel Bespaloff's perspective, the relation to Jean-Paul Sartre's thought on word, politics, and freedom reveals a radical theoretical fracture. Bespaloff challenges the ideology of *engagement* and defends poetic language as a symbolic, non-instrumental space preserving openness to the enigma of being. Against the logic of efficacy, she affirms a form of thought that resists conceptual appropriation.

Keywords: Rachel Bespaloff, Jean-Paul Sartre, freedom, politics, word.

Riassunto. Attraverso la prospettiva di Rachel Bespaloff, il rapporto con il pensiero di Jean-Paul Sartre sul nesso tra parola, politica e libertà mette in luce una frattura teorica radicale. Bespaloff contesta l'ideologia dell'*engagement* e difende il valore della parola poetica come spazio simbolico e non finalizzato, capace di custodire l'apertura all'enigma dell'essere. In opposizione alla logica dell'efficacia, rivendica una forma di pensiero resistente alla colonizzazione concettuale.

Parole chiave: Rachel Bespaloff, Jean-Paul Sartre, libertà, politica, parola.

1. ...*Da parte mia, io non sto con gli esistenzialisti; sto e resto con i pensatori esistenziali...*

Nel marzo del 1946, in quel frangente ancora incerto e sospeso che accompagnò la fragile ricomposizione del tessuto europeo nel secondo

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 9 (2025): 149-171

ISSN: 2785-4256 (online) | ISSN: 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-3734

© 2025 Author(s). This is an open access, double-blind peer review article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

dopoguerra, Rachel Bepaloff ebbe occasione di incontrare Jean-Paul Sartre in occasione della conferenza che l'autore di *L'Être et le Néant* tenne al Mount Holyoke College,¹ all'apice di una fama già consolidata, circondato da un alone quasi carismatico che lo consacrava, agli occhi di molti, come la voce più autorevole e inquieta del pensiero francese contemporaneo. In quel contesto, segnato da un esilio vissuto come distacco spirituale e intellettuale, Bepaloff si ritrovò, sia pure per poche ore, immersa nuovamente in un clima filosofico che portava l'inconfondibile impronta della Francia prebellica. Una Francia forse irrimediabilmente travolta dalla catastrofe europea, ma ancora viva nella sua interiorità come spazio simbolico di tensione critica, di confronto e di interrogazione radicale sul senso dell'esistenza e sul destino della cultura. Di questo incontro resta testimonianza in una lettera indirizzata a Boris de Schloezer – musicologo e intellettuale russo trapiantato in Francia, legato a Bepaloff da un rapporto epistolare intenso e duraturo – datata 2 marzo 1946, nella quale si avverte un entusiasmo vibrante, come se, attraverso la voce di Sartre, si fosse per un istante riaccesa quella continuità con la tradizione europea che, pur custodita nell'interiorità, sembrava essersi spezzata:

Sartre è venuto ieri a Mount Holyoke e mi ha entusiasmato. Ha svolto una magnifica conferenza sulla letteratura francese attuale. Mi ha fatto l'effetto di una boccata di ossigeno. Quale meraviglioso stimolo sono state le sue parole! La qualità di questa intelligenza ha qualcosa di irresistibile. Abbiamo potuto parlare soltanto per breve tempo, ma ci siamo ugualmente capiti molto bene. Non che fossimo d'accordo su tutto. Anzi, ne siamo ben lungi, ma che importa? Per qualche ora, egli mi ha fatto ricadere nel clima spirituale della Francia: un evento insperato.²

¹ Per sfuggire alle leggi razziali, nel luglio del 1942 Bepaloff è costretta, insieme al marito, alla figlia e alla madre, ad emigrare a New York negli Stati Uniti, dove, a partire dal 1943, lavora come docente universitaria di Letteratura Francese al College di Mount Holyoke. Qui avrà modo di conoscere e frequentare i migliori intellettuali europei rifugiati a New York. Per un approfondimento sul pensiero e la vita di Rachel Bepaloff cfr. in particolare di Sanò: *Un pensiero in esilio* (per una riflessione specificamente in dialogo con i temi affrontati nel presente saggio, si veda soprattutto il capitolo intitolato "Sartre: ambiguità dell'engagement", 201-209); cfr. inoltre: Ead., "Il disaccordo armonico dell'esistenza", 571-587; "Emergere dall'impossibile", 347-373; "La corda tesa", VII-XXXII. Di Guarnieri: "L'angoscia del baratro", 589-649; "Una biografia di Rachel Bepaloff", 25-115; "Nella bufera della storia", 5-28. Cfr. inoltre Cazalé Bérard, "Una voce di Parigi", 305-346; Jutrin, "Camminare insieme a Rachel Bepaloff", 5-21; Fusini, "Rachel", 49-90.

² Bepaloff, "Lettres à Boris de Schloezer, 1942-1946", 425 (traduzione mia). Il corpus epistolare di Rachel Bepaloff è ancora in parte inedito in Italia e verrà pubblicato come terzo volume dell'edizione delle sue *Opere complete*, la cui uscita è prevista presumibilmente entro la fine del 2025. Attualmente, i primi due volumi dell'opera di Bepaloff sono: *L'eternità nell'istante*, *Opere, Gli anni francesi (1932-1942)*, e *La sfida della libertà, Opere, Gli anni americani (1943-1949)*. Si tenga presente che proprio in quegli anni Sartre era impegnato nella stesura di alcuni

Per quanto sincera e partecipata, per quanto animata da un rispetto intellettuale non privo di ammirazione, questa prima dimostrazione di stima sembra tuttavia stridere profondamente con ciò che, nel prosieguo della sua riflessione, si configurerà invece come una critica di rara coerenza e severità, capace di intaccare alla radice alcuni dei presupposti teorici più caratterizzanti dell'impianto concettuale di Sartre. Un dissenso che non si limita a contestare singoli aspetti della sua filosofia, ma che ne investe in profondità l'architettura complessiva, mettendone in luce, agli occhi di Bepaloff, non solo le fragilità speculative, ma anche le implicazioni culturali e politiche più controverse.

Per cogliere fino in fondo la natura e la portata di tale dissenso, non è tuttavia sufficiente considerare isolatamente la posizione assunta da Bepaloff nei confronti dell'esistenzialismo sartriano, ma occorre inserirla nel più ampio quadro intellettuale all'interno del quale la sua opera prende forma e significato, ovvero in quel contesto filosofico che la vede in dialogo, diretto o indiretto, con figure come Lev Šestov, Gabriel Marcel, Jean Wahl e Benjamin Fondane, pensatori accomunati, nella lettura storiografica più diffusa, dalla tendenza a essere considerati come precursori o anticipatori del movimento esistenzialista che prenderà pienamente corpo negli anni successivi.

Nel corso degli anni Venti e Trenta del Novecento, infatti, si assiste in Francia all'emergere di un orientamento teorico sempre più esplicitamente critico nei confronti delle grandi architetture sistematiche del pensiero ottocentesco, in favore di un'indagine più aderente alle dimensioni vissute e drammatiche dell'esistenza, che rimette al centro categorie come la sofferenza, la libertà, la morte, la colpa e l'apertura alla trascendenza. In questo scenario, si comprende il rilievo crescente attribuito alla figura di Søren Kierkegaard, divenuta oggetto di analisi e riscoperta anche grazie all'opera di Jean Wahl e, non meno significativamente, attraverso l'attenzione teoretica sviluppata da Bepaloff stessa.³ Nello stesso contesto si inserisce la precoce ricezione di *Sein und Zeit* di Martin Heidegger,⁴ la cui anali-

tra i saggi più significativi sul suo rapporto con la letteratura. Cfr. Sartre, *Situations I*. La raccolta comprende scritti risalenti al 1945-1946, tra cui i celebri studi su Baudelaire e su Mallarmé, oltre ai testi dedicati al ruolo dello scrittore nella società contemporanea. Inoltre, celebre è la conferenza tenuta il 29 ottobre 1945, *L'existentialisme est un humanisme*, pubblicata per la prima volta nel 1946. Si veda, inoltre, Merleau-Ponty, "Le polemiche sull'esistenzialismo", in *Senso e non senso*, 1974.

³ Cfr. Bepaloff, "Appunti sulla ripetizione di Kierkegaard", e "In margine a Timore e tremore di Kierkegaard", 265-332.

⁴ Bepaloff ha avuto il merito di commentare con grande acume l'opera principale del filosofo di Messkirch prima che essa fosse nota alla stragrande maggioranza dei pensatori francesi: cfr. "Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy" (poi ripubblicata in *Conférence*, 451-479). Cfr. la trad. italiana in Bepaloff, *Su Heidegger*, 9-48; e in Ead., *L'eternità nell'istante*, 139-166. È

tica esistenziale viene interpretata, in chiave critica o propositiva, come un tentativo di superamento dell'ontologia classica e come apertura a una filosofia della finitezza non riconducibile alle categorie dello storicismo post-hegeliano. In virtù di tale orientamento, la filosofia francese dell'*entre-deux-guerres* viene frequentemente intesa come il luogo di incubazione di quella stagione più strutturata e assertiva che troverà la sua espressione compiuta nel pensiero di autori come Jean-Paul Sartre e Albert Camus, i quali ne raccoglieranno molte istanze, ma non senza produrre – come Bepaloff dimostrerà – anche vistose deformazioni e rotture.

Anche la ricerca di Bepaloff sembrerebbe iscriversi all'interno di questo scenario di crisi e transizione, spesso assimilata a una delle voci minori che, per affinità tematiche e collocazione cronologica, preannunciano lo sviluppo più maturo dell'esistenzialismo francese degli anni Quaranta. E tuttavia, a uno sguardo più attento e meno vincolato dalle griglie della ricostruzione storiografica, emerge con crescente evidenza una tensione sotterranea che la allontana, in modo netto e persistente, non soltanto da Heidegger, ma forse in misura ancora più marcata da Sartre. È proprio tale tensione, inserita nel cuore stesso della sua riflessione, a rendere visibile un movimento di pensiero dotato di autonoma coerenza e di una originalità teorica che resiste tanto alla categorizzazione quanto all'assimilazione retrospettiva.

In quest'ottica, il pensiero di Bepaloff non si lascia ricondurre senza residui a quella corrente "preparatoria" del sartrismo alla quale pure partecipò, se non altro attraverso un comune orizzonte tematico e alcune significative frequentazioni intellettuali. Esso si configura piuttosto come un *contro-movimento*, discreto ma implacabile, una voce dissonante e solitaria che, pur operando entro lo stesso spazio problematico, ne interroga radicalmente le premesse, ne disarticola le certezze e ne mette a nudo i punti ciechi con una lucidità penetrante. Non si tratta, per Bepaloff, di una semplice divergenza di accenti o di sensibilità, ma del rigetto profondo di un'intera architettura teorica che, pur facendo dell'esistenza il proprio nucleo dichiarato, finisce per irrigidirla entro una griglia concettuale incapace di accoglierne la complessità, fino a neutralizzarne la tensione tragica.

Un condensato di queste critiche si ritrova con chiarezza esemplare in una lettera indirizzata il 14 aprile 1947 a Daniel Halévy, storico e saggista

importante precisare che a Sartre spetta il merito di essere stato tra i primi a introdurre in Francia la riflessione heideggeriana: già negli anni Trenta egli tradusse ampi passi di *Sein und Zeit* e ne diffuse i concetti principali, pur senza mai completarne una versione integrale. Sulla ricezione di Heidegger in Francia e sul rapporto tra il pensiero del filosofo tedesco e Sartre cfr. Janicaud, *Heidegger en France*; R. Bernasconi, "Heidegger and Contemporary French Philosophy", 293-324; Lo Conte, *Esistenza e morte. Heidegger e Sartre*; Fergnani, *Da Heidegger a Sartre*, in particolare pp. 25-32.

francese con il quale la filosofa intrattenne un rapporto di intensa stima intellettuale e di confronto serrato intorno al destino della cultura europea, e in cui il dissenso teorico prende corpo in forma esplicita, e non priva di implicazioni filosofico-politiche di rilievo:

Non è sorprendente che Heidegger non sia contento del suo discepolo [Sartre]. Da una parte, Sartre ha criticato a ragione la teoria heideggeriana del *Sein-zum-Tode* (su questo punto, sono d'accordo con lui). Ma, d'altra parte, egli ha spinto la filosofia di Heidegger sulla strada del puro razionalismo, sostituendo alle categorie dell'autentico e dell'inautentico quelle di buona e cattiva fede [...]. Sartre ha distrutto l'istante. Da parte mia, io non sto con gli esistenzialisti; sto e resto con i pensatori esistenziali. L'esistenzialismo comincia là dove finisce il pensiero esistenziale, di cui si nutre.⁵

È precisamente in questo crinale, là dove il confronto inizia a toccare il cuore pulsante delle questioni più nodali, che si delinea con sempre maggiore chiarezza l'asse portante della critica bespaloffiana. Laddove il pensiero esistenziale, nella sua forma più autentica, si misura con l'irriducibilità dell'istante e con l'enigma della libertà, l'esistenzialismo, nella lettura di Bespaloff, interviene per colmare lo scarto, per dare una funzione a ciò che, per sua natura, sfugge a ogni finalità. E proprio in questo passaggio – dalla tensione alla struttura, dall'esperienza all'elaborazione sistematica – si consuma il tradimento più profondo. La sostituzione operata da Sartre delle categorie heideggeriane dell'autenticità e dell'inautenticità con quelle, più funzionali alla propria costruzione teorica, di “buona e cattiva fede” non rappresenta un semplice scarto terminologico, bensì una vera e propria perdita di profondità speculativa. Ciò che si consuma in tale passaggio è uno slittamento concettuale che priva l'esperienza esistenziale della sua cifra tragica, della sua discontinuità radicale e dell'imprevedibilità creatrice che costituiscono il tratto distintivo dei pensatori cui Bespaloff si riconnette in modo esplicito o implicito – da Kierkegaard a Dostoevskij, da Nietzsche a Šestov – e che conferiscono alla riflessione sull'esistenza la sua densità più autenticamente filosofica. È in nome di

⁵ Bespaloff, “Lettres à Daniel Halévy”, 682–683 (traduzione mia). Per un approfondimento sull'analisi dell'esistenzialismo da parte di Rachel Bespaloff, si veda il suo intenso saggio – pubblicato per la prima volta in edizione italiana – dal titolo “Un'introduzione alla filosofia di Sartre”, 199-217. È singolare che Bespaloff definisca Sartre «discepolo» di Heidegger. Infatti, pur avendo inizialmente introdotto e diffuso in Francia alcuni concetti fondamentali di *Sein und Zeit*, Sartre prese in seguito le distanze da Heidegger. Già negli anni immediatamente successivi a *L'être et le néant*, egli insiste a non volersi definire “heideggeriano” (“je ne suis pas heideggerien”), rivendicando la propria matrice fenomenologica e distinguendo il suo pensiero dall'ontologia del filosofo tedesco. Questa presa di distanza fu motivata non solo da divergenze teoriche, ma anche dal sospetto nei confronti del compromesso politico di Heidegger con il nazismo. Cfr. Janicaud, “Heidegger en France”, 58-63; Flynn, “Sartre and Heidegger”, 220-256.

questa fedeltà all'instabilità radicale dell'istante, alla sua energia generativa e alla sua dimensione eccedente ogni formalizzazione concettuale, che Rachel Bepaloff si sottrae a ogni incasellamento nella categoria storiografica dell'esistenzialismo, rivendicando per sé una posizione teoretica che ne anticipa i temi ma, al tempo stesso, ne oltrepassa i limiti, restando estranea tanto alle sue derive ideologiche quanto alla sua esigenza di coerenza sistemica.

Nel confronto, al tempo stesso teoricamente denso e sottilmente segnato da implicazioni personali, che Rachel Bepaloff intrattiene con il pensiero di Jean-Paul Sartre, si impongono in particolare due testi che, pur appartenendo a registri differenti – uno esplicitamente saggistico, l'altro di natura epistolare – si rivelano entrambi decisivi per mettere a fuoco l'ampiezza e la radicalità del dissenso che li separa. È infatti in queste due scritture che si manifesta con maggiore evidenza lo scarto teorico e simbolico tra le due prospettive, soprattutto là dove la riflessione filosofica si innerva su questioni che implicano una posta in gioco politica intesa nel suo significato più profondo, ovvero come tensione tragica tra azione e contemplazione, tra parola e potere, tra libertà e verità.

Il primo è un commento, pubblicato nel novembre del 1947, al celebre saggio *Qu'est-ce que la littérature?*,⁶ nel quale Sartre – com'è noto – tenta di definire la funzione dell'opera letteraria nell'orizzonte dell'*engagement*; il secondo è una lettera, datata 23 novembre⁷ dello stesso anno e rimasta a lungo inedita, che Bepaloff indirizza direttamente a Sartre. In entrambi i testi, l'interrogazione della filosofa si configura come una presa di posizione lucida e ferma nei confronti di una concezione del pensiero che, nel suo sforzo di politicizzazione, finisce per appiattire la complessità dell'esperienza su un'etica della parola orientata all'efficacia, piuttosto che sull'apertura a una ricerca di senso capace di accogliere l'asimmetria, la frattura, la profondità dell'umano.

⁶ Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*; trad. it. *Che cos'è la letteratura?*, comparso originariamente in due fascicoli successivi della rivista "Les Temps Modernes", 1947, n. XVII-XXII. La recensione di Bepaloff ("À propos de *Qu'est ce que la littérature?* de J.-P. Sartre. Réflexions sur une exégèse") compare per la prima volta nella rivista mensile "Fontaine", n. 63, novembre 1947, e viene poi ripubblicata in *Lettres à Jean Wahl 1937-1947*, 149-161; trad. it. "A proposito di che cos'è la letteratura? di Jean-Paul Sartre", 177-195. Fondamentali risultano le opere sartriane dedicate ai singoli scrittori; cfr. Sartre, *Baudelaire*; trad. it. *Baudelaire*, 1973; *L'Idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857*; trad. it. *L'Idiota della famiglia. Gustave Flaubert dal 1821 al 1857*.

⁷ Questa lettera ("Copie d'une lettre inédite à Jean-Paul Sartre", 23 novembre 1947), che proviene dal Fondo Jacques Schiffrin/Archivi di Monique Jutrin, è stata pubblicata per la prima volta in francese in *Lettres à Jean Wahl*, 162-163; tr. it. "Una lettera a Jean-Paul Sartre", 177-195. Sulla questione dell'*engagement*, cfr. Denis, *Littérature et engagement. De Pascal à Sartre*.

2. ...*Un vero e proprio genio falsificatorio...*

Fin dalle prime righe del suo intervento critico su *Qu'est-ce que la littérature?*, Rachel Bepaloff individua innanzitutto uno sviluppo sotterraneo che attraversa e regge in profondità l'intero disegno concettuale dell'opera sartriana, e che, pur manifestandosi inizialmente sul piano dello stile e dell'organizzazione argomentativa, rivela ben presto la sua natura di falsificazione strumentale, capace di operare una trasfigurazione dell'esperienza sotto l'apparenza di coerenza teorica e rigore etico. Il saggio, secondo Bepaloff, non si limita a suscitare interesse intellettuale, ma si impone come un testo che non consente neutralità né disimpegno, e che, proprio in virtù della sua potenza affermativa e del suo tono assertorio, costringe il lettore a una reazione, a un confronto inevitabile e serrato. È in questa dinamica di attrazione e di assedio che si iscrive uno degli aspetti più sottili della sua diagnosi, poiché la macchina discorsiva costruita da Sartre si configura come un dispositivo retorico compatto e direzionato, volto a piegare la complessità del reale entro la coerenza di un progetto già tracciato e imperniato su finalità etico-politiche predeterminate.

La critica di Bepaloff si configura così, sin dalle sue prime battute, come un atto di smascheramento delle stesse modalità attraverso cui il discorso intellettuale, nel momento in cui si pretende agente di trasformazione, rischia di trasformarsi in uno strumento di egemonia:

Quest'opera ha un merito incontestabile: l'impossibilità di disinteressarsene. Essa affascina, irrita, provoca e proibisce la ritirata. Risparmiamo la bellissima Introduzione in cui Sartre dà la sua definizione di arte, e le magnifiche pagine in cui parla della sua stessa esperienza di scrittore. Tutto il resto testimonia un vero e proprio genio falsificatorio. Ancora una volta, ci si stupisce che un'intelligenza di tal fatta possa accompagnarsi a una tale mancanza di giustezza [...]. Questa straordinaria combinazione di lucidità e di cattiva fede è d'altronde sostenuta da un'eloquenza singolarmente efficace, praticata con la rapida fluidità di un bello sport. Il vigore dei colpi contrasta tanto più con il trucco del bersaglio.⁸

La preoccupazione dell'autrice non consiste tanto nella difesa di un'estetica sottratta alla storia, quanto nella salvaguardia di quella qualità intrinseca della parola filosofica e letteraria che la rende irriducibile a ogni funzione prescrittiva, resistente a ogni subordinazione strumentale. Quando il pensiero abdica alla propria vulnerabilità, quando si irrigidisce in una struttura persuasiva che aspira a orientare il senso da una posizione di superiorità, esso cessa di costituire un campo di apertura e diviene un

⁸ Bepaloff, "A proposito di Che cos'è la letteratura?", 179.

apparato che imprigiona entro un tracciato ideologico.⁹ È proprio questa, agli occhi di Bespaloff, la deriva che caratterizza il discorso sartriano, una traiettoria in cui la combinazione di forza retorica e sistematicità teorica non dà luogo a un'espansione del pensiero, ma ne determina progressivamente la chiusura, sostituendo all'esperienza viva e irriducibile il suo riflesso ordinato e astratto.

La questione non concerne unicamente i contenuti tematici trattati, ma, in misura forse ancor più decisiva, la forma stessa del discorso che li articola e li governa, poiché è nella tessitura linguistica, nella struttura argomentativa che ne sorregge lo sviluppo, che si annida quella ambivalenza più sotterranea e insidiosa, capace di trasformare la parola in strumento di persuasione sistematica. Quando la filosofia si struttura come linguaggio performativo, quando si offre come dispositivo di mobilitazione o si fa architettura della coscienza, essa abdica alla propria funzione interrogativa, trasformandosi in un gesto che preordina il senso e ne stabilisce l'orizzonte di legittimità. È in questo spazio di ambiguità che si innesta il giudizio più incisivo e paradossale di Bespaloff, il quale trae forza dalla percezione di un disallineamento profondo tra l'intenzione e la forma, tra l'etica dell'autore e la retorica del suo discorso. Sartre, infatti, può anche essere animato da una volontà autentica di riscatto, da un impulso etico che si radica nell'urgenza di una trasformazione reale del mondo; ma è proprio questa tensione a venire compromessa dalla forma che egli conferisce al proprio pensiero, giacché sotto la veste lucida di un discorso affilato, dominato da un'eloquenza che affascina e persuade, si cela l'architettura di un sistema che preclude l'accesso all'abisso, elude la frattura, neutralizza la discontinuità dell'esperienza vissuta. Così, la brillantezza dello stile, anziché liberare la forza interrogativa della filosofia, la vincola a una finalità performativa, mentre il discorso, nella sua impeccabile fluidità, finisce per funzionare come una macchina argomentativa chiusa su se stessa, camuffando sotto il ritmo elegante di un "bello sport" una presa sul reale già compromessa.

Da questo nucleo iniziale prende forma l'intera traiettoria argomentativa della critica bespaloffiana, che non si riduce a un rifiuto pregiudiziale ma si configura come un'indagine rigorosa della torsione cui il pensiero va incontro nel momento in cui, da apertura interrogante, si converte in dispositivo. Al centro di tale riflessione si colloca un nodo teorico di rilevanza decisiva, in cui si intrecciano le implicazioni filosofiche e politiche

⁹ Per "ideologico" non si intende qui l'accezione marxiana di "falsa coscienza" né quella althusseriana degli "apparati ideologici di Stato", ma piuttosto la riduzione della parola a strumento funzionale e persuasivo, capace di orientare il significato verso un esito già determinato. È in questa prospettiva che Bespaloff parla di torsione ideologica nell'*engagement* sartriano, il quale rischia di trasformare l'apertura interrogativa della parola in un dispositivo chiuso e vincolante.

più profonde dell'intervento sartriano, ovvero la concezione della letteratura intesa come compito, come gesto volto a orientare, piuttosto che a dischiudere o interrogare. La concezione di Sartre, infatti, affonda le sue radici in un'antropologia dell'impegno in cui il soggetto è chiamato a farsi autore del senso del mondo, e la scrittura, lungi dal configurarsi come uno spazio autonomo, si tramuta in gesto operativo, volto a incidere direttamente sulla realtà storica. Scrivere, secondo tale modello, significa palesare il reale nella sua opacità storica, denunciarne le contraddizioni, e al tempo stesso orientarlo verso una trasformazione, coinvolgendo il lettore in un processo di immedesimazione attiva. La letteratura cessa di configurarsi come opera d'arte da interpretare e si converte in discorso performativo, orientato non alla contemplazione ma alla mobilitazione, non alla pluralità dei sensi ma all'efficacia dell'appello, assumendo il compito di convocare all'azione più che di interrogare il significato.

Pur riconoscendo la forza di tale impianto teorico e la tensione etica che lo anima, Bepaloff ne coglie, dunque, il pericolo interno, la fragilità nascosta sotto la struttura apparente della coerenza, individuando come proprio l'identificazione della parola con l'azione finisca per snaturare ciò che nella letteratura costituisce la sua essenza più profonda e inassimilabile, ovvero quella capacità di sospendere il tempo della prassi, di sottrarsi alle finalità dell'efficacia, di aprire un'interiorità che non si lascia ridurre alla funzione:

Sartre vuole distruggere il rapporto intimo che il Diciannovesimo secolo ha stretto fra la passione dell'eterno e l'esigenza di libertà al fine di annettere meglio la letteratura alla politica, al fine di imprigionare l'arte nella storia.¹⁰

La letteratura, nell'ottica che ella difende con fermezza e rigore, non dovrebbe avere, invece, lo scopo di istruire, né di formare, né tanto meno di condurre all'azione, bensì quello di dischiudere uno spazio di esperienza in cui la soggettività, nel suo tratto più vulnerabile e irriducibile, possa incontrare ciò che la trascende senza dominarla. Non si tratta, in altri termini, di negare che l'arte possa produrre effetti sulla storia o sul mondo, ma di opporsi a ogni tentativo di subordinare la libertà dell'atto creativo

¹⁰ *Ibid.*, 181-182. Bepaloff contesta frontalmente l'interpretazione offerta in chiave storica e interpretativa della vicenda artistica e culturale dell'800, quale conseguenza della pretesa esistenzialista di cambiare il mondo attraverso la letteratura. Per Sartre, infatti, il secolo diciannovesimo è il secolo della colpa e della decadenza, mentre secondo la filosofa esso è il secolo della prova e della ricerca della salvezza. L'analisi che Sartre propone della tecnica del romanzo nel XIX secolo è, inoltre, agli occhi di Bepaloff, estremamente faziosa. Ciò che maggiormente dispiace l'autrice è il ricorso ad una sorta di diffamazione sistematica, quale è quella attuata da Sartre nei confronti di certi autori, finalizzata all'obiettivo di realizzare una rottura fra lo scrittore e la borghesia e, congiuntamente, di legare i destini dell'intellettuale a quelli del proletariato.

a un dovere predeterminato, a una finalità esterna che ne comprometta la natura originaria e irriducibile. La parola, in tale prospettiva, rischia di perdere la sua funzione interrogativa per divenire veicolo di una costruzione ideologica del senso, una sorta di architettura chiusa dell'esistenza, dove la scelta si tramuta in assenso, e l'apertura dell'opera si richiude su un fine prestabilito. È in questo senso che Besseloff osserva, con penetrante ironia critica, come "l'ambizione degli esistenzialisti" sia in realtà "cambiare il mondo per mezzo della letteratura",¹¹ trasformando lo spazio estetico in campo d'azione per un disegno ideologico. Ma è proprio questa deriva che la filosofa contesta con maggiore rigore, rifiutando che una tale operazione possa giustificare la distorsione dei criteri estetici in nome di un progetto extra-letterario. Scrive infatti:

Non contesto a nessuno il diritto di considerare la letteratura in funzione del fatto sociale. Sarebbe sciocco sottostimare ciò che questo partito preso, questa scelta deliberata di un nuovo angolo visuale hanno di stimolante per lo spirito. Quel che contesto, invece, è il diritto di falsificare i valori e le prospettive estetiche in nome di questo partito preso.¹²

Là dove Sartre intende la libertà come progetto, come potere, come capacità di imprimere una forma al mondo e a se stessi, Besseloff la pensa piuttosto come esito di un'esperienza che non si lascia prescrivere. La scrittura autentica, nella sua visione, non è mai strategia né attività persuasiva, ma piuttosto attraversamento, discesa nel profondo, esposizione all'inatteso. È solo in questa sospensione dalla logica dell'imperativo, e della finalità, che la parola poetica può custodire la sua funzione disvelante.

Non è difficile scorgere, in tale prospettiva, una critica implicita ma radicale a ogni concezione strumentale del linguaggio artistico, in cui la parola si trovi asservita a un progetto etico-politico. In questa subordinazione, secondo Besseloff, si consuma il vero tradimento dell'opera d'arte, che non risiede nella sua distanza dal reale, bensì nel suo appiattimento su di esso, nella sua riduzione a strumento di trasmissione, nell'assunzione di una funzione comunicativa che ne mortifica la vocazione originaria a costituire uno spazio di trascendimento, una soglia aperta sull'indicibile, piuttosto che un messaggio compiuto e finalizzato.

L'esito più problematico e, in senso pieno, ideologico della visione di Sartre, risiede proprio nella riduzione sistematica della dimensione poetica a strumento della *trasformazione* storica, operazione che finisce per cancellarne l'eccedenza ontologica, rispetto a ogni orizzonte di utilità pragmatica.

¹¹ *Ibid.*, 183.

¹² *Ibid.*, 189.

Benché, ancora una volta, non ignori né neghi che vi possa essere un nesso reale e talvolta profondo tra la visione poetica e la progettualità politica, Bepaloff si oppone con fermezza all'idea che tale rapporto debba risolversi in un'immediata e funzionale subordinazione della prima alla seconda, come se l'arte non avesse valore se non nella misura in cui produce effetti nel mondo e contribuisce al compimento di un disegno collettivo. "Quello che si deve rimproverare a Sartre non è affatto di rivelare il legame che collega la poesia a una politica",¹³ bensì – spiega l'autrice – il fatto che, nel definire questo legame, egli finisca per trasformarlo in un vincolo univoco, in cui la prima viene piegata alle esigenze della seconda, divenendo non più voce autonoma e sorgiva, ma strumento subordinato a una funzione prescritta. Così, ciò che potrebbe essere un rapporto fecondo e problematico si riduce a un'assimilazione, dove la poesia non accompagna criticamente la politica, ma ne diventa serva, perdendo la propria capacità di interruzione, di differimento.

A partire da tale precisazione, Bepaloff individua, dunque, nella concezione sartriana della letteratura come forza di intervento diretto nel reale una forma nuova, e non meno problematica, di eteronomia. Quando Sartre reclama per la letteratura la funzione di veicolo della *rivoluzione permanente* e propone di reclutare gli scrittori nella militanza intellettuale, attribuendo alla parola poetica il compito di affermare la libertà attraverso l'impegno, egli, non fa altro che perpetuare una logica autoritaria sotto le spoglie dell'emancipazione. La sua operazione si presenta così come una ripetizione rovesciata del gesto platonico: se Platone, per salvaguardare la stabilità della Città, espelle i poeti in quanto portatori di disordine e ambiguità, Sartre li richiama all'interno del recinto della Storia per arruolarli nel grande disegno della prassi rivoluzionaria. Ma in entrambi i casi ciò che viene negato è lo statuto irriducibile dell'immaginazione, la sua potenza anarchica, il suo rifiuto di farsi tradurre in messaggio. *L'immaginazione*, per Bepaloff, non è una funzione decorativa, né una modalità secondaria del sapere, ma l'elemento fondativo della coscienza, ciò che precede ogni determinazione e che rende possibile la libertà come apertura. Negare tale fondamento equivale a escludere anche dalla stessa politica la sua sorgente più profonda, ovvero quella parola poetica che, in quanto gesto originario dell'immaginazione, custodisce la capacità di eccedere il dato, di sfidare l'ordine stabilito, di mantenere aperta la soglia dell'indeterminato. Privata di questa dimensione generativa, la politica si riduce a esercizio strategico, si irrigidisce in programma, si sottrae al confronto con la lacerazione che la fonda, perdendo così la sua tensione tragica e il suo respiro simbolico:

¹³ *Ibid.*, 180.

Platone almeno non ci nasconde che possano insorgere conflitti fra volontà di giustizia e amore della bellezza, e che la scelta esigerà il più penoso dei sacrifici. Al contrario, Sartre sommerge il problema nell'ambiguità: ambiguità politica che permette di fuggire le conseguenze reali della rivoluzione nella permanenza di un appello alla rivoluzione; ambiguità morale che pone l'assoluto nella libertà e non può distinguerla dalla volontà di potenza; ambiguità estetica che esalta l'arte come appello alla libertà e le impedisce di essere libera.¹⁴

La posta in gioco, in questo dissenso, non è semplicemente il destino dell'arte, ma la possibilità stessa di una politica che non cada nella tentazione dell'ideologia. Se l'opera d'arte viene identificata con un manifesto, o come una forma di militanza, si compromette alla radice ciò che per Bepaloff costituisce la condizione stessa di ogni vera libertà, ovvero la capacità di immaginare l'altrimenti, di figurare ciò che ancora non è, di sospendere il tempo del potere per aprire uno spazio altro.

Nella visione di Bepaloff, la *politica* autentica non si radica nella pianificazione razionale, né nella formulazione di programmi funzionali a obiettivi predeterminati, ma trae origine da una forma di intuizione sorgiva, capace di cogliere l'evento nella sua irriducibile singolarità e di riconoscere, in esso, una frattura che interrompe la continuità dell'ordine vigente. È un pensiero dell'inizio e non della sintesi, un movimento che si espone alla contingenza senza cercare di neutralizzarla, e che proprio per questo può aprire un varco alla trasformazione, non come effetto di una volontà progettuale, ma come risposta a un appello che non si lascia prescrivere. In tale prospettiva, ogni sovrapposizione tra arte e ideologia si rivela non solo impropria ma pericolosa, perché compromette la libertà nel suo nucleo più intimo, sostituendo al gesto rivelatore dell'opera una parola addomesticata, che non pensa, che non anela all'enigma del reale, ma lo riconduce a uno schema funzionale, disattivando così la potenza interrogante e trasfigurante dell'immaginazione.

3. ...Il poeta è come ciascuno di noi: innocente e colpevole, umano, troppo umano...

Se l'arte propone un compito nello stesso gesto con cui svela il mondo, sostiene Rachel Bepaloff, viene interrotto e quasi spezzato il momento della *contemplazione*, che costituisce il compimento più alto dell'*immaginazione*, quel tempo altro in cui il soggetto può disancorarsi dal presente

¹⁴ *Ibid.*, 187.

e lasciarsi attraversare da ciò che nel reale non si offre mai come utilità o esigenza, ma come risonanza dell'invisibile e intuizione dell'eterno:

Per farci accettare tale giogo, Sartre ha d'altronde scelto la tattica migliore: screditare la contemplazione, far credere che essa sia solo uno stato della sensibilità, una sorta di edonismo di bassa lega, in una parola, renderla sospetta, affermare invece che la politica sia il compimento dell'estetica.¹⁵

In questo passaggio si articola una frattura che è insieme gnoseologica, etica e politica, e che segna l'intera distanza tra la filosofia di Sartre e quella postura che Bepaloff definisce come propriamente "esistenziale". Mentre Sartre concepisce l'opera come strumento d'intervento, destinato a incidere sul reale secondo una logica di efficacia e trasformazione, Bepaloff ne afferma con forza la vocazione altra, riconoscendole la funzione di sospendere l'immediato, di aprire uno spazio simbolico capace di dislocare l'ordine del senso comune e di restituire alla parola non il compito di spiegare l'origine, ma di spalancarne l'abisso. Laddove il filosofo dell'*engagement* ricerca nella scrittura una leva operativa per modificare il mondo, la pensatrice dell'interiorità – che pone al centro la voce silente dell'umano nella sua irriducibile singolarità – reclama, al contrario, uno spazio in cui la parola possa ancora generare senso non in forza di una funzione, ma per effetto dell'apertura contemplativa, un luogo sottratto alla logica dell'efficacia, disposto ad accogliere un dialogo con l'invisibile. In questa differenza, che attraversa i piani dell'etica e della politica, si dischiude tutta la portata della sua riflessione, che intende smascherarne, con sobria radicalità, le fondamenta stesse dell'impianto filosofico sartriano, mostrando come la libertà artistica, per essere tale, non possa nascere dalla prescrizione, ma solo da un atto creatore, gratuito e disarmato. È in questa luce che va letta una delle affermazioni più dense e lucide del suo scritto:

Non bisogna quindi aver timore di ripetere che la libertà dell'arte non consiste nel riformare il mondo ma nel ricrearlo, che il suo ruolo non è riscattare la sofferenza perduta, ma darle una voce che ne vieti l'oblio. In quanto individuo separato dalla sua opera, che lo giustifichi senza assolverlo, il poeta è come ciascuno di noi: innocente e colpevole, umano, troppo umano.¹⁶

¹⁵ *Ibid.*, 182.

¹⁶ *Ibid.* In risposta alle parole di Bepaloff, si riporta quanto sostenuto da Sartre circa il suo ruolo di "creatore": "Per sfuggire all'abbandono della creatura, mi preparavo la più irrimediabile solitudine borghese: quella del creatore [...]. Nei giorni di umor buono, tutto procedeva da me, m'ero tratto dal nulla con le mie sole forze per portare agli uomini le letture a cui essi aspiravano: bambino sottomesso, avrei obbedito fino alla morte, ma a me. Nelle ore desolate, quando sentivo la sconcertante insipienza della mia disponibilità, non potevo calmarmi se non facendo forza sulla predestinazione: convocabo la specie e le rifilavo la responsabilità della mia

Nel cuore di questo passaggio si condensa una concezione dell'arte che, in definitiva, non vuole costituirsi né come strumento di riforma né come veicolo di consolazione, ma come gesto generativo che, nel dare voce alla sofferenza, ne preserva la traccia senza cancellarne l'enigma; essa non si assume il compito inutile di redimere il dolore, bensì di custodirlo nella sua irriducibilità, sottraendolo tanto alla dimenticanza quanto alla strumentalizzazione ideologica, e proprio in ciò si misura la sua forza più autentica. In questo orizzonte, la figura del poeta emerge come emblema della condizione umana, separato dalla propria opera ma nondimeno implicato in essa, giustificato dalla creazione ma non assolto nel senso morale, reso umano nella misura in cui porta su di sé l'oscillazione continua tra innocenza e colpevolezza, tra coscienza e limite, tra parola e silenzio. La sua umanità si rivela così nella capacità di attraversare la contraddizione senza annullarla, di abitare la fragilità senza soccombervi, di dare forma a ciò che sfugge alla cattura concettuale, rimanendo fedele a quella verità tragica che, sola, consente alla libertà di non perdere il contatto con la vita.

Proprio in questa fedeltà alla verità tragica come condizione della libertà, si apre il punto più delicato della riflessione bespaloffiana, là dove il dissenso con Sartre si fa più profondo e strutturale, coinvolgendo direttamente la concezione del soggetto e dell'esperienza. La critica non si limita più a contestare il progetto estetico o l'uso ideologico della letteratura, ma investe ora il cuore stesso dell'ontologia sartriana, denunciando, dietro l'apparente esaltazione dell'esistenza concreta, una sistematica elusione della *soggettività contemplativa* nella sua irripetibile singolarità.¹⁷ Se già nella svalutazione dell'opera d'arte come luogo di sospensione e apertura si intravedeva un'insofferenza verso ciò che resiste alla codificazione, qui Bespaloff rileva un gesto ancor più radicale, capace di espungere dal pensiero la *dimensione interiore del tempo*, la densità affettiva dell'esperienza, il volto intrasmissibile dell'io:

screditare la contemplazione vuol dire svuotare la soggettività del suo contenuto, e nello stesso tempo sopprimere l'istante che non è nient'altro che l'autentico presente del soggetto. Ma allora, dov'è la libertà se non è più con l'eterno, né nell'istante? È forse nella durata? Sicuramente non nel passato, che è fatticità, sicuramente non in un presente in fuga né in quell'avvenire preoccupato che è la forma più costante della schiavitù. Non resta altro ormai che

vita; ero solo il prodotto di un'esigenza collettiva. Il più delle volte, preparavo la pace del mio cuore stando attento a non escludere mai completamente né la libertà che esalta né la necessità che giustifica" (Sartre, *Le Mots*; trad. it. *Le parole*, 121).

¹⁷ Scrive infatti Bespaloff: "Sartre sopprime il momento della soggettività" in "A proposito di Che cos'è la letteratura?", 182.

un alibi della libertà –, questo mito nato morto della rivoluzione permanente che polverizza la durata in una serie di esplosioni infeconde.¹⁸

In apparenza, la filosofia sartriana pone al centro l'individuo e rivendica per esso una sovranità ontologica assoluta, fondata sull'autodeterminazione e sull'assunzione di responsabilità. Tuttavia, questa centralità si rivela fittizia nel momento stesso in cui viene articolata sul piano teoretico, poiché il soggetto che Sartre difende è un soggetto vuoto, privo di densità propria, omologato in una griglia concettuale. Una tale conformità cancella la trama unica di ciascuna esistenza, impedisce di coglierne la tensione interna, riducendo la pluralità delle voci a un unico gesto teorico, a un'astrazione che finge universalità, mentre invece sopprime la singolarità.¹⁹

Nel tentativo di fondare una teoria della libertà, Sartre finisce per dissolvere proprio ciò che ne costituisce la condizione originaria, giacché l'*istante* – che per Bespaloff rappresenta il “ritorno alla spontaneità iniziale”²⁰ – viene neutralizzato nella sua forza generativa. Lungi dall'essere inteso come la pienezza intensiva del tempo vissuto, come quell'apertura irripetibile in cui la soggettività si espone all'evento, l'istante viene, nel discorso sartriano, subordinato a un'etica dell'impegno che ne dissolve la consistenza fenomenologica. Sartre ha dunque letteralmente

¹⁸ *Ibid.*, 190-191.

¹⁹ Per quanto puntuale, la critica di Rachel Bespaloff risulta in parte riduttiva rispetto alla complessità della nozione sartriana di soggetto. Nel passaggio che collega *La transcendance de l'Ego a L'être et le néant*, la riflessione di Sartre sul soggetto subisce una trasformazione significativa, dal gesto di spossessamento dell'Ego fino alla definizione del soggetto come *pour-soi*, distanza e nulla d'essere. Nel breve scritto del 1936 Sartre introduce un elemento di discontinuità rispetto alla tradizione idealista e fenomenologica. L'Ego, anziché costituire il principio della coscienza, è collocato “fuori”, nel mondo, come un oggetto tra gli altri. La coscienza, priva di interiorità sostanziale, si configura come spontaneità impersonale e movimento di trascendenza. Non include l'Ego, ma lo espelle e si apre a ciò che le è esterno. Questo gesto di “de-egologizzazione” inaugura una concezione decentrata della soggettività, che non coincide più con un principio identico e riflessivo, ma con un atto di apertura e di fuga. È una coscienza irriflessa che non possiede contenuti se non il proprio slancio verso l'esterno. Con *L'être et le néant* tale intuizione si sviluppa in un'ontologia fenomenologica. La coscienza, ora definita come *pour-soi*, non è un ente positivo ma una *décompression d'être*, una mancanza costitutiva che si contrappone alla pienezza opaca dell'*en-soi*. L'essere del *pour-soi* consiste nel non essere ciò che è e nell'essere ciò che non è. La coscienza si configura come il nulla che si introduce nell'essere, lo spazio della negatività che rende possibile l'apparire del mondo. Se in *La transcendance de l'Ego* il soggetto era descritto come movimento intenzionale, in *L'être et le néant* diventa struttura ontologica della libertà, presenza a sé nella distanza da sé. Lo spossessamento dell'Ego si compie nella fondazione del *pour-soi*, un soggetto privo di centro, che esiste solo nel proprio trascendersi e che trova nel nulla la propria cifra costitutiva. Cfr. J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*; trad. it. *La trascendenza dell'Ego*; Id., *L'être et le néant*; trad. it. *Lessere e il nulla*, 9-35, 117-283; Fergnani, *Lezioni su Sartre*, 34-43.

²⁰ Bespaloff, “A proposito di Che cos'è la letteratura?”, 190.

“distrutto l’istante”,²¹ poiché lo ha svuotato della sua capacità aurorale e soggettiva di segnare una frattura nell’ordine lineare del tempo. In assenza dell’istante, luogo della discontinuità e della decisione, non è pensabile alcuna libertà autentica; e là dove l’interiorità è disattivata, anche la scelta perde la sua densità etica, mentre la responsabilità si dissolve nel conformismo di una soggettività livellata e funzionalizzata. Solo in presenza di un tempo carico di senso, di una durata effettiva che si espone al rischio e alla contingenza, è possibile parlare di libertà in un senso non retorico ma reale. L’etica che Sartre propone, proprio in quanto fondata sull’eliminazione della discontinuità, sulla razionalizzazione della coscienza, finisce così per disattivare la possibilità stessa di quella libertà di cui si dichiara la più alta difesa.

È in questo contesto che la riflessione di Bespaloff mostra la sua più alta forza disvelante. Non si limita a correggere Sartre, né si pone come semplice voce alternativa. Piuttosto, smaschera il fondo ideologico di una filosofia che, nel voler salvare l’uomo, lo impoverisce, e nel voler fondare la sua libertà, ne dimentica le condizioni reali. Laddove l’istante viene assorbito nella progettualità, e l’interiorità è ridotta a struttura funzionale, la libertà si spegne e diviene solo parola vuota, segno di un umanesimo che ha perso il contatto con l’umano.

Ciò che Bespaloff difende, contro ogni ideologia dell’impegno, è dunque la possibilità che la parola letteraria continui a operare come luogo della libertà, non perché essa indichi ciò che si deve fare, ma perché costringe a un’esperienza interiore che può, eventualmente, generare un gesto, ma che non si riduce mai a esso. È in questa assenza di garanzia, in questa esposizione all’indecidibile, che l’arte – sia essa della parola letteraria o di altra natura – conserva il suo potere più sovversivo, quello di lasciare emergere l’imprevisto. Mentre:

²¹ Bespaloff, “Lettres à Daniel Halévy”, 683. Nell’opera sartriana, l’istante si configura come una categoria duplice e internamente scissa. Esso si dà, innanzitutto, nella forma passiva dell’irruzione: un evento improvviso che spezza la continuità temporale della fatticità e rivela, nel cuore dell’esistenza, la vacuità del significato e il carattere contingente dell’essere. L’istante è allora *nausea*, vertigine e dissoluzione, il lampo che squarcia la superficie del tempo storico mostrando l’assenza di fondamento su cui poggia ogni forma di senso. Ma la stessa frattura che disarticola il soggetto è anche la condizione per la sua rigenerazione: nell’attimo in cui il tempo si apre come fenditura, si affaccia la possibilità di un gesto attivo, di una decisione che converte la passività in progetto. L’istante diviene così il luogo di una creazione *ex nihilo*, un *éclair foudroyant* in cui il soggetto si scopre libero di superare la propria fatticità e di darsi come trascendenza. È in questa tensione tra scossa e fondazione, trauma e scelta, che l’istante rivela la sua natura kairologica: tempo denso, qualitativo, in cui la libertà si manifesta come evento e non come stato, come possibilità di un nuovo inizio che rompe il ciclo della ripetizione. Cfr. Ceccon, “Éclair foudroyant!”, 119-132.

l'errore fondamentale di Sartre [...] consiste nel volere che la libertà sia essa stessa il proprio fine. Ora, se la libertà è annullamento, negatività, potere di rifiuto – se essa è anche affermazione e accettazione –, essa non può prendere se stessa come fine. È nella sua essenza superarsi sempre verso altro da se stessa.²²

Apparentemente eretta a principio assoluto, fondamento incondizionato dell'esistenza e nucleo originario di ogni responsabilità, la libertà, nella formulazione proposta da Sartre, si rivela a uno sguardo più attento priva di ogni ancoraggio ontologico concreto, sottratta tanto alla profondità esperienziale dell'istante, quanto alla verticalità metafisica dell'eterno. Ciò che Bepaloff individua, con una lucidità disarmante, è dunque la natura paradossale di questa libertà assoluta, che proprio in quanto tale si trova privata di ogni possibilità di incarnazione reale, e che pertanto si dissolve nella forma astratta di una scelta priva di veridicità.²³

Nel tentativo di separare l'agire dall'essere, l'atto dall'intuizione, Sartre non fonda la libertà ma la sradica, ne recide le condizioni di possibilità, riducendola a esercizio formale, a decisione senza contenuto, a volontà cieca di affermazione che non conosce altra legge se non la propria reite-

²² Bepaloff, "A proposito di Che cos'è la letteratura?", 194. La critica di Bepaloff, secondo cui la libertà sartriana sarebbe un concetto autoreferenziale, una libertà che «vuole se stessa» come fine ultimo, sembrerebbe, in questo punto, non cogliere l'intento più radicale della riflessione esistenzialista. Sartre sostiene, infatti, che la libertà non sia un possesso né un valore già dato, ma una "condizione ontologica" del *pour-soi*, inseparabile dal suo nulla d'essere. Non si configura come un fine, ma come struttura. «L'uomo non è altro che ciò che si fa», scrive il filosofo in *L'esistenzialismo est un humanisme*, e aggiunge: «l'uomo è condannato a essere libero» (Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, 55; Id., *L'essere e il nulla*, 534). La libertà non è quindi un ideale da conquistare, ma la forma stessa dell'esistenza umana, un *a priori* senza fondamento che costringe il soggetto a scegliersi costantemente. Non presenta i tratti di uno stato acquisito una volta per tutte, ma si configura come un movimento di trascendenza, superamento incessante di sé verso un possibile. Lungi dal costituire un fine chiuso, è il continuo *dépassement* attraverso cui il *pour-soi* tenta di oltrepassare la propria fatticità, senza mai identificarsi con nessuna delle determinazioni che assume. In questo senso la libertà è sempre "altro da sé", il modo d'essere del nulla nel cuore dell'essere, il principio dinamico che fa dell'uomo un progetto e non una sostanza. Se per Bepaloff essa sembra ridursi a una negatività sterile, per Sartre la libertà rappresenta l'unica positività possibile, poiché consiste nel potere di fondare valori e significati a partire da una mancanza originaria. Il soggetto non è libero in vista di qualcosa, ma attraverso la libertà stessa, nella misura in cui ogni scelta istituisce un mondo. In questo senso la libertà sartriana non si chiude in un narcisismo ontologico autoreferenziale, ma si configura come apertura radicale all'alterità, in una tensione continua verso ciò che non è ancora. È quanto Sartre sottolinea anche nella quarta parte di *L'être et le néant*, dove mette in luce il nesso imprescindibile tra libertà e azione: «È ancora al cogito che ci rivolgeremo per determinare la libertà come libertà nostra, come pura necessità di fatto, cioè come un esistente contingente, ma che io non posso non sentire. Io sono, infatti, un esistente che impara la sua libertà mediante i suoi atti [...]», *L'essere e il nulla*, 533.

²³ Cfr. Bepaloff, "A proposito di Che cos'è la letteratura?", 192.

razione. In questa torsione teoretica Bepaloff riconosce non soltanto una carenza speculativa, ma il sintomo più allarmante di un'intera visione del mondo che pretende di emancipare l'uomo spezzandone i legami simbolici, dissipandone l'interiorità. La cosiddetta *rivoluzione permanente*, di cui la letteratura dovrebbe farsi portavoce e strumento, si rivela, sotto la sua lente critica, non come la soglia di un rinnovamento etico-politico, bensì come l'ultimo simulacro ideologico attraverso cui si legittima la rinuncia a ogni vera interrogazione del senso.

Nel vuoto lasciato da questa libertà senza istante e senza trascendenza si apre allora un deserto in cui la soggettività non trova più dimora e in cui il tempo stesso, privato della sua densità qualitativa, si riduce a una successione di eventi, atti e gesti incapaci di costituire davvero la storia. Questo inferno moderno, che l'esistenzialismo intendeva contrastare, viene in realtà riprodotto in forma radicalizzata, un mondo in cui l'uomo, proclamato assoluto, è in realtà frammentato.

Contro questa deriva, Bepaloff non oppone un sistema alternativo, né invoca una restaurazione metafisica del senso perduto. Piuttosto ella riafferma il valore dell'opera d'arte come unico luogo in cui sia ancora possibile un incontro autentico con la libertà.²⁴

Non si tratta di un'arte militante né di un'estetica dell'impegno, ma di un gesto creativo che, proprio perché non strumentale, custodisce nel proprio silenzio l'irripetibile singolarità dell'umano. Ed è in questa fedeltà senza obblighi, che si custodisce forse l'unica forma di libertà. Così intesa, l'opera diviene il luogo in cui la filosofia e la politica, senza confondersi, possono ancora parlarsi, e in cui l'eredità del tragico, che Sartre aveva voluto disinnescare, può riemergere come memoria di ciò che non si lascia addomesticare, né dimenticare.

4. ... L'opera si situa così all'intersezione fra l'intuizione dell'eterno e l'esperienza di questo mondo...

A partire dalle premesse teoretiche sin qui esaminate, e alla luce dei giudizi che Rachel Bepaloff rivolge all'intero impianto concettuale dell'esistenzialismo, diventa pienamente comprensibile perché nessuna delle tesi esposte da Sartre in *Qu'est-ce que la littérature?* trovi nella filosofa nemmeno una parziale adesione, né sul piano teorico né su quello politico. Al contrario, ciò che colpisce in modo ancor più netto è la veemenza con cui ella smonta sistematicamente ciascuna delle sue affermazioni, respingendone non soltanto le conseguenze, ma le stesse premesse, nel nome di

²⁴ Per un approfondimento cfr. Sanò, "L'irrompere del «fiat creatore»", 221-237.

un'altra concezione della libertà, dell'opera, del pensiero e del tempo. Non si tratta infatti di divergenze marginali o sfumature interpretative, ma di una frattura irriducibile destinata ad allargarsi e radicalizzarsi ancor più in quel gesto epistolare che, pur rivolgendosi direttamente all'autore di *L'être et le néant*, non rinuncia a conservare il rigore e la franchezza di un confronto senza infingimenti.

Il tono stesso della *Lettera*²⁵ inviata da Bespaloff a Sartre, pur articolato da alcune formule di cortesia che sembrano voler attenuare l'impatto del dissenso, non conosce in realtà alcun ammorbidimento sostanziale, né arretramento rispetto alla critica già dispiegata con fermezza nel saggio. Anzi, nella chiusa della missiva la filosofa sembra voler portare fino all'estremo la sua posizione, esibendo con ironica fermezza l'insofferenza nei confronti di ogni pretesa normativa sulla funzione dell'arte, e ribadendo una concezione dell'attività creativa come ascolto dell'interiorità, e non come risposta a ingiunzioni teoriche. In una delle affermazioni più taglienti dell'intero scambio epistolare, ella scrive:

Non c'è più tempo – dice lei – per descrivere e narrare. Che ne sa? A che titolo prescrivere all'artista la formula della propria arte? Un giovane scrittore che seguisse le sue ingiunzioni scriverebbe pessima letteratura. Ma se, trascurando i suoi consigli, ascoltasse la sua voce quando difende il vero, avrà ricevuto, ne sono sicura, la lezione più salutare.²⁶

Queste parole, che non attenuano in nulla la portata di una critica già profondamente corrosiva, confermano piuttosto la radicalità dell'incompatibilità tra due visioni del mondo che, pur muovendo entrambe dall'urgenza di pensare la libertà e il rapporto tra soggettività e storia, giungono a esiti che non solo divergono, ma che si escludono reciprocamente. In Sartre, Bespaloff non vede un avversario teorico, bensì il rappresentante di una prospettiva capace di minacciare la dignità stessa del pensiero, là dove quest'ultimo si piega alla strumentalizzazione ideologica, perdendo la sua funzione critica e la sua apertura all'imprevedibile. La tensione che si delinea non è dunque riducibile a una semplice dialettica intellettuale, ma assume i tratti di un conflitto profondo, la cui posta in gioco è la possibilità stessa di una filosofia capace di resistere alla fascinazione della sintesi, della parola d'ordine.

In questo senso, i due testi – il saggio e la lettera – lungi dal costituire un semplice duplice momento di una medesima riflessione, vanno letti come atti complementari di una postura teorico-esistenziale, la cui portata

²⁵ Bespaloff, "Una lettera a Jean-Paul Sartre", 195-199.

²⁶ *Ibid.*, 197-198.

eccede ampiamente il piano del confronto dottrinale per toccare le fibre più profonde della frattura culturale e simbolica che attraversa l'Europa del secondo dopoguerra. Essi definiscono una traiettoria di opposizione che, nella sua intransigenza, restituisce il ritratto di un'autrice sostanzialmente estranea a ogni forma di appartenenza, ostinatamente sottratta al coro delle adesioni facili e degli allineamenti ideologici.

La sua è una posizione solitaria ma non segregata, una voce dissonante ma tutt'altro che dispersa, capace di orientarsi con rigore e consapevolezza nel cuore delle contraddizioni del proprio tempo. Ed è proprio questa solitudine interiore, questa capacità di sfidare con sobrietà le autorità intellettuali dominanti, di disinnescare con lucidità critica anche i dispositivi concettuali più celebrati e stabilizzati, a fare di Rachel Bespaloff una filosofa di rara intensità, la cui opera continua a interpellare, ben oltre il suo tempo, non solo l'eredità controversa dell'esistenzialismo, ma il senso stesso della libertà, soprattutto là dove essa rischia di confondersi ancora una volta con la pressione del potere, con l'imperativo dell'efficacia, con l'urgenza dell'azione e con la persuasività di una parola che, anziché aprire spazi di pensabilità nuova, si piega alla necessità di disporre.

È in questa fedeltà a ciò che resta inassimilabile che Bespaloff elabora, anche nel confronto con Sartre, una propria forma di riflessione filosofico-politica, esigente e sottilmente resistente, tesa a difendere

la possibilità di pensare l'umano oltre ogni funzione assegnata, oltre ogni finalità prescritta, oltre ogni sistema che pretenda di racchiuderne la verità in un progetto. In questa difesa rigorosa dell'irriducibile, in questa vigilanza ostinata contro ogni forma di colonizzazione concettuale, si coglie la cifra più profonda della sua voce: una voce che non pretende di pronunciare l'ultima parola, ma si limita a custodire l'apertura originaria di ogni dire, affinché questo resti sempre attraversato dall'inquietudine, esposto al silenzio, vulnerabile al "mistero dell'essere",²⁷ e forse, proprio per questo, come lei stessa avrebbe auspicato, eterno.

Perché è lì, all'incrocio tra il tempo e l'eterno, che la parola filosofica si fa testimonianza di quell'indicibile che resta ancora – e sempre – da pensare:

E dato che l'immaginazione è qui organo di libertà, ne risulta che la libertà e l'eterno non sono affatto separabili nei grandi poeti [...]. L'opera si situa così all'intersezione fra l'intuizione dell'eterno e l'esperienza di questo mondo o, meglio, è testimonianza della loro fusione.²⁸

²⁷ Bespaloff, "A proposito di Che cos'è la letteratura?", 195.

²⁸ *Ibid.*, 181. L'immaginazione in Sartre ha un ruolo fondamentale. In *L'Imaginaire*, il filosofo francese elabora una fenomenologia rigorosa dell'immaginazione, prendendo le distanze dalla concezione empirista di Hume. Nel *Trattato sulla natura umana*, Hume concepiva

Bibliografia

- Bespaloff, Rachel. *L'eternità nell'istante. Opere. Gli anni francesi (1932–1942)*. A cura di Cristina Guarnieri e Laura Sanò. Roma: Castelvecchi, 2022.
- . “Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy”. In *La Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1933. Ristampato in *Conférence* 6 (printemps 1998): 451-479. Trad. it. *Su Heidegger*, a cura di Laura Sanò. Torino: Bollati Boringhieri, 2010.
- . “Lettres à Boris de Schlöezer: 1942-1946, 1”. In *Conférence* 16 (printemps 2003): 407-459.
- . “Lettres à Daniel Halévy, 1939–1947, 2”. In *Conférence* 20 (printemps 2005): 643-692.
- . *La sfida della libertà. Opere. Gli anni americani (1943–1949)*. A cura di Claude Cazalé Bérard, Cristina Guarnieri e Laura Sanò. Roma: Castelvecchi, 2024.
- . “À propos de Qu'est-ce que la littérature? de J.-P. Sartre. Réflexions sur une exégèse”. In *Fontaine* 63 (novembre 1947). Ristampato in *Lettres à Jean Wahl 1937–1947. «Sur le fond le plus déchiqueté de l'Histoire»*, a cura di Monique Jutrin. Paris: Éditions Claire Paulhan, 2003. Trad. it. “A proposito di Che cos'è la letteratura? di Jean-Paul Sartre. Riflessioni su un'esegesi”, in Ead., *La sfida della libertà*.
- . “Copie d'une lettre inédite à Jean-Paul Sartre, 23 novembre 1947”. In *Lettres à Jean Wahl*. Trad. “Una lettera a Jean-Paul Sartre”. In Ead., *La sfida della libertà*.
- . “Appunti sulla ripetizione di Kierkegaard” e “In margine a Timore e tremore di Kierkegaard”. In Ead., *L'eternità nell'istante*.
- . “Un'introduzione alla filosofia di Sartre”. In Ead., *La sfida della libertà*.
- Bernasconi, Robert. “Heidegger and Contemporary French Philosophy”. In *The Cambridge Companion to Heidegger*, 293–324. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

l'immaginazione come facoltà derivata, ridotta a un indebolimento dell'impressione sensibile: le idee non sarebbero che percezioni illanguidite, immagini della realtà esterna prodotte dall'associazione e dalla dissociazione dei dati percettivi. Contro questa riduzione naturalistica, Sartre mostra che l'immagine non è una copia impoverita del reale, ma un atto originario della coscienza. In opposizione alla passività del modello humiano, egli individua nell'immaginazione un momento costitutivo della percezione stessa, un'attività immanente che, sulla scia dell'“adombramento” husserliano (*Abschattung*), fa sì che ogni oggetto si dia sempre come totalità trascendente rispetto alle sue apparenze. Cfr. Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*; trad. it. *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*.

- Cazalé Bérard, Claude. “Una voce di Parigi: Rachel Bepaloff in America”. In Bepaloff, *La sfida della libertà*, 283-324.
- Ceccon, Jacopo. “Éclair foudroyant! La duplice forma dell’istante in Jean-Paul Sartre”. In *Paradosso 1* (2024): 119–132. Padova: il Poligrafo, 2024.
- Denis, Benoît. *Littérature et engagement. De Pascal à Sartre*. Paris: Seuil, 2000.
- Fergnani, Fabio. *Da Heidegger a Sartre*. Milano: Farina Editore, 2016.
- . *Lezioni su Sartre*. Milano: Farina Editore, 2018.
- Flynn, Thomas R. “Sartre and Heidegger”. In *The Cambridge Companion to Sartre*, 220–256. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Fusini, Nadia. “Rachel”. In *Hannah e le altre*. Torino: Einaudi, 2013.
- Guarnieri, Cristina. “Langoscia del baratro e l’istante luminoso del canto”. In Bepaloff, *L’eternità nell’istante*, 634-663.
- . “Una biografia di Rachel Bepaloff attraverso le sue lettere”. In Bepaloff, *L’eternità nell’istante*, 25-115.
- . “Nella bufera della storia, un’etica della creazione”. In Bepaloff, *La sfida della libertà*, 5-27.
- Janicaud, Dominique. *Heidegger en France*, vol. 1. Paris: Albin Michel, 2000.
- Jutrin, Monique. “Camminare insieme a Rachel Bepaloff”. In Bepaloff, *L’eternità nell’istante*, 5-21.
- Lo Conte, Massimiliano. *Esistenza e morte. Heidegger e Sartre*. Napoli: La scuola di Pitagora, 2019.
- Merleau-Ponty, Maurice. “Le polemiche sull’esistenzialismo”. In *Senso e non senso*. Milano: Il Saggiatore, 1974.
- Sanò, Laura. *Un pensiero in esilio. La filosofia di Rachel Bepaloff*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2007.
- . “La corda tesa”. In *L’istante e la libertà*. Trad. e cura di Laura Sanò, VII–XXXII. Torino: Einaudi, 2021.
- . “Emergere dall’impossibile”. In Bepaloff, *La sfida della libertà*.
- . “Il disaccordo armonico dell’esistenza”. In Bepaloff, *L’eternità nell’istante*.
- . “L’irrompere del «fiat creatore». Bepaloff con e oltre Heidegger”. In *Estetica. Studi e ricerche 2* (2024): 423-440. <https://doi.org/10.14648/115134>
- Sartre, Jean-Paul. *L’Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l’imagination*. Paris: Gallimard, 1940. Trad. di Paolo Caruso, *L’immaginario. Psicologia fenomenologica dell’immaginazione*. Milano: il Saggiatore, 1962.
- . *L’être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943. Trad. di Giuseppe Del Bo, *Lessere e il nulla*. Milano: il Saggiatore, 1972.
- . *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947.

- . *Baudelaire*. Paris: Gallimard, 1947. Trad. di Jacopo Darca, *Baudelaire*. Milano: il Saggiatore, 1973.
- . *Qu'est-ce que la littérature?*. Paris: Gallimard, 1948. Trad. di Francesco Valentini, *Che cos'è la letteratura?*. Milano: il Saggiatore, 1960.
- . *L'Idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Paris: Gallimard, 1971–1972. Trad. di Corrado Pavolini, *L'idiota della famiglia. Gustave Flaubert dal 1821 al 1857*. Milano: il Saggiatore, 2019.
- . *Les Mots*. Paris: Gallimard, 1964. Trad. di Luigi De Nardis, *Le parole*. Milano: il Saggiatore, 1964.
- . *La transcendance de l'Ego*. Paris: Vrin, 1965. Trad. di Rocco Ronchi, *La trascendenza dell'Ego*. Milano: Christian Marinotti, 2011.
- . *L'ésistenzialismo è un umanismo*. Milano: Mursia, 2019.

Panorami

Filosofia dello sport. Una rassegna ragionata delle discussioni contemporanee

Philosophy of Sport. A Critical Review of Contemporary Debates

ENRICO BIALE¹, FEDERICO LUZZI²

¹ *Università del Piemonte Orientale, Italy*

² *University of Aberdeen, UK*

enrico.biale@uniupo.it; ORCID: 0000-0001-7899-0989

f.luzzi@abdn.ac.uk; ORCID: 0000-0003-2978-4497

Abstract. Although sport is a social practice with a long history and one that now holds a certain more or less direct relevance in the lives of many people, the philosophical analysis of this phenomenon is fairly recent. While some contributions were presented as early as the 1930s, the philosophy of sport as an autonomous discipline only developed from the 1970s onward. Whereas the earliest contributions were situated within the philosophy of education and regarded sport as a vehicle for the formation of the individual, more recent literature has begun to apply philosophical methods and concepts to every domain of sporting practice. As we shall see in this brief and inevitably partial reconstruction of the debate, in recent years metaphysical, ontological, aesthetic, ethical, and political questions have been examined. Although the topics addressed are many, those that will be analyzed in greater detail concern the nature of sport, doping, fandom, and the inclusion of women. The final section deals with two areas – esports and combat sports – that are emerging and will, in our view, undergo significant development in the coming years.

Keywords: sport, inclusion, doping, fandom, e-sports.

Riassunto. Per quanto lo sport sia una pratica sociale con una lunga storia e che ha ormai una certa rilevanza più o meno diretta nella vita di molte persone, l'analisi filosofica di questo fenomeno è abbastanza recente. Se alcuni contributi sono stati

presentati sin dagli anni '30 del XX secolo, la filosofia dello sport come disciplina autonoma si è sviluppata solo a partire dagli anni '70. Mentre i primi contributi erano interni alla filosofia dell'educazione e consideravano lo sport come un vettore di formazione dell'individuo, la letteratura più recente ha iniziato ad applicare metodi e concetti della filosofia a ogni ambito della pratica sportiva. Come vedremo in questa breve e inevitabilmente parziale ricostruzione del dibattito degli ultimi anni vengono analizzate questioni metafisiche, ontologiche, estetiche, etiche e politiche. Per quanto i temi trattati siano molti, quelli che verranno analizzati più nel dettaglio riguardano la natura dello sport, il doping, il tifo e l'inclusione delle donne. L'ultima sezione tratta due ambiti (gli e-sports e gli sport da combattimento) che sono emergenti e avranno a nostro avviso uno sviluppo significativo nei prossimi anni.

Parole chiave: sport, inclusione, doping, tifo, e-sports.

Introduzione

Per quanto lo sport sia una pratica sociale con una lunga storia e che ha ormai una rilevanza più o meno diretta nella vita di molte persone, l'analisi filosofica di questo fenomeno è abbastanza recente. Se alcuni contributi sono stati presentati sin dagli anni '30 del XX secolo, la filosofia dello sport come disciplina autonoma si è sviluppata solo a partire dagli anni '70. Mentre i primi contributi erano interni alla filosofia dell'educazione e consideravano lo sport come un vettore di formazione dell'individuo, la letteratura più recente ha iniziato ad applicare metodi e concetti della filosofia a ogni ambito della pratica sportiva. Come vedremo in questa breve e inevitabilmente parziale ricostruzione del dibattito degli ultimi anni vengono analizzate questioni metafisiche, ontologiche, estetiche, etiche e politiche. Riuscire a rendere conto di questa complessità nello spazio di un articolo ha determinato la necessità di fare una serie di scelte. Vista la portata internazionale del dibattito, e pur riconoscendo come questo si sia molto diffuso anche in Italia,¹ abbiamo deciso di focalizzarci principalmente sugli articoli pubblicati negli ultimi cinque anni nelle due principali riviste internazionali di filosofia dello sport: il *Journal of the Philosophy of Sport* e *Sport, Ethics and Philosophy*. Molti sono i temi trattati tra cui: l'etica dei salvataggi in montagna,² l'eccellenza e il talento,³ la violazione

¹ Del Bò, Santoni De Sio, *La partita perfetta*; Isidori, Reid, *Filosofia dello sport*; Bastianon, Del Bò, *La neutralità dello sport*; Sbeti, *Giochi di potere*; Bartzaghi, *Chi vince non sa cosa si perde*.

² Findler, "Climbing high and letting die"; Findler, "Risky rescues revisited"; Reichling, "Reply to Findler".

³ Robb et al., "Life outside the diamond is a wrench"; McQueen, "The parental dilemma"; Rosenberg e Sailors, "What money can buy"; Johnson e Taylor, "Spilled milk and burned toast"; Johnson, "Three kinds of competitive excellence"; Leota e Turp, "Gamesmanship as

delle regole,⁴ le scommesse.⁵ Alcuni, però, emergono come maggiormente centrali perché affrontano questioni metafisiche come la natura dello sport, etiche come la legittimità del doping o il valore del tifo, e politiche come l'inclusione delle donne all'interno delle pratiche sportive. Dopo aver affrontato questi temi, nell'ultima sezione di questo panorama analizzeremo due ambiti (gli e-sports e gli sport da combattimento) che sono trattati da un numero minore di contributi, ma sono emergenti e avranno a nostro avviso uno sviluppo significativo nei prossimi anni.

La teoria di Suits e la natura dello sport

The Grasshopper di Bernard Suits⁶ è il libro seminale da cui è nato il filone di ricerca contemporaneo della filosofia dei giochi.⁷ In questo libro Suits propone e difende la sua definizione di 'gioco' – un concetto notoriamente dichiarato indefinibile da Wittgenstein⁸ – secondo cui giocare a un gioco è (nella definizione 'portatile') il tentativo volontario di sormontare ostacoli superflui. Più specificamente, giocare a un gioco significa: (i) svolgere un'attività che tenta di portare in essere un particolare stato di cose ('l'obiettivo prelusorio') (ii) utilizzando solo mezzi permessi dalle regole ('mezzi lusori'), (iii) le quali prediligono mezzi meno efficienti a scapito di mezzi più efficienti (le 'regole costitutive') (iv) e che vengono accettate per rendere possibile l'attività stessa ('atteggiamento lusorio'). Inoltre Suits traccia una connessione tra i giochi e la vita buona: nel mondo utopico immaginato da Suits, gli esseri umani non dovranno più fare alcuno sforzo per ottenere ciò che vogliono; tutto sarà reso disponibile automaticamente dalla tecnologia avanzata. In questo mondo i giochi svolgeranno un ruolo fondamentale nel dare significato alla vita umana: l'auto-imposizio-

strategic excellence"; Cartlidge, "Gamesmanship in Professional Darts"; Devine, "Elements of excellence".

⁴ Kolbinger, "The phenomenon of trivial offenses"; Hemmingsen, "Cheaters never prosper?"; Hemmingsen, "Code is law"; Matz, "The real ethical problems"; McRae, "A functional analysis of cheating"; McRae, "Why the rules do not prohibit cheating in sports".

⁵ Evans e McNamee, "Sports betting, horse racing and nanobiosensors"; Lis-Clarke e Walsh, "At Odds?".

⁶ Suits, *The Grasshopper: Games, Life and Utopia*.

⁷ Consigliamo vivamente la lettura di questo eccellente libro, un misto di rigoroso trattato filosofico, favola esopica e dialogo socratico pieno di giochi di parole, esempi fiabeschi, strati narrativi e colpi di scena. In particolare, il capitolo finale sul ruolo centrale dei giochi in un mondo ipertecnologico senza lavoro merita rinnovato interesse, dati i progressi recenti dell'intelligenza artificiale che avvicinano il mondo reale a questa 'utopia'. *The Grasshopper* è probabilmente il miglior libro di filosofia analitica sconosciuto alla maggior parte dei filosofi analitici contemporanei.

⁸ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 66-71.

ne di ostacoli superflui e i tentativi di superarli – in altre parole, giocare ai giochi – non sarà mera attività di svago, ma l'ideale dell'esistenza umana. Nei suoi scritti susseguenti, Suits ha elaborato ulteriormente le sue teorie, opinando in particolare sul rapporto tra i giochi e lo sport e sul ruolo dei giochi nel mondo utopico.⁹

Il lavoro di Suits è così importante da continuare a sostenere il vivo interesse dei filosofi dello sport contemporanei intorno a tre filoni di ricerca in particolare: a) la natura dei giochi; b) il tipo di giochi per una società utopica; c) il rapporto tra giochi e vita buona. Cerchiamo di chiarire questi aspetti più nel dettaglio.

Definire lo sport e la sua natura richiede di chiarire cosa contraddistingue lo sport da altre attività umane e spiegare se lo sport abbia un valore intrinseco e, in caso affermativo, quale questo sia. Esistono tre tipi principali di teorie 'internaliste' della natura dello sport, ovvero teorie che concepiscono lo sport come un'attività distintiva dal valore non-strumentale: il *formalismo*, secondo cui ciascuno sport è semplicemente il gruppo di regole formalizzate che lo governano;¹⁰ il *convenzionalismo*, secondo cui lo sport include anche regole implicite, informali o altre convenzioni;¹¹ e l'*interpretivismo*, secondo cui lo sport include non solo regole esplicite e implicite, ma anche alcuni principi intrinseci che ne dettano l'interpretazione appropriata.¹²

All'interno di questo dibattito è particolarmente interessante la prospettiva di Hemmingsen che, ispirandosi alla teoria di Parfit (1986) sull'identità personale, propone una teoria dello sport chiamata teoria 'centro-periferia' che si rifiuta intenzionalmente di offrire una demarcazione tra sport e non-sport.¹³ Secondo Hemmingsen, alcuni elementi sono di importanza centrale allo sport; e le attività in cui non figurano (fortemente) alcuni di questi elementi vanno categorizzate nella 'periferia', pur rimanendo sport. Quindi 'sport' è un termine graduato: alcune attività sono più 'sport-like' di altre. Lo stesso autore propone una critica alle definizioni dello sport che includono come condizione necessaria che l'attività in questione sia di valore affermando che è preferibile una definizione neutrale di sport che permette l'esistenza di sport dal valore negativo ('bad sports').¹⁴ Un'alternativa a questa prospettiva si focalizza invece sul

⁹ Suits, "Tricky Triad"; Suits, "The Trick of the Disappearing Goal"; Suits et al. *Return of the grasshopper*.

¹⁰ Suits, *Grasshopper*.

¹¹ D'Agostino, "The ethos of games".

¹² Russell, "Are rules all an umpire has to work with?"; Simon et al., *Fair Play: the Ethics of Sport*.

¹³ Hemmingsen, "Mapping the terrain of sport".

¹⁴ Hemmingsen, "Towards a value neutral definition of sport".

rapporto tra il gioco/la giocosità ('playfulness') e lo sport. Per Duncan, l'influente teoria del gioco di Huizinga¹⁵ che enfatizza il divertimento, la spontaneità e l'individualismo, ben trova spazio negli sport professionali, nonostante la giocosità possa sembrare contrapposta allo scopo principale degli sportivi professionisti, cioè vincere.¹⁶ Duncan argomenta che la giocosità può avere effetti positivi sui risultati, e crea un senso di appartenenza, di significato e di emancipazione per chi pratica lo sport. In una vena simile, Mares e Ryall propongono un'esaminazione filosofica della giocosità, argomentando che ci permette di vedere la ricchezza dello sport appieno e contribuisce ad una mentalità vincente.¹⁷

Un principio chiave in questo ambito è rappresentato dalla Tesi dell'Abilità (Skill Thesis), secondo cui una competizione sportiva è un test d'abilità che produce una graduatoria (ranking) tra atleti. Tale tesi è indipendentemente plausibile, ed è anche sostenuta dall'influente teoria 'mutualista' di Robert Simon, una teoria di stampo interpretativo che concepisce lo sport come ricerca reciprocamente accettabile (da parte dei partecipanti) dell'eccellenza attraverso la sfida.¹⁸ Flynn argomenta che la Tesi dell'Abilità è incompatibile col valore delle gare combattute, in cui il vincitore è determinato non dall'abilità, ma da fattori altamente contingenti. Ne consegue che l'abilità non può essere l'unica base per il valore che associamo alla vittoria.¹⁹ Pho propone un raffinamento importante della teoria mutualista di Simon, prendendo ispirazione dal Confucianesimo.²⁰ Un problema per il mutualismo di Simon è infatti l'apparente impossibilità per un partecipante allo sport di mirare legittimamente a un obiettivo diverso dal miglioramento delle proprie capacità. Ciò è implausibile, poiché in alcune situazioni sembra legittimo non mirare a migliorarsi (ad esempio, quando una madre esperta gioca a tennis con la sua figlia principiante). Il Confucianesimo rende parte integrante dello sviluppo delle proprie capacità, intese come virtù, lo sviluppo delle capacità delle persone intorno a noi. Dato questo elemento, è facile vedere come una madre possa legittimamente mirare a migliorare le capacità di sua figlia, invece di tentare di massimizzare le proprie capacità individuali, risolvendo il problema per la teoria mutualista di Simon.

Se questo è il dibattito sulla natura dello sport, a partire dalla teoria di Suits alcuni recenti contributi hanno riflettuto su quali siano le caratteristiche dei giochi che verranno giocati in un mondo utopico dove la

¹⁵ Huizinga, *Homo ludens*.

¹⁶ Duncan, "The spirit of play".

¹⁷ Mareš e Ryall, "Playing sport playfully".

¹⁸ Simon, "Internalism and internal values in sport".

¹⁹ Flynn, "Athletic skill and the value of close contests".

²⁰ Pho, "A Confucian mutualist theory of sport".

scarsità non esiste.²¹ Rust risponde ad un dilemma proposto da Yorke,²² la cui comprensione richiede familiarità con la distinzione tratta da Suits tra giochi ‘chiusi’ – come gli sport, che hanno uno specifico stato di cose come obiettivo (vincere tre set di tennis, arrivare al traguardo prima degli altri corridori) – e i giochi ‘aperti’ – come i giochi di ruolo, che hanno come obiettivo il prolungamento del gioco stesso. Secondo Yorke, il dilemma è questo: i giochi utopici saranno o giochi ‘chiusi’, in qual caso non sufficientemente interessanti per alleviare il tedio degli abitanti del mondo utopico, oppure talmente diversi dai giochi che conosciamo da renderli inappropriati quali ideali dell’esistenza di esseri come noi. Rust argomenta che la soluzione al dilemma di Yorke si trova nei giochi aperti. Questi giochi saranno sufficientemente interessanti da liberarci dalla noia e sufficientemente familiari da poter essere ideali della nostra esistenza. Kolers propone che i giochi utopici serviranno sia le Formiche (gli esseri umani per cui il lavoro è importante) che le Cicale²³ (coloro che invece amano giocare).²⁴ In Utopia, sarà il lavoro delle Formiche a creare nuovi giochi per le Cicale. E la creazione di tali giochi richiederà discussione cooperativa tra le due parti, tramite cui nuove preferenze verranno alla luce, rendendo i giochi così prodotti ‘magnifici’. Kobiela ripercorre la discussione di Suits sul ‘paradosso del gioco perfetto’ in alcuni scritti non pubblicati.²⁵ Ne emerge secondo Kobiela una concezione di tale paradosso che richiede che un gioco perfetto sia (1) perfettamente disegnato (2) perfettamente arbitrato (3) perfettamente giocato (4) perfettamente concluso, cioè terminato con la vittoria di uno dei partecipanti *in virtutē delle sue abilità*. Il paradosso risiede nel fatto che giochi con caratteristiche (1)-(3) finiscono inevitabilmente in parità o nella vittoria di un giocatore per via di fattori imprevisti, più che per via di abilità superiori, minando quindi (4).

A concludere le influenze che la teoria di Suits ha sul dibattito contemporaneo possiamo considerare l’analisi di Lopez Frías e Mares i quali, proprio a partire dal rapporto tra la proposta teorica di Aristotele e quella di Suits, analizzano il rapporto tra, da un lato, la vita buona e, dall’altro,

²¹ Rust, “The intelligibility and adequacy of late stage utopian games”; Kobiela, “The paradox of the perfect game”; Kolers, “Magnificent Utopian games”.

²² Yorke, “Endless Summer”.

²³ ‘Grasshopper’ significa ‘cavalletta’ in inglese; ma nella versione italiana della favola esopica cui si ispira Suits, l’insetto contrapposto alla formica – che lavora per accumulare cibo tutta l’estate e sopravvive l’inverno – è la cicala – che invece canta d’estate e si trova fatalmente impreparata per l’inverno. Perciò abbiamo scelto quest’ultima come traduzione di ‘grasshopper’, sebbene non corrisponda alla traduzione letterale.

²⁴ Kolers, “Magnificent Utopian Games”.

²⁵ Kobiela, “The paradox of the perfect game”.

i giochi e lo sport.²⁶ Importante in questo ambito è la concezione di Suits dei giochi (e di molti sport) quali attività autoteliche ed auto-sufficienti: giocare è tipicamente un'attività non-strumentale, ossia non volta ad un ulteriore scopo (auto-telismo) e tipicamente ha come effetto lo sviluppo di importanti capacità umane (auto-sufficienza). Secondo entrambi autori, le teorie di Aristotele e di Suits si complementano, e contribuiscono congiuntamente importanti considerazioni che spiegano il valore dei giochi e dello sport per il vivere bene.²⁷

Il doping

Dopo aver analizzato il dibattito relativo alla natura dello sport, vogliamo considerare un ambito teorico che ha una ricaduta pratica molto significativa: la discussione intorno alla legittimità o meno del doping, ovvero l'assunzione di farmaci che migliorano le prestazioni sportive (i 'PED', 'performance-enhancing drugs'). La World Anti-Doping Agency (WADA), l'organo principale vigente sul doping, proibisce qualsiasi sostanza che soddisfa almeno due dei seguenti tre criteri: (1) ha la possibilità di migliorare oppure migliora le prestazioni sportive; (2) rappresenta un rischio o potenziale rischio alla salute dell'atleta; (3) viola lo spirito dello sport. La WADA pubblica e aggiorna annualmente una lista di sostanze vietate. Le domande principali in questo ambito sono: è giusto che questi farmaci siano vietati? Sono i criteri della WADA giustificabili e ben applicati?

Le organizzazioni sportive hanno presumibilmente un forte interesse nel vietare i PED per mantenere l'equità ('fairness') delle competizioni sportive. Sebbene alcuni filosofi dello sport concordino con il divieto dei PED, molti altri argomentano che i divieti ai PED sulla base della giustizia sportiva non sono giustificati: non esiste infatti modo adeguato per distinguere dal punto di vista morale i PED da altre misure che conferiscono un

²⁶ Lopez Frías, "Does play constitute the good life?"; Lopez Frías, "Psychoanalyzing the Grasshopper"; Mareš, "The Role of sport in a good life".

²⁷ Altri contributi in questa area sono i seguenti: Lopez Frías, "Ants", offre un'antropologia Suitsiana per difendere Suits da alcune critiche provenienti dalle scienze sociali; Tillman, "Easy games are still games for Suits", sostiene che i giochi facili non rappresentano un problema per la definizione di Suits, nonostante alcuni critici abbiano sostenuto l'esistenza di un forte legame tra la concezione Suitsiana dei giochi e la difficoltà ('challenge'). Altri articoli trattano la riabilitazione del tedio nel mondo utopico di Suits (Russell 2022), analisi Suitsiane dei rischi per l'autonomia dei giocatori (Burke, "A vision of paradise lost"), l'idea di metagioco (Hemmingsen, "What is a metagame?") e discussioni etimologiche (Bai et al., "The etymological evolution and redefinition of 'game'"), psicoanalitiche (Lopez Frías, "Psychoanalyzing the Grasshopper") e fenomenologiche (Tillman, "Suits and the phenomenology of games") del concetto (Suitsiano) di gioco.

vantaggio sportivo, quali le camere iperbariche e l'allenamento ad altitudine – misure che non sono alla portata di tutti gli atleti e che quindi conferiscono un vantaggio ingiusto. Altri obiettano al divieto dei PED su basi differenti: che comporta un'invasione inaccettabile della privacy dell'atleta; che è una misura eccessivamente paternalista; o che danneggia la salute degli atleti, poiché costringe i numerosi atleti professionisti che si dopano (stimati tra il 14% e il 39%)²⁸ a nascondere l'assunzione di queste sostanze e i loro effetti negativi, e a ricorrere a mercati illegali e rischiosi. Inoltre, alcuni obiettano che le misure anti-doping sono palesemente inefficaci. La maggioranza degli articoli esaminati per questa panoramica sono critici delle misure anti-doping per gli atleti, o degli argomenti che le sostengono.

Gordon e Dodds sostengono che due farmaci raccomandati dai medici per il mal di montagna (acetazolamide and dexamethasone) sono ingiustamente inclusi nella lista di farmaci proibiti.²⁹ Tali farmaci non soddisfano due dei tre criteri della WADA. Questo rende chiaro che i criteri WADA sono mal specificati. Gli autori suggeriscono due revisioni a questi criteri: che il rischio alla salute degli atleti nel secondo criterio sia *concreto* e che il terzo criterio (la violazione dello spirito dello sport), ritenuto troppo vago, sia rimpiazzato dal criterio *che il successo dell'atleta non sia riconducibile alla sua abilità*, in linea con criteri simili di successo proposti nell'etica e l'epistemologia delle virtù.

Un filo comune di critica riguarda l'evidenza scientifica che i farmaci nella lista WADA soddisfano il primo e il secondo criterio WADA. Tale evidenza è insufficiente per molte sostanze nella lista, e ottenere ulteriore evidenza è reso difficile da regole WADA che vietano agli atleti professionisti di partecipare alla ricerca sui loro effetti.³⁰ Non è da escludersi, secondo Morrison e Moore, che la stessa inclusione nella lista di farmaci proibiti crei un effetto placebo. Inoltre, l'evidenza disponibile suggerisce che i controlli anti-doping sono molto meno efficaci di quanto si pensi: Pitsch e Gleaves stimano che solo 0.65%-2.19% degli atleti che si dopano vengono identificati dai controlli anti-doping; ne consegue che la premes-

²⁸ De Hon et al., "Prevalence of doping use". Questa stima, insieme ad altre in questo ambito (Elbe e Pitsch, "Doping prevalence"; Ulrich et al., "Doping") è basata sulla tecnica di risposte randomizzate: la domanda che chiede se il rispondente si dopa è presentata contemporaneamente ad una domanda irrilevante la cui frequenza di risposta affermativa è conoscibile. Al rispondente viene chiesto di rispondere o all'una o all'altra domanda sulla base di una randomizzazione il cui risultato solo il rispondente conosce. Tale tecnica permette di stimare rigorosamente la proporzione di rispondenti che si dopano lasciando sempre al rispondente la possibilità di sostenere che la propria risposta affermativa riguardava la domanda irrilevante.

²⁹ Gordon e Dodds, "High altitude, enhancement, and the 'spirit of sport'".

³⁰ Morrison e Moore, "Is WADA creating and the prosecuting thought crimes?"; Morrison, "Anti-Doping Policy, Health, and Harm".

sa empirica, invocata da alcuni filosofi in questo ambito, che l'anti-doping funge da deterrente e rassicura gli atleti 'puliti' è implausibile.³¹

Kayser e De Block e Petersen criticano l'idea che le misure anti-doping debbano essere giustificate perché se queste non vi fossero doparsi il più possibile diventerebbe la strategia dominante per qualsiasi atleta, col risultato che tutti gli atleti otterrebbero un simile vantaggio, ma la loro salute sarebbe fortemente danneggiata dall'assunzione smisurata di PED.³² I tre autori obiettano che date predisposizioni genetiche diverse, gli atleti otterrebbero vantaggi molto dissimili. Oltretutto, le prestazioni non variano linearmente con il dosaggio, e declinano con dosaggi troppo alti, per cui il rilassamento delle regole anti-doping non porterebbe né all'assunzione smisurata di farmaci, né a danni significativi alla salute degli atleti.

Altman propone il concetto dialetticamente neutrale di 'atleta ragionevole' per distinguere tra PED eccessivamente rischiosi dai PED accettabili. Questa distinzione di principio può essere utilizzata sia da chi è favorevole all'anti-doping – poiché permette di rispondere all'obiezione che l'anti-doping è eccessivamente paternalista, indicando che l'assunzione dei PED vietati non è ragionevole – sia da chi è in favore del doping 'sicuro' per la salute – poiché permette una distinzione giustificata tra farmaci considerati rischiosi e non.³³ Altman argomenta che i PED che non verrebbero assunti da un atleta ragionevole sono quelli che vanno vietati.

Una considerazione principale in favore dell'anti-doping, come abbiamo visto, è il desiderio di proteggere l'equità delle competizioni, poiché i PED presumibilmente conferiscono un vantaggio ingiusto. Thau non è d'accordo, e sostiene una teoria secondo cui il merito sportivo è basato esclusivamente sull'impegno, più che (ibridamente) sulla combinazione dell'impegno e del talento naturale.³⁴ Poiché gli atleti che si dopano possono impegnarsi a livelli simili a chi non si dopa, chi si dopa può meritarsi i risultati sportivi che ottiene, senza minare l'equità delle competizioni.

Un argomento tangenziale ma particolarmente interessante è proposto da Petersen e Lopez Frías,³⁵ i quali osservano come questa motivazione principale per vietare i PED – ossia il conferimento ingiusto di un vantaggio ad alcuni atleti – ne supporta l'assunzione *da parte degli arbitri*, i cui errori sono spesso causa di ingiustizia sportiva. Alcuni di questi errori sono dovuti a limiti fisici (si pensi a un arbitro di calcio che si trova trop-

³¹ Pitsch e Gleaves, "If you're not first, you're last".

³² Kayser e De Block, "Would relaxation of the anti doping rules lead to red queen effects?"; Petersen, "Are you game theoretically?".

³³ Altman, "Reframing the debate over performance enhancing drugs".

³⁴ Thau, "Rethinking the unfair advantage argument".

³⁵ Peterseon e Lopez Frías, "Promoting fairness in sport through performance enhancing substances".

po distante da un contropiede veloce per poter accertare un fallo) o a limiti di concentrazione evitabili con l'assunzione dei PED.

Il valore del tifo

Fino ad ora abbiamo analizzato lo sport dalla prospettiva di coloro che lo praticano, ma gli atleti non sono gli unici ad essere coinvolti in una pratica sportiva. Gli sport sono una pratica sociale molto rilevante anche perché ci sono molti appassionati e tifosi che investono risorse (economiche, emotive, di tempo) significative per seguire le proprie squadre e i propri atleti di riferimento. Se pensiamo, anzi, al modo in cui lo sport viene discusso nella vita di tutti i giorni o all'interno dei media, ci rendiamo conto che uno dei temi più divisivi riguarda proprio il valore che le persone attribuiscono allo sport stesso. Chi è appassionato lo considera un aspetto a cui dedicare tempo, attenzione e risorse economiche.³⁶ La maggior parte di queste persone è inoltre tifosa di una squadra (o di un atleta) e questo richiede di seguire pratiche abbastanza codificate (per uno sport di squadra: andare allo stadio o vedere le partite regolarmente, vestire con i colori della propria squadra, fare cori o partecipare ad altre scenografie, contrapporsi agli altri tifosi e avere un particolare acredine nei confronti di alcuni etc etc). Se per tifosi, la propria "fede" è una questione molto seria, per chi non ha alcuna passione sportiva risulta un comportamento narcisistico e irrazionale.³⁷ Dal momento che sia la posizione di chi tifa che quella di chi è profondamente critico nei confronti del tifo sembrano a prima vista fondate, un recente ramo della filosofia dello sport si è focalizzato proprio sul significato e i limiti del tifo cercando di comprendere: a) cosa significhi tifare (questione ontologica); b) quale sia l'ideale di tifo a cui aspirare e se vi siano limiti morali al tifo (questione etica).³⁸ Cerchiamo adesso di analizzare questi due aspetti.

a) Tifo come finzione

Se è difficile negare che per molte persone il tifo sia un elemento molto importante delle proprie vite, è altrettanto vero che agli occhi di chi non condivide questa passione possa sembrare un'allucinazione collettiva che fa perdere contatto con la realtà e spinge a comportamenti del tutto irrazionali. Questo avviene, secondo un recente filone della letteratura del-

³⁶ Archer and Wojtowicz, *Why It's OK to be a Sports Fan*.

³⁷ Lasch, *La cultura del narcisismo*.

³⁸ Dixon, "The ethics of supporting sports teams".

lo sport (finzionalismo), perché il tifo è una forma di finzione che spinge le persone tifose a pretendere che il risultato della propria squadra conti moltissimo quando in realtà così non è.³⁹ Questo naturalmente non significa che i tifosi non vivano con trasporto la loro esperienza o che le loro emozioni siano finte, ma che queste dipendono da un gioco di finzione che ha tra le sue regole il fatto di dare molta importanza al risultato di una certa performance. Riprendendo un modello utilizzato da Walton per spiegare il coinvolgimento che molte persone hanno nei confronti delle opere di fantasia, il finzionalismo sostiene che il tifo segue la stessa logica.⁴⁰ Come chi è appassionato di teatro o di opera si fa trascinare dalle performances a cui assiste e prova emozioni per eventi che sa essere fittizi così chi va allo stadio e segue una partita si emoziona per quello che fa la propria squadra e attribuisce grande importanza al suo risultato perché questo è la parte richiesta da questa opera di finzione a chi tifa.⁴¹ A conferma di questo possiamo vedere come le persone tifose siano realmente trasportate durante una partita, ma quando questa è terminata tornino alla propria vita senza essere, ad esempio, devastate da una cocente sconfitta proprio perché “si tratta solo di una storia; si tratta solo di una rappresentazione”.⁴²

Per quanto il finzionalismo riesca a cogliere la sproporzione tra il valore che chi tifa attribuisce a un singolo evento (il risultato di una partita) e l'impatto quasi nullo che questo ha sulla sua vita non da tifoso, secondo molti critici non rende conto della complessità del tifo e delle differenze che intercorrono tra questo e la passione per un'opera di finzione.⁴³ A conferma di quest'ultimo aspetto basti pensare che: 1) le rappresentazioni teatrali seguono una sceneggiatura, e almeno nel caso di opere non inedite le persone la conoscono, mentre il risultato dell'evento sportivo non dipende da una sceneggiatura ma quello che fanno gli atleti; 2) gli sport sono necessariamente competitivi ed è questo che rende il risultato così rilevante, mentre la finzione non è in alcun modo competitiva, per quanto possa ma non debba essere competitivo l'atto di scrivere un'opera di finzione. Se vogliamo capire, quindi, le ragioni per cui chi tifa attribuisce così tanto valore a quello che fa la propria squadra non possiamo fare riferimento al mondo della finzione. Il tifo, in base a questa prospettiva, è una pratica sociale che le tifose e tifosi condividono e costruiscono insieme.⁴⁴ Per chi si riconosce in questa pratica, ciò che fa la propria squadra

³⁹ Borge, *The philosophy of football*; Wildman, “Don't stop make believing”.

⁴⁰ Arielli, “Reality, fiction, and make believe in Kendall Walton”.

⁴¹ Kung e Klein, “The puzzle of sports fandom”.

⁴² Walton, “It's Only a Game”, 77.

⁴³ Archer e Wojtowicz, “It's much more important than that”.

⁴⁴ Archer e Wojtowicz, *Why It's OK to be a Sports Fan*.

conta davvero perché è parte dell'identità di una comunità che è composta da tutti coloro che si riconoscono in quella squadra, siano questi i tifosi o i giocatori. Per queste persone il successo della propria squadra è elemento costitutivo del tifo, ma non è l'unica cosa che conta. Visto, infatti, che il tifo ha una forte componente avversariale (in ogni contesto competitivo ci sono avversari da battere) l'identità di chi tifa si costituisce anche in relazione ai propri avversari e a contare per chi tifa saranno anche il loro successo o insuccesso. A ben vedere, però, il successo di una certa squadra non dipende solo dai risultati (partite o trofei vinti) per quanto questi siano ovviamente importanti. Per alcune comunità di tifosi conterà adottare un certo stile di gioco o dimostrare un forte attaccamento alla maglia, per altre sarà invece rilevante il successo all'interno di determinate competizioni più che di altre (alcune squadre hanno un maggior legame con la vittoria del titolo nazionale, mentre altre prestano più attenzione alle competizioni internazionali). Per quanto questi aspetti possano risultare marginali, sono proprio quelli su cui l'azione di chi tifa ha maggiore impatto perché saranno proprio queste le ragioni che spingeranno i tifosi a contestare un certo acquisto o la prestazione della propria squadra. Il fatto che questi aspetti continuo dimostra, secondo i critici del finzionalismo, che il tifo è una pratica che coinvolge sia chi tifa che le squadre tifate mettendo in luce come chi tifa non sia solo uno spettatore ma un agente che ha un ruolo attivo.

b) Tifo partigiano e suoi limiti

Se il ruolo attivo di chi tifa non viene colto dai finzionalisti questo è dovuto al fatto che una simile prospettiva non riesce a rendere conto dei diversi livelli di coinvolgimento che possono caratterizzare le persone che seguono uno sport con passione. Vi è infatti, chi è appassionato di un certo sport e sostiene chiunque lo svolga al meglio (i puristi) e c'è chi si riconosce in una determinata squadra/atleta e vuole che questa/o abbia successo indipendentemente dal fatto che incarni al meglio lo spirito di quello sport (i tifosi). Per quanto entrambi questi gruppi siano coinvolti emotivamente, solo i tifosi sono partigiani e proprio come chi ha una fede politica molto forte si contrappongono ad avversari che vogliono vedere perdere,⁴⁵ sono parziali nella valutazione di quanto fatto da chi sostengono e hanno come obiettivo primario il successo della loro parte.⁴⁶ L'analisi dei finzionalisti si applica molto bene al caso dei puristi, che hanno un livello

⁴⁵ White e Ypi, *The meaning of partisanship*.

⁴⁶ Rosenblum, *On the side of the angels*; Biale, *Interessi democratici e ragioni partigiane*.

di coinvolgimento limitato nel tempo, mentre risulta maggiormente problematica con i tifosi partigiani visto che questi ultimi attribuiscono un alto valore al successo della propria squadra e hanno un coinvolgimento continuativo. Da questo punto di vista i tifosi rispecchiano le caratteristiche di chi si riconosce in un ideale politico di parte e lega la propria identità a come questo ideale si è sviluppato nel tempo, alle vittorie che è riuscito a ottenere e alle sconfitte che ha subito.

Per quanto sia corretto sostenere che il finzionalismo non si riesce ad applicare al tifo partigiano, è stato da più parti sottolineato come solo i puristi rappresentino una forma di tifo desiderabile proprio perché sono appassionati di un certo sport e vogliano il suo successo.⁴⁷ Secondo questa prospettiva, la partigianeria porterebbe chi tifa, proprio come chi si riconosce in un'ideologia di parte, a deformare la passione nei confronti dello sport. Se conta solo che vinca la propria squadra, le tifose e i tifosi non vorranno che abbia successo chi gioca meglio e saranno disposti a comportamenti scorretti (tifare contro i propri avversari, apprezzare chi vuole vincere ad ogni costo etc) pur di vedere la propria parte vincere. Questo significa che una persona tifosa non può apprezzare davvero lo sport perché guarderà una partita con una prospettiva che le impedirà di cogliere la bellezza di un gesto atletico. Per chiarire questo aspetto basterà fare un esempio personale: uno degli autori di questo articolo tifa per la Sampdoria e, a causa del risultato di una vecchia finale di coppa Campioni, "odia" il Barcellona. La conseguenza di ciò è che pur amando il calcio di alto livello guarda molte partite di bassissimo livello tecnico perché la sua squadra è retrocessa in Serie B e, pur sapendo che il Barcellona gioca un calcio spettacolare in linea con il proprio ideale estetico, spera che perda ogni partita di Champions League che gioca. Sembra quindi possibile concludere che come la diffusione della partigianeria può minare un contesto democratico, impedendo alle persone di riconoscere proposte che sono negli interessi di tutta la collettività o arrivando a negare elementi fattuali, così il tifo impedisce alle persone di apprezzare davvero uno sport e farlo fiorire attraverso quella sana e rispettosa competizione che dovrebbe caratterizzarlo.⁴⁸

Di fronte a queste obiezioni, che riprendono molte delle critiche rivolte al tifo anche nel dibattito mediatico, diversi autori hanno cercato di difendere il tifo partigiano mostrando che anche questo incarna la passione sportiva e permette di realizzare obiettivi che sono importanti. Queste difese non portano naturalmente ad affermare che non sia possibile, e anzi necessario, vincolare in qualche modo questa forma di parzialità

⁴⁷ Davis, "A partisan's paradox"; Davis, "The purist/partisan spectator discourse".

⁴⁸ Muirhead e Rosenblum, *A lot of people are saying*.

ma sostengono che, qualora questo avvenga, si realizzi a pieno lo spirito sportivo.⁴⁹ Cerchiamo di chiarire questi punti. In primo luogo, un aspetto centrale all'interno di una gara sportiva è l'incertezza del risultato e il fatto che questo dipenda dall'abilità delle atlete e degli atleti. Questo elemento viene rafforzato, soprattutto per gli sport di squadra in cui i diversi team hanno una storia fatta di successi e sconfitte, dalle aspettative che si hanno rispetto al risultato e dai risultati delle diverse squadre in contesti simili. La combinazione di questi fattori è ciò che, secondo molti autori, rende così interessante seguire uno sport e può essere colto fino in fondo solo se si è dei tifosi partigiani che, da un lato, conoscono tutti questi elementi e, dall'altro, hanno un profondo investimento sul risultato della partita.⁵⁰ Questo viene confermato dal fatto che parte del pathos di un evento sportivo dipende dal trasporto di chi lo segue e questo è legato al livello di coinvolgimento che hanno le persone. Non è vero, insomma, che i tifosi partigiani minano il senso dello sport perché sono gli unici che ne colgono alcuni aspetti e che partecipano alla realizzazione dell'impresa sportiva nel suo complesso. In secondo luogo, è stato da più parti sottolineato come se chi tifa vuole che la propria squadra faccia le cose al meglio, queste persone dovrebbero avere un'idea di cosa sia questo meglio. In base a questa lettura, quindi, le tifose e i tifosi sono nella condizione di apprezzare la massima realizzazione di un certo sport avendolo seguito attentamente nel tempo, anche se è vero che questa loro sensibilità potrebbe essere in parte limitata quando stanno tifando per la propria squadra.

È chiaro che questa difesa della partigianeria non significa sostenere che il tifo di parte sia l'unico modo per essere un tifoso o affermare che chi tifa può mettere in atto qualsiasi comportamento per supportare la propria parte. Sono ovviamente desiderabili diverse forme di tifo ed è anche possibile che una stessa persona ricopra ruoli diversi a seconda dei casi. L'obiettivo di queste prospettive è più modesto: difendere l'idea che il tifo sia ammissibile o, addirittura, desiderabile. Perché sia davvero così sarà, però, fondamentale porre qualche vincolo al tifo in modo che vengano esclusi comportamenti che sono chiaramente contrari allo spirito sportivo. Da un lato, chi tifa non dovrebbe mai supportare la violazione delle regole o agire in un modo che danneggi le altre persone. Questo non esclude solo le forme di tifo violento, ma anche quello che offende gli avversari o gli altri tifosi. Dall'altro, chi tifa dovrebbe avere un atteggiamento critico nei confronti di sportivi/e o proprietà che hanno violato valori morali altamente condivisi (immaginiamo il caso di un'atleta razzista o una proprietà che viola i diritti umani) e a seconda di quanto sia

⁴⁹ Archer e Mills, "Foul weather fandom".

⁵⁰ Archer, "Fans, crimes and misdemeanors".

esplicita questa violazione le tifosi e i tifosi avrebbero il dovere morale di allontanarsi dalla propria squadra o mettere in atto altre azioni di protesta.⁵¹ Il tifo può essere partigiano, ma deve incarnare una partigianeria critica che sia vincolata dal rispetto di alcuni valori morali e sportivi condivisi e che non imponga alle tifose e ai tifosi una cieca lealtà alla propria squadra. Per quanto una simile proposta renda conto di alcune pratiche che chi tifa ha adottato (immaginiamo le proteste contro la super-lega o quelle dei gruppi più politicizzati contro la guerra a Gaza), bisogna riconoscere che sono casi abbastanza isolati rispetto a pratiche più diffuse e contrarie a questo tifo critico (l'esplicito supporto a calciatori accusati di comportamenti razzisti o di violenze nei confronti delle proprie partner, la difesa di proprietà che praticano sportwashing etc etc). Capire quanto questo modello sia effettivamente traducibile nella pratica del tifo è un elemento che la filosofia dello sport dovrebbe studiare nei prossimi anni per comprendere se sta indicando una strada percorribile o se, come alcune teorie normative sul valore della partigianeria,⁵² per difendere una forma di tifo desiderabile non la sta idealizzando fino a trasformarla in qualcosa di completamente diverso e del tutto impraticabile.

Lo sport e l'inclusione delle donne

Analizzare il valore del tifo e il significato del tifo ci ha permesso di mettere in luce come all'interno della filosofia dello sport le questioni ontologico-metafisiche siano strettamente legate a quelle etiche. Questo aspetto viene confermato da uno dei dibattiti più caldi e rilevanti degli ultimi anni che riguarda l'inclusione delle donne all'interno delle pratiche sportive. Se questo tema originariamente poneva questioni di carattere etico-politico rispetto a quali politiche dovessero essere realizzate per assicurare un'inclusione non solo formale ma anche sostanziale delle donne, esso ha recentemente richiesto di definire quali persone possano partecipare alle competizioni femminili e come si debba garantire un'equa competizione tra tutte le parti coinvolte. Cerchiamo di chiarire questi aspetti.

Il rapporto tra le donne e lo sport è storicamente difficile. Fin dall'invenzione a fine Ottocento degli sport moderni, le donne sono state escluse e trascurate. Per fare solo qualche esempio: la partecipazione alle Olimpiadi era originariamente vietata alle donne, le quali hanno rappresentato meno del 30% degli atleti olimpici fino ad Atlanta 1996; alle donne fu per-

⁵¹ Fruh, Archer, Wojtowicz, "Sportswashing".

⁵² Biale, "Il valore di una leale partigianeria"; Biale, "A reflexive account of intra party deliberation".

messo partecipare alla maratona solo nel 1972 perché si credeva che non fossero fisicamente capaci di correrla; è stato negato loro il diritto di giocare a calcio nel Regno Unito (e in altri Paesi) per molti decenni del ventesimo secolo (nel Regno Unito, dal 1921 al 1970) nonostante la sua popolarità: negli anni 1900-1920 nel Regno Unito si contavano 150 squadre femminili e decine di migliaia di spettatori per alcune partite. In questo contesto storico di forte diseguaglianza, in anni recenti si è infiammato il dibattito sul diritto delle donne trans e delle donne con differenze dello sviluppo sessuale (DSD) come Caster Semenya di partecipare nelle categorie femminili sportive. Questi due gruppi di donne vanno tenuti distinti, in quanto considerazioni pro e contro l'inclusione di ciascun gruppo non si applicano necessariamente all'altro. Ad esempio, Bowman-Smart et al. propongono una difesa filosofica del diritto di atlete DSD basato in parte sul fatto che a tali donne è stato assegnato il sesso 'femmina' alla nascita e che sono cresciute come bambine – tale considerazione non può certo applicarsi alle donne trans.⁵³ Il trend recente da parte delle organizzazioni governative sportive di sport specifici è di un incremento delle restrizioni per questi gruppi, nonostante il Framework del Comitato Olimpico Sportivo (2021) incoraggi tali organizzazioni a non presumere che atleti DSD e trans abbiano necessariamente un vantaggio sportivo, ad aspettare evidenza scientifica adeguata a riguardo, e a permettere agli atleti di partecipare in base al genere auto-identificato a meno di violazioni di un principio di equità (fairness). Proprio l'inclusività di questo Framework è stata oggetto di un recente confronto all'interno della letteratura filosofica.⁵⁴ Cerchiamo adesso di analizzare le principali posizioni.

Pike ha dato inizio a una recente serie di articoli specificamente sull'inclusione delle donne trans nelle categorie femminili fornendo, in particolare, una giustificazione filosofica per la decisione presa da World Rugby nel 2020 di escludere le donne trans dalle categorie femminile del rugby di alto livello.⁵⁵ Tale giustificazione è basata sul suo 'argomento lessicale' in base al quale permettere alle donne trans, che di media sono fisicamente più forti e veloci delle donne cis, di partecipare nella categoria femminile significherebbe diminuire il livello di sicurezza della categoria, dato il più alto rischio di infortunio. Sebbene quindi permettere anche alle donne trans di giocare nelle squadre femminili incrementerebbe il livello di inclusione di questo sport, questo non è accettabile perché la sicurezza ha priorità lessicale sull'inclusione. Quando esiste, come in questo caso secondo Pike, un conflitto nel rugby tra sicurezza e inclusione, tale con-

⁵³ Bowman-Smart et al., "World Athletics regulations unfairly affect female".

⁵⁴ Pike, "Why 'meaningful competition' is not fair".

⁵⁵ Pike, "Safety, fairness, and inclusion".

flitto va risolto a favore della sicurezza. È bene mettere in evidenza come la priorità della sicurezza sia basata su fattori specifici del rugby che è uno sport di contatto, con il placcaggio come parte essenziale. Visto insomma che il rugby deve permettere già per sua natura un discreto certo livello di rischio, la sicurezza è un valore particolarmente importante, e nello specifico più importante dell'inclusione.

Burke concorda con Pike che ad alto livello l'esclusione delle donne trans è giustificata, ma sostiene che le ragioni dell'esclusione debbano essere diverse: non perché la sicurezza precede lessicalmente l'inclusione, ma in quanto tale inclusione supporterebbe narrative problematiche.⁵⁶ Secondo Burke, ad alti livelli il successo sportivo di una donna trans nella categoria femminile verrebbe percepito come supporto per lo stereotipo che le donne trans batteranno sempre le donne cis. Visto che l'obiettivo dell'inclusione delle donne trans è anche quello di superare simili pregiudizi, sarebbe contraddittorio adottare questa politica e, quindi, l'esclusione ad alto livello è giustificata per ragioni politiche. Giustificare l'esclusione per queste ragioni permette a Burke di sostenere che vi sono casi in cui le atlete trans possono partecipare a pieno titolo insieme alle donne cis. Nello specifico, Burke sostiene che a livello amatoriale e ricreativo le donne trans verrebbero più spesso battute da donne cis, ledendo quindi lo stereotipo problematico. Per questo motivo, la loro partecipazione a questi livelli non è solo ammessa ma da facilitare. Questo aspetto permette a Burke di sottolineare come non vi debba essere una contrapposizione tra donne trans e cis ma sia anzi da facilitare un'alleanza politica tra loro nello sport per superare quell'egemonia maschile che ha storicamente reso la vita difficile sia per le donne cis che trans.

Imbrisevic critica la posizione di Burke sull'esclusione delle donne trans dagli alti livelli sportivi, poiché a sua vista è una forma di 'patriarchia mascherata' che asseconda percezioni e stereotipi anti-femministi piuttosto che combatterli.⁵⁷ Inoltre Imbrisevic accusa Burke di presumere illegittimamente che le decisioni delle associazioni sportive debbano provenire da una posizione politica femminista. Berg propone una lente informata da teoria non-ideale (ispirata da Charles Mills) e studi culturali per interpretare il dibattito tra Pike/Imbrisevic e Burke.⁵⁸ Tale lente è attenta al sessismo implicito nelle presunte giustificazioni delle regole che escludono le donne trans e al fatto che lo sport, in quanto prodotto culturale, riflette implicitamente valori non-oggettivi, soggetti a cambiamento. In tal modo, questa lente permette una posizione più liberale riguardo all'inclu-

⁵⁶ Burke, "Trans women participation in sport".

⁵⁷ Imbrišević, "Patriarchy in disguise".

⁵⁸ Berg, "Non-ideal theory, cultural studies, and the transgender inclusion debate".

sione delle donne trans. Luzzi propone obiezioni all'argomento lessicale di Pike e suggerisce revisioni alla posizione di Burke che gli permetterebbero di rispondere adeguatamente alle critiche di Imbrisevic.⁵⁹ Ciononostante, Luzzi sostiene che la soluzione alla questione dell'inclusione delle donne trans non può essere raggiunta solo tramite argomentazione filosofica, ma richiede una presa di posizione politica.

Un altro articolo recente significativo nel dibattito sull'inclusione delle donne trans è Torres et al.,⁶⁰ che si ispira a Iris Marion Young (1980) nel proporre come criterio di eligibilità a fianco di 'classici' criteri fisiologici (ad esempio, sesso assegnato alla nascita) l'esperienza corporea di ciascun atleta, che dipende da due fattori: dal livello di immersione culturale dell'atleta nello sport e dall'influenza che i ruoli di genere hanno avuto nello sviluppo delle loro capacità fisiche. Questo criterio fenomenologico viene criticato da Martínková et al. in quanto difficile da mettere in pratica.⁶¹ L'implementazione di tale criterio per giustificare l'inclusione delle donne trans violerebbe principi di categorizzazione quali la facilità di categorizzazione, la verificabilità e la valutazione di ciascun atleta attraverso gli stessi criteri, in quanto Torres et al. sembrano proporre questo criterio esclusivamente per le donne trans.

In un altro filone del dibattito, Martínková et al. invocano la distinzione tra sesso e genere per sostenere che le organizzazioni governative sportive hanno spesso confuso i due concetti. Ne è evidenza il linguaggio di tali organizzazioni, che spesso utilizzano il termine di genere 'donna' per riferirsi alla categoria di competizione, ma che nei regolamenti propongono come criteri di esigibilità fattori chiaramente fisiologici (ad esempio, livelli di testosterone) che presumibilmente riguardano il sesso. Inoltre, tali regolamenti spesso utilizzano 'donna' e 'femmina' in modo intercambiabile. Secondo gli autori, tale confusione va chiarificata: il sesso, e non il genere, è rilevante allo sport, e le organizzazioni governative sportive devono adattare il loro linguaggio di conseguenza e insistere su criteri fisiologici. Luzzi propone un'ulteriore motivazione di natura morale al bisogno di chiarezza: confondere sesso e genere causa 'misgendering', ossia l'attribuzione del genere sbagliato a particolari atleti trans e non-binari.⁶² Non solo: anche la chiarificazione proposta da Martínková et al. porta ad attribuzioni di sesso erronee ad atleti particolari ('missexing'). Per questa ragione le categorie sportive andrebbero chiamate con nomi che non comportano alcuna attribuzione diretta di genere o sesso.

⁵⁹ Luzzi, "On the justification for World Rugby's ban on trans women".

⁶⁰ Torres et al., "Beyond physiology".

⁶¹ Martínková et al., "Sex and gender in sport categorization".

⁶² Luzzi, "Conflating and misgendering".

Temi emergenti

Se quelli che abbiamo analizzato fino ad ora sono i temi classici della filosofia dello sport, vi sono ambiti un po' più di frontiera che non sono ancora centrali ma risultano sempre più rilevanti e toccano discipline emergenti: gli e-sports e gli sport da combattimento. Analizziamo con maggiore attenzione.

Gli e-sports sono un fenomeno in forte sviluppo soprattutto tra le persone più giovani e in letteratura ci si confronta per capire se possano essere considerati sport a tutti gli effetti oppure debbano essere esclusi. Secondo Jim Parry non è in alcun modo possibile sostenere che i videogiochi, per quanto siano a tema sportivo, siano degli sport dal momento che non soddisfano le caratteristiche che un'attività sportiva deve avere.⁶³ Per sostenere una simile posizione l'autore difende l'idea che solo gli sport olimpici o che possono aspirare ad essere sport olimpici siano sport a tutti gli effetti.⁶⁴ Questo naturalmente porta a delle esclusioni eccellenti come nel caso degli sport automobilistici, ma una simile conseguenza è accettabile perché nel caso di queste attività il contributo umano è maggiormente limitato rispetto agli sport olimpici. A conferma di questo aspetto viene citato da Parry il fatto che nella Formula 1 o nella MotoGP (le classi regine in ambito automobilistico e motociclistico) esistono due classifiche distinte per i piloti e i costruttori. Questo rafforza l'idea che vi sia una responsabilità condivisa nel risultato che non è paragonabile a quella di altri sport (anche nel ciclismo atlete e atleti utilizzano un mezzo meccanico ma non si pensa di indicare quale sia la bici migliore). Per fare chiarezza l'autore afferma che uno sport è tale se è un'attività umana competitiva di abilità fisiche istituzionalizzata e governata da regole. Gli e-sports non possono essere considerati come sport perché sono competitivi e richiedono un certo grado di abilità, ma queste sono molto limitate e codificate oltre al fatto che l'impatto delle attività fisiche sul risultato è molto ridotto. Ancora più che nel caso degli sport motoristici è limitato il ruolo delle persone e, quindi, non si sta parlando di attività sportive a tutti gli effetti. Questa conclusione viene criticata da Michael Naraine il quale afferma che l'analisi di Parry è problematica perché: 1) veicola l'idea che gli e-sport vogliano essere riconosciuti come sport olimpici quando spesso avviene il contrario; 2) dà una lettura molto tradizionale e conservatrice di cosa sia uno sport.⁶⁵ Cerchiamo di chiarire questi aspetti. In primo luogo, Naraine mette chiaramente in evidenza come non sia corretto

⁶³ Parry, "E-Sports are not sport"; Parry, "Esports will not be at the Olympics".

⁶⁴ Parry e Giesbrecht, "Esports, real sports and the Olympic Virtual Series".

⁶⁵ Naraine, "Actually, esports is sport".

sostenere che gli e-sports cercano una forma di legittimazione venendo riconosciuti come sport olimpici quando sono invece le diverse federazioni olimpiche e non che si avvicinano agli e-sports per intercettare il pubblico giovane che li gioca e li segue.⁶⁶ In secondo luogo, viene sottolineato come gli sport, anche quegli olimpici, siano in continua evoluzione e la definizione di Parry risulti così rigida da escludere anche sport che ormai sono diventati olimpici.⁶⁷ Viene, infine, chiarito come anche mantenendo questa definizione si può mostrare come gli e-sport siano sport perché hanno regole istituzionalizzate, vengono praticati da persone e richiedono abilità. L'esclusione degli e-sports è quindi del tutto ingiustificata.⁶⁸

Se negli ultimi anni gli e-sports hanno avuto un forte sviluppo, soprattutto tra le fasce più giovani, lo stesso si può dire degli sport da combattimento e, in particolare, le arti marziali miste (MMA dall'acronimo inglese Mixed-Martial-Arts). Per quanto ci siano stati articoli che hanno analizzato il legame tra queste discipline e le filosofie orientali o che hanno cercato di difendere il valore estetico e formativo degli sport di combattimento, la questione trattata con maggiore forza è l'ammissibilità morale dell'MMA e i vincoli che si possono porre a chi la pratica.⁶⁹ Dal momento, infatti, che questi sport sono particolarmente violenti (prevedono soffocamenti e altri colpi che non sono ammessi nelle arti marziali), è da più parti sostenuto che la pratica dovrebbe essere significativamente limitata. Questo non significa bandirli per legge, ma intervenire sui regolamenti così da ridurre i danni che le atlete e gli atleti si possono infliggere oltre naturalmente ad escludere i minori così da tutelare la loro salute.⁷⁰ Cerchiamo di analizzare questi aspetti più nel dettaglio.

Nicholas Dixon ha criticato la ammissibilità morale delle MMA evidenziando come violino il rispetto che le persone, in quanto persone, devono reciprocamente avere perché chi pratica questo sport ha come scopo quello di fare male al proprio avversario.⁷¹ Anche se le atlete e gli atleti si espongono volontariamente a questo tipo di rischi, questo non li rende meno problematici e permette quindi forme di paternalismo che limitano la diffusione di simili pratiche. Mentre, secondo Dixon, è possibile immaginare che ci siano forme di allenamento al combattimento che sono orientate al rispetto reciproco perché le persone che si allenano lo fanno per migliorarsi reciprocamente, non è pensabile che questo tipo di

⁶⁶ Abanazir, "Institutionalism in e-sports".

⁶⁷ Lebed, "Dialectics in Transformations of Professional Sport".

⁶⁸ Abanazir, "Of values and commercialization".

⁶⁹ Lewandowski, "Between rounds"; Andersen, "Sport and self-love"; De Donato, "Embodied Wisdom"; Turp, "Meaning and morality in boxing".

⁷⁰ Artis, "Children and mixed martial arts"; Knox and Anderson, "Kid's cage fighting".

⁷¹ Dixon, "A moral critique of mixed martial arts".

rispetto caratterizzi atlete e atleti durante un incontro visto che vorranno vincere. La proposta di Dixon è critica nei confronti di tutti gli sport da combattimento, ma è particolarmente significativa nei confronti delle MMA che ammettono forme di lotta maggiormente violente. Dixon sa che la sua posizione potrebbe essere criticata evidenziando come l'MMA non sia l'unico sport in cui si danneggiano gli avversari, visto che in tutte le attività di contatto c'è questo tipo di rischio o che uno sport come il ciclismo si basa sull'idea di sfiancare i propri avversari resistendo più di loro al dolore e alla fatica. Secondo Dixon, però, questi sport non sono in alcun modo paragonabili perché solo le MMA hanno come obiettivo quello di danneggiare l'avversario, mentre nel caso degli altri sport questo è un effetto collaterale che infatti viene regolato (negli sport da contatto, i contatti vengono regolati proprio per impedire che le persone si facciano male). Per quanto questa risposta possa sembrare convincente Alexander Pho e Benjamin A. White sostengono che la posizione di Dixon sia problematica.⁷² Nel caso del ciclismo, per esempio, è possibile immaginare che le atlete e gli atleti mettano in atto strategie volte a esporre le loro controparti a rischi (un attacco in discesa con conseguenti cadute). Una volta indebolito questo elemento della critica di Dixon è possibile sostenere che anche le sue obiezioni alle MMA siano rigettabili. Per quanto Marc Ramsay sia d'accordo con Pho e White che la posizione di Dixon è troppo restrittiva, reputa che la loro sia troppo permissiva.⁷³ In base a questi ultimi, infatti, a legittimare le MMA basterebbe il fatto che le persone acconsentano a queste pratiche e si espongano al rischio in modo volontario. Questo argomento risulta, però, problematico perché legittimerebbe anche gli scontri tra gladiatori qualora questi ultimi vogliano combattere in un'arena.⁷⁴ Secondo Ramsay, quindi, bisogna riconoscere che l'MMA espone a rischi diversi e per questo richiede forme di regolamentazione, ma comunque riconoscere che non sono ammissibili solo quelle pratiche sportive orientate al pieno rispetto reciproco visto che diversi sono gli sport che non soddisfano il requisito kantiano difeso da Dixon.

Conclusioni

La filosofia dello sport, come abbiamo avuto modo di esplorare, affronta questioni fondamentali che vanno ben oltre i confini del gioco, sfociando in dibattiti etici, politici e sociali cruciali per la nostra società contempo-

⁷² Pho e White, "A critical note on a purported disanalogy".

⁷³ Ramsay, "The shared innocence of cycling".

⁷⁴ Ramsay, "The line of permissibility".

reana. Il dibattito sull'inclusione delle donne evidenzia quanto lo sport sia un terreno su cui si combattono battaglie fondamentali per l'eguaglianza e il riconoscimento dell'identità individuale. La questione della partecipazione delle donne trans e delle atlete con differenze nello sviluppo sessuale non è solo una questione di equità competitiva, ma riflette dibattiti sociali e politici sulla definizione di genere e sul rispetto delle minoranze. Allo stesso tempo, questo dibattito si collega strettamente alla natura stessa dello sport: se lo sport è definito dalle sue regole, queste regole non sono neutre ma riflettono e influenzano la società che le produce.

Il futuro dei giochi, con le riflessioni utopiche di Bernard Suits, amplia la nostra comprensione del ruolo dello sport nella vita umana. Non è soltanto competizione, ma anche ricerca di significato e realizzazione personale. I giochi del futuro immaginati da Suits, in una società liberata dal lavoro e dalle necessità materiali, pongono la domanda fondamentale su quale valore intrinseco possa avere lo sport per una vita umana autenticamente realizzata. In questo scenario, si comprende meglio il legame tra sport e benessere, tra attività ludica e sviluppo della persona. Il dibattito intorno al doping e al tifo sottolineano, invece, le sfide etiche e politiche che sono al centro dello sport: quali sono i requisiti di equità che una pratica sportiva deve praticare e quali i vincoli a cui è sottoposto chi segue con passione lo sport. Questa panoramica permette di mettere in evidenza come affrontare filosoficamente lo sport significa affrontare temi che hanno un impatto diretto sul modo in cui viviamo, ci relazioniamo e costruiamo la nostra società.

Riferimenti bibliografici

- Abanazir, Cem. "Institutionalisation in e-sports". *Sport, Ethics and Philosophy*, 13 (2019): 117-131.
- Abanazir, Cem. "Of values and commercialisation: an exploration of esports' place within the olympic movement". *Sport, Ethics and Philosophy*, 16(4), 2022, 397-412.
- Altman, Matthew "Reframing the debate over performance-enhancing drugs: The reasonable athlete argument. *Sport, Ethics and Philosophy*, 19(2), 2025, 171-184.
- Andersen, Wivi. "Sport and self-love: reflections on boxing and the construction of selfhood". *Journal of the Philosophy of Sport*, 48(1), 2021, 129-145.
- Aranysosi, István. "Body, skill and look: is bodybuilding a sport?" *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17(2), 2018, 401-410.

- Archer, Alfred, and Georgina Mills. "Foul-weather fandom". *Journal of the Philosophy of Sport*, 50(3), 2023, 383-401.
- Archer, Alfred, and Jake Wojtowicz. "It's much more important than that: against fictionalist accounts of fandom". *Journal of the Philosophy of Sport*, 49(1), 2022, 83-98.
- Archer, Alfred, and Jake Wojtowicz. *Why It's OK to be a Sports Fan*. London: Routledge, 2023.
- Archer, Alfred. "Fans, crimes and misdemeanors: Fandom and the ethics of love". *The Journal of Ethics*, 25(4), 2021, 543-566.
- Arielli, Emanuele. "Reality, Fiction, and Make-Believe in Kendall Walton". *The Palgrave Handbook of Image Studies*. Cham: Springer International Publishing, 2021, 363-377.
- Artis, Aderemi. "Children and mixed martial arts". *Sport, Ethics and Philosophy*, 16(4), 2022, 607-622.
- Bai, Jiangzhu, Xiaotian Wei, and Rongting Zhou. "The etymological evolvement and redefinition of 'game'". *Sport, Ethics and Philosophy*, 19(1), 2025, 35-47.
- Bartezaghi, Stefano. *Chi vince non sa cosa si perde*. Milano: Bompiani, 2024.
- Bastianon, Stefano, Corrado Del Bò (a cura di). *La neutralità dello sport*. Roma: Corocci, 2023.
- Berg, Adam. "Non-ideal theory, cultural studies, and the transgender inclusion debate". *Journal of the Philosophy of Sport*, 50(3), 2023, 419-437.
- Biale, Enrico. "A reflexive account of intra-party deliberation". *Political Parties and Deliberative Democracy in Europe*. Routledge, 2024, 109-123.
- Biale, Enrico. "Il valore di una leale partigianeria per una società democratica". *Notizie di Politeia*, 37(144), 2021, 62-72.
- Biale, Enrico. *Interessi democratici e ragioni partigiane. Una concezione politica della democrazia*. Bologna: Il Mulino, 2018.
- Binney, Nicholas. "Fairness in handicap and championship sport". *Journal of the Philosophy of Sport*, 52(1), 2025, 60-79.
- Borge, Steffen. "How to be a fictionalist about sport: response to Archer and Wojtowicz". *Journal of the Philosophy of Sport*, 2025, 1-9.
- Borge, Steffen. *The philosophy of football*. London: Routledge, 2019.
- Bowman-Smart, Hilary et al. "World Athletics regulations unfairly affect female athletes with differences in sex development". *Journal of the Philosophy of Sport*, 51(1), 2024, 29-53.
- Burke, Michael. "A vision of paradise lost: coaching as a grasshopper rather than an ant". *Journal of the Philosophy of Sport*, 49(1), 2022, 52-67.
- Burke, Michael. "Trans women participation in sport: A feminist alternative to Pike's position". *Journal of the Philosophy of Sport*, 49(2), 2022, 212-229.

- Cartlidge, James. "Gamesmanship in Professional Darts: A Response to Leota, Turp and Howe". *Sport, Ethics and Philosophy*, 16(4), 2022, 489-502.
- D'Agostino, Fred. "The ethos of games", *Journal of the Philosophy of Sport*, 8(1), 1981, 7-18.
- Davis, Paul. "A Partisan's Paradox". *Sport, Ethics and Philosophy*, 2025, 1-15.
- Davis, Paul. "The purist/partisan spectator discourse: Some examination and discrimination". *Sport, Ethics and Philosophy*, 13(2), 2019, 247-258.
- De Donato, Renato. "Embodied wisdom: philosophical reflections on boxing as a formative educational practice". *Journal of the Philosophy of Sport*, 51(3), 2024, 539-554.
- De Hon Olivier et al. "Prevalence of doping use in elite sports: a review of numbers and methods". *Sports Medicine*, 45(1), 2015, 57-69.
- Del Bò, Corrado, Filippo Santoni de Sio. *La partita perfetta: filosofia del calcio*. Torino: Utet, 2018.
- Devine, John William. "Elements of excellence". *Journal of the Philosophy of Sport*, 49(2), 2022, 195-211.
- Dixon, Nicholas. "A moral critique of mixed martial arts". *Public affairs quarterly*, 29(4), 2015, 365-384.
- Dixon, Nicholas. "The ethics of supporting sports teams". *Journal of Applied Philosophy*, 2001, 149-158.
- Duncan, Samuel. "The spirit of play: Fun and freedom in the professional age of sport". *Sport, Ethics and Philosophy*, 16(3), 2022, 281-299.
- Elbe, Anne-Marie, and Werner Pitsch. "Doping prevalence among Danish elite athletes". *Performance Enhancement & Health*, 6(1), 2018, 28-32.
- Elbe, Anne-Marie, and Werner Pitsch. "Doping prevalence among Danish elite athletes". *Performance Enhancement and Health*: 6(1), 2018, 28-32.
- Elstein, David. "On esports and competitive cooking: once more on the nature of sport". *Journal of the Philosophy of Sport*, 52(1), 2025, 98-113.
- English, Jane. "Sex equality in sports". *Philosophy and Public Affairs*, 7(3), 1978, 269-277.
- Evans, Robert, & Michael McNamee. "Sports betting, horse racing and nanobiosensors—an ethical evaluation". *Sport, Ethics and Philosophy*, 15(2), 2021, 208-226.
- Findler, Patrick. "Climbing high and letting die". *Journal of the Philosophy of Sport*, 48(1), 2021, 10-25.
- Findler, Patrick. "Risky rescues revisited". *Journal of the Philosophy of Sport*, 50(2), 2023, 247-255.
- Flynn, Erin. "Athletic skill and the value of close contests". *Journal of the Philosophy of Sport*, 48(2), 2021, 186-201.
- Fruh, Kyle, Alfred Archer, and Jake Wojtowicz. "Sportswashing: Complicity and corruption". *Sport, ethics and philosophy*, 17(1), 2023, 101-118.

- Gordon, Emma & Connie Dodds. "High altitude, enhancement, and the 'spirit of sport'". *Journal of the Philosophy of Sport*, 50(1), 2023, 63-82.
- Hemmingen, Michael. "Cheaters never prosper? Winning by deception in purely professional games of pure chance?". *Sport, Ethics and Philosophy*, 15(2), 2021, 266-284.
- Hemmingen, Michael. "Code is law: Subversion and collective knowledge in the ethos of video game speedrunning". *Sport, Ethics and Philosophy*, 15(3), 2021, 435-460.
- Hemmingen, Michael. "Mapping the terrain of sport: a core-periphery model". *Journal of the Philosophy of Sport*, 51(1), 2024, 102-124.
- Hemmingen, Michael. "Towards a value-neutral definition of sport". *Sport, Ethics and Philosophy*, 19(1), 2024, 4-19.
- Hemmingen, Michael. "What is a metagame?". *Sport, Ethics and Philosophy*, 18(5), 2024, 452-467.
- Huizinga, Johan, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, Boston: Beacon Press, 1950 (1938)
- Imbrišević, Miroslav. "Patriarchy in disguise: Burke on Pike and World Rugby". *Sport, Ethics and Philosophy*, 17(2), 2022, 204-222.
- IOC 'IOC Framework on Inclusion, Fairness and Non-Discrimination on the Basis of Gender Identity and Sex Variations' 2021.
- IOC 'Gender Equality Through Time' 2024, <https://www.olympics.com/ioc/gender-equality/gender-equality-through-time> accessed 04 June 2025,
- Isidori, Emenuale, Heather L. Reid. *Filosofia dello sport*. Milano: Bruno Mondadori, 2011.
- Johnson, Christopher & Jason Taylor. "Spilled milk and burned toast: extrinsic pressure and sporting excellence". *Journal of the Philosophy of Sport*, 48(2), 2021, 202-218.
- Johnson, Daniel. M. "Three kinds of competitive excellence". *Journal of the Philosophy of Sport*, 47(2), 2020, 200-216.
- Kayser, Bengt & Andreas De Block. "Would relaxation of the anti-doping rule lead to red queen effects?". *Sport, Ethics and Philosophy*, 15(3), 371-385.
- Kind, Adrian & Eric R. Helms. "Is bodybuilding a sport?". *Journal of the Philosophy of Sport*, 50(2), 2023, 281-299.
- Knox, Taryn, and Lynley Anderson. "Kid's cage-fighting: it should be banned, right?". *Sport, ethics and philosophy*, 16(3), 2022, 300-317.
- Kobiela, Filip. "The paradox of the perfect game". *Journal of the Philosophy of Sport*, 50(3), 2023, 438-453.
- Kolbinger, Otto. "The phenomenon of trivial offenses and why we should not just leave it to the referees". *Journal of the Philosophy of Sport*, 48(1), 2021, 82-96.

- Kolers, Avery. "Magnificent Utopian games". *Journal of the Philosophy of Sport*, 49(2), 2022, 263-277.
- Kung, Peter, and Shawn E. Klein. "The puzzle of sports fandom". *Journal of the Philosophy of Sport*, 52(1), 2025, 114-134.
- Lash, Christopher. *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*. Milano: Bompiani, 2001.
- Lebed, Felix. "Dialectics in Transformations of Professional Sport". *Sport, Ethics and Philosophy*, 16(4), 2022, 589-606.
- Leota, Josh. & Michael John Turp. "Gamesmanship as strategic excellence". *Journal of the Philosophy of Sport*, 47(2), 2020, 232-247.
- Lewandowski, Joseph D. "Between rounds: the aesthetics and ethics of sixty seconds". *Journal of the Philosophy of Sport*, 47(3), 2020, 438-450.
- Lis-Clarke, Ned & Adrian Walsh. "At Odds? Sports, Gambling and Hyper-Commodification". *Sport, Ethics and Philosophy*, 18(2), 2024, 210-228.
- Lopez Frías, Francisco Javier. "Psychoanalyzing the Grasshopper: Society, work and repressed play in Suits' riddle". *Sport, Ethics and Philosophy*, 15(2), 2021, 251-265.
- Lopez Frías, Francisco Javier. "Ants, grasshoppers, ashoppers, and crickets cohabit in Utopia: the anthropological foundations of Bernard Suits' analyses of gameplay and good living". *Journal of the Philosophy of Sport*, 49(1), 2022, 117-133.
- Lopez Frías, Francisco Javier. "Does play constitute the good life? Suits and Aristotle on autotelicity and living well". *Journal of the Philosophy of Sport*, 47(2), 2020, 168-182.
- Luzzi, Federico. "Conflating and misgendering: why World Athletics (and other sports governing bodies) should jettison the competitive labels 'Women's'/'Men's'". *Journal of the Philosophy of Sport*, 49(3), 2022, 366-382.
- Luzzi, Federico. "On the justification for World Rugby's ban on trans women: assessing key arguments in the debate". *Journal of the Philosophy of Sport*, 52(1), 2025, 41-59.
- MacRae, Sinclair A. "A functional analysis of cheating and corruption in sports". *Journal of the Philosophy of Sport*, 50(1), 2023, 116-132.
- MacRae, Sinclair A. "Why the rules do not prohibit cheating in sports". *Sport, Ethics and Philosophy*, 18(5), 2024, 497-510.
- Mareš, Lukáš & Emily Ryall. "'Playing sport playfully': on the playful attitude in sport". *Journal of the Philosophy of Sport*, 48(2), 2021, 293-306.
- Mareš, Lukáš. "The Role of sport in a good life: Aristotle and Suits". *Sport, Ethics and Philosophy*, 16(4), 2022, 544-562.
- Mareš, Lukáš., & Daniel D. Novotný. "What is sport? A response to Jim Parry". *Sport, Ethics and Philosophy*, 17(1), 2023, 34-48.

- Martínková, Irena et al. "Sex and gender in sport categorization: aiming for terminological clarity". *Journal of the Philosophy of Sport*, 49(1), 2022, 134-150.
- Matz, Lou. "The real ethical problems with strategic fouling in basketball". *Journal of the Philosophy of Sport*, 49(3), 2022, 322-335.
- McQueen, Paddy. "The parental dilemma of talented children". *Journal of the Philosophy of Sport*, 51(3), 2024, 460-475.
- Morrison, Jo & Eric Moore. "Is WADA creating and then prosecuting thought crimes?". *Journal of the Philosophy of Sport*, 50(3), 2023, 402-418.
- Morrison, Jo. "Anti-Doping Policy, Health, and Harm". *Sport, Ethics and Philosophy*, 19(2), 2025, 185-198.
- Muirhead, Russell & Nancy L. Rosenblum. *A lot of people are saying: The new conspiracism and the assault on democracy*. Princeton University Press, 2019.
- Naraine, Michael L. "Actually, esports is sport: a response to Parry's (2019) misguided view". *Sports Innovation Journal*, 2, 2021, 33-44.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Parry, Jim, and Jacob Giesbrecht. "Esports, real sports and the Olympic Virtual Series". *Journal of the Philosophy of Sport*, 50(2), 2023, 208-228.
- Parry, Jim. "E-sports are not sports". *Sports, Ethics and Philosophy*, 13(1), 2019, 3-18.
- Parry, Jim. "Esports will not be at the Olympics". *Journal of Olympic Studies*, 2(2), 2021, 1, 13.
- Petersen, Thomas Søbirk & Francisco Javier Lopez Frias. "Promoting fairness in sport through performance-enhancing substances: An argument for why sport referees ought to 'Be on Drugs'". *Sport, Ethics and Philosophy*, 15(2), 2021, 199-207.
- Petersen, Thomas Søbirk. "Are You Game-Theoretically? A Critical Discussion of A Game-theory-based Argument in Favour of Banning Doping". *Sport, Ethics and Philosophy*, 16(4), 2022, 563-574.
- Pho, Alexander, and Benjamin A. White. "A critical note on a purported disanalogy between cycling and mixed martial arts". *Journal of the Philosophy of Sport*, 49(2), 2022, 177-194.
- Pho, Alexander. "A Confucian mutualist theory of sport". *Journal of the Philosophy of Sport*, 50(2), 2023, 256-280.
- Pike, Jon. "Safety, fairness, and inclusion: transgender athletes and the essence of Rugby". *Journal of the Philosophy of Sport*, 48(2), 2021, 155-168.
- Pike, Jon. "Why 'meaningful competition' is not fair competition", *Journal of the Philosophy of Sport*, 50(1), 2023, 1-17.

- Pitsch, Werner & John Gleaves. "If You're Not First, You're Last: Are the Empirical Premises Correct in the Ethics of Anti-Doping?". *Sport, Ethics and Philosophy*, 15(4), 2021, 495-506.
- Ramsay, Marc. "The line of permissibility: Gladiators, boxers, and MMA fighters". *The Philosophy of Mixed Martial Arts*. Routledge, 2021, 88-104.
- Ramsay, Marc. "The shared innocence of cycling and mixed martial arts: a reply to Pho and White". *Journal of the Philosophy of Sport*, 51(1), 2024, 145-162.
- Reichling, Philipp. "Risky rescues—a reply to Patrick Findler". *Journal of the Philosophy of Sport*, 49(3), 2022, 336-350.
- Robb, Catherine et al. "Life outside the diamond is a wrench: on experiencing talent loss in sports". *Journal of the Philosophy of Sport*, 52(1), 2025, 80-97.
- Rosenberg, Danny & Pam R. Sailors. "What money can buy: technology and breaking the two hour 'marathon' record". *Journal of the Philosophy of Sport*, 49(1), 2021, 1-18.
- Rosenblum, Nancy L. *On the Side of the Angels*. Princeton University Press, 2008.
- Russell John S. "Are rules all an umpire has to work with?" *Journal of the Philosophy of Sport*, 26(1), 1999, 27-49.
- Rust, Joshua. "The intelligibility and adequacy of late-stage utopian games". *Journal of the Philosophy of Sport*, 51(3), 2024, 555-574.
- Sbetti, Nicola. *Giocchi di potere. Olimpiadi e politica da Atene a Londra (1896 – 2012)*. Firenze: Lo Monnier, 2012.
- Simon, Robert L. "Internalism and internal values in sport" *Journal of the Philosophy of Sport*, 27(1), 2000, 1-16.
- Simon, Robert L., Ceasar R. Torres Peter F. Hager. *Fair Play: the Ethics of Sport*, 4th edition. Boulder, CO: Westview Press, 2015.
- Suits, Bernard et al. *Return of the grasshopper: Games, Leisure and the Good Life in the Third Millennium*. PLACE: Routledge, 2022.
- Suits, Bernard, "Tricky Triad: Games, Play and Sport", *Journal of the Philosophy of Sport*, 15(1), 1988, 1-9.
- Suits, Bernard, *The Grasshopper: Games, Life and Utopia*. Toronto: University of Toronto Press, 1978.
- Suits, Bernard. "The Trick of the Disappearing Goal", *Journal of the Philosophy of Sport*, 156(1), 1989, 1-12.
- Thau, Tena. "Rethinking the unfair advantage argument". *Journal of the Philosophy of Sport*, 48(1), 2021, 63-81.
- Tillman, Micah D. "Easy games are still games for Suits". *Journal of the Philosophy of Sport*, 50(3), 2023, 329-344.

- Tillman, Micah D. "Suits and the phenomenology of games: a reply to Johnson and Hudecki". *Journal of the Philosophy of Sport*, 49(2), 2022, 230-245.
- Torres, Cesar R. et al. "Beyond physiology: Embodied experience, embodied advantage, and the inclusion of transgender athletes in competitive sport". *Sport, ethics and philosophy*, 16(1), 2022, 33-49.
- Turp, Michael-John. "Meaning and morality in boxing". *Sport, Ethics and Philosophy*, 18(5), 2024, 468-482.
- Ulrich, Rolf et al. "Doping in two elite athletics competitions assessed by randomized-response surveys", *Sports Medicine*, 48(1), 2018, 211-19.
- Walton, Kendall L. *In other shoes: Music, metaphor, empathy, existence*. Oxford University Press, 2015.
- Walton, Kendall. "It's Only a Game!?: Sports as Fiction". In *In Other Shoes: Music, Metaphor, Empathy, Existence*, edited by K. Walton, 75-83. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- White, Jonathan, and Lea Ypi. *The meaning of partisanship*. Oxford University Press, 2016.
- Wildman, Nathan. "Don't Stop Make-believing". *Journal of the Philosophy of Sport*, 46(2), 2019, 261-275
- Wittgenstein, Ludwig *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1953.
- Yorke, Christopher C. "Endless summer: What kinds of games will Suits' utopians play?" *Journal of the Philosophy of Sport*, 44(2), 2017, 213-228.
- Young, Iris Marion, "Throwing like a girl: a phenomenology of feminine body comportment motility and spatiality". *Human Studies*, 3, 1980, 137-156.

Saggi

Rethinking Party Democracy in the Age of Populism

Ripensare la democrazia dei partiti nell'era populista

DAVID RAGAZZONI

University of Toronto, Canada

david.ragazzoni@utoronto.ca; ORCID: 0000-0002-9697-308X

Abstract. Political parties are the core institution of democratic politics. Yet, they are also democracy's most discredited ones, with episodes of corruption cutting widely across the political spectrum and significantly undermining their legitimacy in the eyes of citizens. Are parties doomed or is there a way out for them? This article explores the reasons for the demise of party democracy in the early 21st century; resists both the anti-party *Zeitgeist* profusely present in the broader public sphere and the party skepticism that dominates significant portions of the political science and democratic theory literature; and argues that political parties can and must be re-imagined – both internally and in the way they operate on the electoral battlefield. It connects insights across neighboring but usually compartmentalized disciplines, such as empirical political science, comparative politics, and – most distinctively – historical and contemporary democratic theory, to reclaim why political parties matter, explain how they shatter, and start outlining how to make them better. It brings into focus the simultaneous anti-party and hyper-party spin that populism (first as an anti-establishment movement and then as a governmental force) puts on the theory and practice of party democracy. It concludes that intra-party democracy is key to monitoring various venues for democratic undoing and, thus, to enhancing party democracy in the long run.

Keywords: political parties, factions, populism, party democracy, representation.

Riassunto. I partiti sono l'istituzione centrale della politica democratica. Al contempo, ne sono anche quella più screditata, con episodi di corruzione che li colpiscono indistintamente e ne minano in modo significativo la legittimità agli occhi dei cit-

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 9 (2025): 203-231

ISSN: 2785-4256 (online) | ISSN: 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-3421

© 2025 Author(s). This is an open access, double-blind peer review article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

tadini. I partiti sono giunti al capolinea o possono ancora avere un ruolo centrale? Questo articolo esplora le ragioni del declino della democrazia dei partiti all'inizio del ventunesimo secolo e sostiene che i partiti politici possono e devono essere ripensati, in modo da garantirne una configurazione internamente democratica e assicurarsi che rispettino le regole del gioco nelle modalità di interazione all'interno e all'esterno delle istituzioni. Così facendo, si propone di offrire antidoti tanto allo *Zeitgeist* antipartitico, ampiamente presente nella sfera pubblica, quanto allo scetticismo nei confronti dei partiti che domina una parte consistente della letteratura specialistica. L'articolo collega spunti di riflessione provenienti da discipline affini ma spesso compartimentalizzate, quali la scienza politica empirica, la politica comparata e, soprattutto, la teoria democratica di impianto sia storico sia normativo, per rivendicare l'importanza dei partiti politici, spiegare come si disgregano, e suggerire come sia possibile migliorarli. In particolare, mette a fuoco la torsione al contempo anti- e iper-partitica che il populismo (prima come movimento di opposizione e poi come forza di governo) impone alla teoria e alla pratica della rappresentanza democratica. Conclude che la democrazia intrapartitica è fondamentale per arginare l'erosione della democrazia dei partiti e per rafforzare quest'ultima nel lungo periodo.

Parole chiave: partiti politici, fazioni, populismo, democrazia dei partiti, rappresentanza.

1. Introduction

Contemporary political parties experience a major contradiction: while they remain the kernel of democratic politics, they are also liberal democracy's most discredited institution. Episodes of political corruption¹ cut widely across the political spectrum and consistently erode parties' legitimacy in the eyes of citizens, opening windows of opportunity for anti-establishment movements and populist leaders. As a result, the bad scent of parties – a time-honored *leitmotif* in political thought and political history alike – stands also among the most deep-seated and hard-to-shake tropes of contemporary public debate. Is party democracy doomed?

A first version of this manuscript was first presented in the context of the Douglas Chalmers Graduate Scholars Lectureship (Spring 2024), assigned by the Emeriti Professors at Columbia University (EPIC) and honoring every semester one junior scholar whose work is considered “groundbreaking, timely, and cross-disciplinary”. My EPIC public lecture (16 April 2024) was titled “Why Political Parties Matter and How to Make Them Better: Rethinking Party Democracy in Dark Times”. I would like to thank Nadia Urbinati, Chiara Superti, Gabriele Pedullà, Marco Geuna and all the other participants for their questions and comments, as well as the two anonymous referees of “Rivista Italiana di Filosofia Politica” for their feedback and criticism.

¹ On which see – for a normative analysis of the public ethics of office accountability – Ceva, Ferretti, *Political Corruption*.

This article resists both the anti-party *Zeitgeist* profusely present in the broader public sphere and the party skepticism that dominates significant portions of the specialized literature, to argue that political parties must be re-imagined and that the future of liberal democracy in our populist age depends precisely on both the depth and the breadth of such reforms. The article consists of three major sections: why political parties matter (I), how they shatter (II), and how to make them better (III). In doing so, it connects insights from neighboring but usually compartmentalized disciplines, such as empirical political science, comparative politics, and – most distinctively – historical and contemporary democratic theory, to offer and develop the following argument: reforming political parties is a necessary condition for a healthier democratic life – one that effectively blends party democracy with intra-party democracy, is at once partisan and participatory, and is based on better, not less, partisanship.

I

Why Political Parties Matter

2. Theorizing Parties: A Functionalist Account

In 1942, almost twenty years before publishing his influential study *The Semi-Sovereign People: A Realist's View of Democracy* (1960), American political scientist Eric Schattschneider famously argued that democracy without parties was “unthinkable”. This idea marks the beginning of Schattschneider’s enquiry into the theory and practice of modern democratic life and is found in the opening paragraph of Chapter One (“In Defense of Political Parties”) of his classic *Party Government. American Government in Action*. Right after quoting a line from Sir Henry Maine as the motto that will guide the reader through the following pages (“No force acting on humankind has been less carefully examined than Party, and yet none better deserves examination”), Schattschneider wrote something that is worth citing in full:

The rise of political parties is without question one of the principal distinguishing marks of modern government. The parties, in fact, have played a major role as makers of governments, especially of democratic government. [...] political parties created democracy, and modern democracy is unthinkable save in terms of the parties. As a matter of fact, *the condition of the parties is the best possible evidence of the nature of any regime. The most important distinction in modern political philosophy, the distinction between democracy and dictatorship, can be made best in terms of party politics.* The parties are

not therefore merely appendages of modern government; they are at the center of it and *play a creative role in it*.²

In 1976, one of the most influential 20th-century political scientists – Giovanni Sartori (at the time Professor at Stanford, before his move to Columbia University in 1979) – began his *Parties and Party Systems. A Framework for Analysis* echoing Schattschneider: in representative democracy, he wrote, “[p]arties are the central intermediate and intermediary structure between society and government”³ – an observation that, still today, few would dispute.

Political representation by means of free and competitive elections organized by parties is the formal defining characteristic of modern democracy. Representatives are selected in a process of regulated rivalry; parties and partisanship are the direct institutional expression of social and political pluralism and of the fact that, in democracy, opposition is expected and legitimate.⁴

On the battleground of democratic politics, parties operate on three main levels, famously conceptualized by Valdimer Orlando Key Jr. in his book *Politics, Parties, and Pressure Groups* (1942, same year as Schattschneider’s *Party Government*): the party in the electorate (the voters); the party organization (which helps to coordinate everything the party does in its quest for office); and the party in office (the actual office holders). Activating and coordinating these three parts of their body, parties function as intermediaries between the people and the state, providing a mediation that is, at once, bi-directional and plenary. Parties are bi-directional in the sense that they bring together citizens’ interests, opinions, and values, giving them voice and visibility inside political institutions, but they also need to explain how their public policies are based on mass claims: accordingly, there is a continuum that makes citizens connected to parties and parties accountable to citizens. Parties are also plenary in the sense that they have the distinctive ability to aggregate citizens’ interests around a policy package that is broad enough to possibly become a platform for a future government; they consider the well-being of the entire citizenry (rather than one portion alone); and they embrace a long-term perspective that values the interests and rights of future generations, too. All in all, political parties reduce information and transaction costs at four major levels: political participation, voters’ information, policy packaging, and ally prediction (especially in parliamentary democracies where

² Schattschneider, *Party Government*, 1 (my emphasis).

³ Sartori, *Parties and Party Systems*, ix.

⁴ Kirshner, *Legitimate Opposition*.

the question of coalition building is key). In other words, parties help to “grease the wheels of representative democracy” in ways that – still today – remain unrivaled.⁵

3. Parties’ Dishonorable Reputation: The Wide Shadow of a Long History

This quite formal account of parties, focused on the functions that they serve, helps us understand how parties make democratic politics work daily. However, in most of today’s advanced democracies, parties also face a crisis of public trust and legitimacy. Anti-party feelings cut widely across the political spectrum and are neither recent nor temporary. The bad scent of parties in contemporary politics has a time-honored pedigree. As Piero Ignazi has recalled, “the problem is in the name”. The etymology of the term ‘party’, in fact, promises no good: it comes from the Latin verb ‘partire’, meaning ‘to separate’. Parties thus carry in their DNA the genes of partiality and division.⁶ At the same time, as Sartori masterfully pointed out, parties are linked to a semantic ambiguity: the very term ‘part’ evokes, at once, the idea of something that is incomplete, specific, singled out (as in the terms ‘partition’, ‘particular’, ‘partisanship’) as well as the idea of a collective, joint endeavor (as in the words ‘partnership’, ‘participation’, ‘participatory’, ‘partaking’). The conceptual ambiguity of parties was perfectly captured during the French Enlightenment by Voltaire, when he penned the entry on “Faction” for the *Encyclopedie*: “A faction” – he wrote – is “a seditious party in a state (*un parti seditieux dans un etat*)” that “does not rejoin (*partager*) the entire State”.⁷

Moreover, confusion and overlaps with the older terms ‘sect’ and ‘faction’ sent the political party to the wall for a long time. Sects – again from the Latin verb ‘secare’ (‘to cut’, ‘to divide’) – and factions – from the Latin verb ‘facere’ (‘to do’) – have consistently described small groups that aim at ruthless, harmful doings, either in the sphere of politics or in that of religion (think of the religious sects in the context of Protestant sectarianism). Accordingly, they have always been associated with seditions, conspiracies, machinations. Especially factions have been synonym with a

⁵ Khaitan, “Political Parties in Constitutional Theory,” 103. See also Barber, *The Principles of Constitutionalism*, 167-185, and White, Ypi, “Political Parties”.

⁶ Ignazi, *Party and Democracy*. See also Rosenblum, *On the Side of the Angels*; Bonotti, Bader, *Parties, Partisanship, and Political Theory*; and Muirhead, *The Promise of Party*. On a democratic theory of parties and partisanship within a Rawlsian framework, see Bonotti, *Partisanship and Political Liberalism*, and Badano, Nuti, *Politicizing Political Liberalism*.

⁷ Sartori, *Parties and Party Systems*, 3.

form of politics that operates in the dark, undermines freedom, peace, and stability, derails governments from the pursuit of the common good, and thus precipitates regimes into the hell of civil war.

Only through liberal political thought, the notions of difference, pluralism, and toleration started to gradually gain traction and a first distinction between factions and parties was drawn. Throughout the 18th century, systematic attempts to distinguish parties from factions are found in the work of Lord Bolingbroke, David Hume, and especially Edmund Burke: in 1770, in a passage of *Thoughts on the Cause of Present Discontents*, Burke called for principled partisanship and famously defined parties as “honorable connections” and “bodies of men united for promoting by their joint endeavors the national interest, upon some particular principle on which they have all agreed”.⁸ However, despite Burke and his influence on later theories of party government,⁹ the unease with political divisions endured and parties continued to walk a fine line separating them from factions. In the late 18th century, when representative government and modern constitutionalism crossed paths on both sides of the North Atlantic, the prejudice against parties shaped the language and vision of the two revolutions. The American and French Founders considered their newborn “republics” superior to ancient “democracies,” a term that they deliberately avoided as it evoked memories of polities unraveled, precisely, by factions. The framers of the American Constitution in Philadelphia never resorted to party labels. None of them questioned that government are, and should be, based on periodic elections. Yet, the idea of selecting officeholders by means of competitions among parties was never contemplated. Rather, it

⁸ In a similar key, see, in 1835, Tocqueville’s important distinction between “great” and “small” parties: “Parties are a fundamental defect of free governments, but they do not at all times share the same character or the same instincts. [...] This is a time of intrigues and small parties. What I term great political parties are those committed to principles rather than their consequences, to general considerations rather than to individual cases, to ideas and not to men. [...] In such parties, private interest, which always plays the most significant part in political passions, is concealed more skillfully beneath the veil of public interest. [...] On the other hand, small parties generally lack any political credo. [...] their character is imbued with a selfishness which obviously colors each of their actions. They always flare up without warning; their language is violent, but their progress is timid and over-cautious. The means they employ are as despicable as the very aim they have in view. [...] Great parties overturn society; small ones agitate it; some tear it apart, others corrupt it; the former sometimes rescue it by shaking it to its core, the latter disturb it, invariably to no purpose. America has today lost the great parties it once had; it has gained, as a consequence, much happiness but lost much moral purpose”: Tocqueville, *Democracy in America*, Vol. 1, Part 2, Ch. 2 (“Parties in America”), 202-209: 203-204.

⁹ See Skjösberg, *The Persistence of Party* and – in the Italian literature (classical and more recent) – Valitutti, *I partiti politici e la libertà*; Compagna, *L’idea dei partiti da Hobbes a Burke*; Palano, *Partito*; Biale, *Interessi democratici e ragioni partigiane*.

was assumed that candidates for office would stand out for their reputation, principled behavior, and impartial commitment to the public good. As Richard Hofstadter (Professor of American history at Columbia University) once wrote, the designers of the first American party system—both Federalists and Republicans—had “a keen terror” of party spirit (famously chastised by Washington in his Farewell Address of 1796) and looked upon parties “as sores on the body politic.”¹⁰ However, almost as soon as their national government was born, they found it inevitable to establish parties. The first presidents—Washington and then Adams—soon realized that political divisions were inevitable, precisely because they are intrinsic to human nature and behavior: Madison’s *Federalist No. 10* exemplifies, probably in the most iconic way, the Founders’ pragmatic solution to the problem of factions. The architects of the early American Republic put their best efforts into preventing the rise of a majority faction – that is, a group numerically strong enough to crash any opposition, especially in the legislative. To tame this risk and thus defuse the ticking bomb of a possible majority faction, they put in place a carefully engineered mechanism: biparty system, an electoral framework based on single-member districts, an institutional design revolving around checks and balances, a large territorial republic, and the distinction between state and federal prerogatives.

In the book that has pioneered the recent rejuvenation of the political theory literature on parties, Harvard theorist Nancy Rosenblum reminded that constitutional beginnings were, both in France and in the US, tied to anti-partisan ends: “Like the era of constitutional founding in America, the French Revolution, too, was the occasion for both constitutional creation and renewed hostility to party spirit.”¹¹ The French clergyman Emmanuel-Joseph Sieyès, whose writings laid the groundwork for the creation of the National Assembly, explicitly called for a representative system that could safely do without parties. The marquis de Condorcet echoed this position when advising the Girondins on their Constitution: he made it clear that, unlike the English system (based on parties), the French republic needed to have none.

The distaste for divisions continued to permeate political practice for a long time, with the prejudice against parties as factions in disguise travelling well into the 19th and 20th centuries. In 1842, parties were banned in German principalities; only in 1901 did they acquire full legal legitimacy in France; and in several countries, it remained illegal until 1914 to even mention parties in parliamentary debates. Even when mass parties

¹⁰ Hofstadter, *The Idea of a Party System*.

¹¹ Rosenblum, *On the Side of the Angels*, 94.

became a real presence in the landscape of early 20th-century politics, they continued to be resisted, precisely because they seemed to go counter to the mainstream of what Western thought had always considered desirable in politics and society: union and harmony, consensus and agreement, concord and cohesion.¹² The Constitution of Weimar (1919) mentioned parties only once and with a negative tone: its art. 130 stated that public officials were at the mercy of no specific party and had the task of serving the collectivity. In a similar vein, parties entered the Austrian Constitution of 1920 only through the amendments made in 1925 (for which the contribution of Hans Kelsen was key) and were mentioned in its previous version only in passing.

Openly or latently, we are the children of this long history. The disfavor and the disesteem surrounding parties have been hard to shake and continue to cast a long shadow over their place in democratic politics. The distrust of parties is perhaps due to their ambivalent nature. In liberal democracies, wherein parties mediate between citizens and the state, parties walk a fine line between public and private. Depending on the angle from which we observe them, they resemble either private clubs, with consent-based membership and limited authority over their members, or public bodies, driven by the ambition to steer the state in a specific direction. Their hybrid nature – “insufficiently public” and “inadequately private” in the words of constitutional theorist Tarun Khaitan¹³ – is tied to their being, at once, a source of partitions and a medium for partnership.

4. Broken Up but Living Together: The Unhappy Marriage of Parties and Democracy

In 2002, in a volume significantly titled *Political Parties. Old Concepts and New Challenges*, Juan Linz put his finger precisely on the unsettling and contradictory stand of parties in contemporary public opinion: parties are perceived as vital tools to make democracies work, yet they are also disliked or even detested as quarrelsome, costly machineries driven by self-referential elites and selfish politicians that care immensely about their own careers but utterly disregard the citizens that they claim to represent.¹⁴ In other words, parties are reluctantly accepted as a necessary evil in the big picture of democratic politics. Fifteen years later, Piero Ignazi has once again vividly captured the party paradox: in the early 21st

¹² See Przeworski, *Democracy and the Limits of Self-Government*.

¹³ Khaitan, “Political Parties in Constitutional Theory”, 91.

¹⁴ Linz, “Parties in Contemporary Democracies: Problems and Paradoxes”.

century, parties are giants with clay feet, dominating the political processes of established democracies but suffering from dwindling confidence and trust by the very citizens they are supposed to represent. It is almost as if the alchemy holding party democracy together had vanished, with parties and democracies going their separate ways. ‘Party democracy’ has become a dysfunctional marriage, with the two partners coexisting separated under the same roof, barely tolerating each other, or even – at times – fighting one against the other.

This anti-party sentiment was not always the *Zeitgeist* of party democracy. In the very aftermath of WWII, public feelings towards parties were very different. Parties were not simply tolerated; they were respected. The reconstruction of democracy and the advent of democratic constitutionalism after the devastating experience of two global wars and totalitarian politics gave parties an aura and a legitimacy they had never enjoyed before. Already with the first wave of democratization in the 1920s, mass enfranchisement had affirmed the *functional* role of political parties; but the second wave of democratization, from the late 1940s through the early 1950s, placed them firmly on the map of democratic politics. There was also the acknowledgment that parties had played a role in the struggle against non-democratic regimes (as in the case of the Italian Resistance Movement), which further enhanced their credentials, making them venues for the exercise of popular sovereignty under conditions of pluralism and equality. Accordingly, the post-war years inaugurated a new phase – the most prosperous – in the long history of political parties: the age of party democracy, which propelled them through the second half of the 20th century and into the new millennium.¹⁵

When charting the trajectory of parties from the age of liberal parliamentarism to our present, political scientists highlight four main shifts (or turning points). First, *parliamentary parties* developed (in the late 19th century): they were associations of legislative officeholders, with no real presence in the electorate outside political institutions. Second, *mass parties* emerged (in the early 20th century) and proliferated among electors: party scholars further distinguish between “*internal*” and “*external*” *mass electoral parties*, depending on their origin—whether inside or outside the legislative.¹⁶ Third, *catchall/big-tent parties* (in the mid-20th century)

¹⁵ For historical and political science overviews, see the essays in Ragazzoni (ed.), “Partiti, Costituzione, democrazia”: specifically Mastropaolo, “La controversa invenzione dei partiti politici”; Ignazi, “La sfida impossibile. I partiti di fronte alla crisi di legittimazione”; and Palano, “La democrazia che si organizza”. For democratic theory overviews, see the essays in Biale, Ragazzoni (eds.), “Partiti e teoria democratica”, as well as the literature referenced *supra*, notes 6 and 9.

¹⁶ Duverger, *Le Partis Politiques*.

emerged, transcending traditional class cleavages and revolving around candidates more than programs.¹⁷ Finally, *cartel parties* emerged in the advanced postindustrial societies of the 1990s. With the end of the Cold War, parties began to share, rather than compete over, resources to protect their shared interests and survive in a world of crumbling party loyalties. Ever since then, the cartelization of parties has inaugurated a new and still undefined chapter in the morphing of party politics.¹⁸ What chapter is this? Or – rephrasing Hamlet – to party or not to party: this is the question on the table for contemporary liberal democracies.

II

How Political Parties Shatter

5. Audience Democracy and Hollowed-out Parties

In an influential and alarming book published posthumously in 2013, political scientist Peter Mair argued and demonstrated that the age of party democracy is over, once and for all. In the early 21st century, parties have become so disconnected from society that, when they rule, they “rule the void”.¹⁹ They are “parties without partisans”²⁰ – organizations that play a *functional* role in the mechanics of democracy but no longer a *representative* role that is truly reflective of citizens’ claims. Supporting Mair’s reading is the empirical evidence of the vanishing of the “party on the ground” (POG: the party’s organized membership among citizens) and the increasing prominence of both the “party in public office” (PPO: the party both in parliament and in government) and the “party in central office” (PCO: the party’s permanent bureaucracy and national executive organs). In other words, parties have incrementally withdrawn from the world of civil society and prioritized their role as governing, rather than representative, agencies.²¹ As Mair argues, parties “have become more office-seeking, with the winning of a place in government being now not only a standard expectation, but also an end in itself”. Parties are either governing or waiting to govern, to the point that “there is less and less a sense of opposition” (among party elites that lose the elections) “and more

¹⁷ Kirchheimer, *The Transformation of the Western European Party Systems*.

¹⁸ Katz, Mair, “Changing Models of Party Organization and Party Democracy: The Emergence of the Cartel Party”.

¹⁹ Mair, *Ruling the Void*.

²⁰ Dalton, Wattenberg (eds.), *Parties without Partisans*.

²¹ Arato, Cohen, *Populism and Civil Society*, ch. 2 (“Populism as Mobilization and as a Party”).

and more the idea of a temporary displacement from office”.²² As a result, opposition becomes increasingly the prerogative of social movements, popular protests, boycotts – that is, the wide array of instruments that citizens have available for the process of claim-making beyond the conventional medium of the political party.

Parties are increasingly on trial in the public debate and long is the list of wrongs they are charged with. They are accused of fostering corruption and distributing public resources among themselves and their affiliates; of being unable to offer voters a real political choice, having become ideologically indistinguishable from one another; and, more generally, of being out of touch with citizens. According to Mair, this ongoing crisis of parties feeds into a crisis of democracy writ large – what he calls “the hollowing of Western democracy”. Echoing Mair is Princeton democratic theorist Jan-Werner Müller, who has written about the hollowing – and even the “zombification” – of parties: on his account, the overlap of charismatic leaders and hollowed-out parties results in a toxic combination for liberal democracies.²³

If it is empirically proven that the age of party democracy, as it developed in the second half of the 20th century, has come to an end, what kind of democracy are we exactly living in?

In the 1990s New York University Professor Bernard Manin influentially argued that representative government, just like political parties, has morphed over the past two centuries and that we have irreversibly stepped into what he calls the age of “audience democracy”.²⁴ Defining the shift from party to audience democracy are, according to Manin, four phenomena, all deeply connected to each other. First, leaders overshadow parties, to the point that electors’ preferences are based more on the perceived charisma and image of parties’ leaders than on parties’ actual policy packages. Second, the know-how of spin doctors and media experts is now vital for curating the image and the communication of leaders and thus for determining the performance of parties on the electoral market. Third, the growing attraction to strong leaders has in turn fueled calls for empowered executives, concentrating authority in the executive branch beyond, and sometimes even against, traditional checks and balances. Last, ordinary citizens now look at politics in a different way (and I use the term ‘look’ both metaphorically and literally): in the age of audience- and spectatorship-based democracy, citizens experience the daily events

²² Mair, *Ruling the Void*: 88-89.

²³ Müller, “The Zombification of Political Parties”.

²⁴ Manin, *Principi del governo rappresentativo*; Id., *Principes du gouvernement représentatif*; Id., *The Principles of Representative Government*.

of political life more passively than actively. Having their eyes set on what happens on the stage of politics – be it a TV debate or the virtual arena of social media – makes them spectators more than active participants, witnesses and followers rather than actors, acclaiming their leaders and booing their opponents just as the ancient Romans used to during the gladiator fights at the Colosseum. As a result, the style of public debate – both between contending leaders and among their respective legions of followers – has become, literally, gladiatorial: that is, less civil, more vitriolic, venomous, polarized, intolerant of pluralism and disagreement. It pays off when party leaders resort to a language that is deliberately confrontational more than conversational, and this structural change affects also how their followers interact with each other.

Over the past several years, the proliferation of populism around the globe has further complicated the transformation of democracy in the early 21st century, and the role that parties play (or do not play) therein.

Democratic theorists – from Jan-Werner Müller to Pierre Rosanvallon and Nadia Urbinati, among others²⁵ – have argued that populism is the rising ideology of the 21st century and is defined by five key features: a specific conception of the people as one body bound together by a full-throated rejection of party elites; a theory and practice of democracy as direct, polarized, and immediate (in opposition to the traditional intermediations of liberal representative democracies); a mode of representation that champions the salvific, almost messianic ability of the populist leader to embody ‘the People’ and get things done against the gridlock that routinely paralyzes or slows down the decision making in party democracy; a conception of both politics and the economy that emphasizes national protectionism (and the control of borders) as tools for preserving the homogeneity of the “real people” and thus ensuring their security against all categories of undesirables (especially migrants, presented as enemies of ‘the People’); finally, a regime of passions and emotions that are now mobilized and weaponized in the service of the ‘us vs. them’ logic of populist politics.

In her recent book *Me the People*, Urbinati has pushed such diagnoses in new directions, focusing on populism in power and examining how populists reshape the theory and practice of democracy once they gain the upper hand, win the elections, and hold the reins of government. Populist governments capitalize precisely on the shift from party democracy to audience democracy. Challenging the idea that democratic representation is forged by a plurality of parties that compete through elections, pop-

²⁵ Müller, *What is Populism?*; Rosanvallon, *The Populist Century*; Urbinati, *Me the People*; Ead., “Political Theory of Populism”. In the Italian literature, see – recently – Masala, Viviani (eds.), *Letà dei populismi*.

ulism promotes a form of “direct representation”, according to which the leader courts his/her audience directly and becomes the very embodiment or incarnation of ‘the People’ beyond and oftentimes against all sorts of intermediary bodies.²⁶ The populist leader claims to speak for the people and to the people bypassing the intermediation of representative institutions, the media, the whole system of checks and balances; the leader claims to embody the people – to represent them directly – to be the people. This is exactly the underlying logic of populism in power. Populist governments nurture the public illusion, and their own delusion, that a shift is possible from ‘We the People’ to ‘Me the People’ – it is, at once, an illusion and a delusion because, as political scientist Kurt Weyland eloquently put it, “populism does not empower ‘the people’, but invokes the people to empower a leader.”²⁷

6. Anti-party and Hyper-party: The Populist Appropriation of Party Democracy

The way in which populism manipulates the medium of the political party to break the promise of democracy (i.e., citizens’ empowerment) is extremely intriguing from the perspective of democratic theory – and extremely concerning from the perspective of democratic practice.²⁸ When in opposition, populism undertakes a crusade to “bring people back into politics and politics back to the people.”²⁹ It exploits the frustration of large portions of the citizenry that feel invisible to, and betrayed by, parties to promote a Manichean vision of the political space, a Friend/Enemy distinction between the ordinary, hard-working citizens, with no involvement in politics and the simple desire of “not to be oppressed” (*à la* Machiavelli), and the corrupt, power-hungry elites that are never satisfied with the wealth and influence they already have.³⁰ However, on the bat-

²⁶ For a recent overview of democratic theories of political representation, see Castiglione, Polak (eds.), *Creating Political Presence*; Disch, van de Sande, Urbinati (eds.), *The Constructivist Turn in Political Representation*; Disch, *Making Constituencies*. On populism’s distaste for the politics of indirectness underwriting representative democracy, see Urbinati, “A Revolt Against Intermediary Bodies” and Campati, *La distanza democratica*.

²⁷ Weyland, “Clarifying a Contested Concept”.

²⁸ On which see, specifically, Roberts, “Populism and Political Parties”; Urbinati, “The Phenomenology of Politics as Factionalism”; Ead., “Liquid Parties, Dense Populism”; Ead., “Anti-establishment and the Substitution of the Whole with One of Its Parts”; Arato, Cohen, *Populism and Civil Society*, 90-93.

²⁹ Canovan, “Taking Politics to the People”.

³⁰ For a fresh take on the emancipatory potential of conflict between few and many in contemporary liberal democracies, see Urbinati, *Pochi contro molti*.

tleground of democratic politics, parties are and continue to be the main contenders. Therefore, populism skillfully employs the political party as a Trojan horse to jump from the *piazza* to the *palazzo* (in the language of Guicciardini's *Ricordi*), to make it past the walls that separate ordinary citizens from political elites. Once they do have political power, populists face the dilemma of how to avoid collusion with the very political establishment that they have viscerally contested and despised throughout the oppositional and campaigning phase of their existence. To do so, they put on the notion of party a spin that is, at once, an anti-party and a hyper-party spin – a distinction that was made in 1943 by leading fascist intellectual Giuseppe Bottai to explain the institutional logic of Mussolini's regime and that helps us understand the mindset of populist governments.³¹ In other words, to resist the temptation of becoming like a traditional party, populists in power present themselves as the only legitimate party – an anti-party party that, inside the state, seals the equation between the party-as-one and the people-as-one (an identification that they seek to accomplish also by changing the constitution). Their anti-partyism is symbiotic with their hyper-partyism: they consistently question the legitimacy of the other parties that are involved in the political process and, by doing so, contest two key rules of the democratic game – legitimate opposition and rotation in office (as made evident by the storming of Capitol Hill by Trump supporters on January 6, 2021, and that of the presidential palace in Brasilia by Bolsonaro supporters on January 8, 2023 – in both cases in the very aftermath of electoral defeats). Populism in power stretches constitutional democracy to its limit precisely because it stretches the concept of party to its limit. The anti-party and hyper-party impetus of populism in power entails a revived form of factionalism that breathes new life into the warnings by James Madison about the danger of a majority faction.

Supporting the interpretation of populism in power as a majority faction is the way in which populist governments aggressively brandish majority rule at the expense of minority rights. Their radical majoritarianism entails the idea that winning a procedural majority legitimizes the governing party to claim exclusive monopoly over popular sovereignty, *as if* their people were the whole people. While speaking for and in the interest of all is the task of any government elected democratically, populist leaders in power weaponize their electoral success to handle institutions and constitutions as if they were their own private possession and thus to virtually close the gap between society and the state through the

³¹ I owe Urbinati, *Me the People*, 147, the reference to Bottai.

“direct representation” of both provided by the populist leader.³² As Robert Michels put it in a key section of his monumental book (1911), party leaders have the tendency to present themselves as the very embodiment of their party: “Le Parti, C’est Moi”.³³ Once in power, the populist leader that denies the legitimacy of the opposition brings this identification to a whole new level, closing the gap between civil society and the state in three steps: from ‘Le Parti, C’est Moi’ to ‘Le Peuple, C’est Moi’ to, eventually, ‘L’Etat, C’est Moi’ (‘Me the Party’, ‘Me the People’, ‘Me the State’). These are three moves for checkmate on the chessboard of populist politics. While it is important to recall that populism is not the same as fascism,³⁴ populism in power can open a possible pathway to an authoritarian turn, pushing liberal democracy towards regime change rather than, simply, policy change.

What can be done about it? Where to go from here?

III

How to Make Parties Better

7. Giving Parties (Back) Their Due

Trying to reform parties is not the most popular approach today, either among democratic theorists or in the broader public. Two approaches, specifically, stand out. On the one hand, empirical social scientists draw on a comparative study of democratic innovations across countries to envision novel ways to re-engage ordinary citizens in the making of political decisions that will affect their lives: citizen assemblies, mini-publics, direct legislation, and E-democracy are celebrated for their potential to amend the distortions that parties inevitably introduce in the texture of democratic politics and overcome growing skepticism with conventional modes of political participation. On the other hand, some democratic theorists have suggested rethinking democratic representation beyond elections (and thus beyond party competition), as in the case of ‘lottocracy’ – a form of democracy where representatives do not run for office and are not chosen electorally but are randomly selected by citi-

³² Urbinati, *Democrazia in diretta*; Ead., *Me the People*, 158-189. On the broader implications of populism for democracy, see the essays in Urbinati (ed.), *Thinking Democracy Now*.

³³ Michels, *Political Parties*: 226-231.

³⁴ Fintelstein, *From Fascism to Populism in History*.

zens to serve fixed political terms.³⁵ The ideological critique of elections as intrinsically aristocratic and the equally simplistic characterization of sortition as intrinsically democratic has made it difficult to nuance and rigorously discuss the relationship between the two forms of appointment to office-holding in modern democracy; at the same time, it has exacerbated the widespread aversion to parties, since electoral politics and party politics march – inevitably – together.

All the while, as Fabio Wolkenstein has aptly pointed out, “parties remain the proverbial elephant in the room”.³⁶ Despite the promising potential of democratic innovations and the rampant anti-party feelings driving contemporary politics, it is still parties that organize elections, legislatures, and governments. Pushing them out of the picture is tantamount to deliberately ignoring the institutions that are central to elected democratic legislatures and to the practice of democratic law-making. The reluctance to give parties their due is not a prerogative of democratic theorists alone. In the world of real politics, too, we can observe the same attempt to run against political parties or bypass them altogether. The idea that the pathologies of party politics have thrown democracies into a coma has enhanced the rise of anti-establishment parties, both on the left and on the right of the political spectrum, as the Movimento 5 Stelle in Italy, Podemos in Spain, or the several right-wing populist parties across Europe demonstrate. All of them expressly deny their “party-ness” and strategically brand themselves on the political market as bottom-up movements (it is worth noting that, in the current Italian Parliament, the only party that has the very word ‘party’ in its name is the Democratic Party). Moreover, actors that have been long-term involved in the much-loathed establishment of party politics have also sought to re-invent themselves as movements rather than parties. Emmanuel Macron’s *La République en Marche* is a most evident example, claiming to overcome the pettiness of party interests, re-empower citizens as a whole (‘la République’) rather than one specific part, and concealing the high personalization of its leadership with appeals to the nation (it is not by chance that the initials of *En Marche* – EM – are also the initials of its leader – Emmanuel Macron). The reality is: today’s self-professed alternatives to parties are, for the most part, nothing but old wine in new bottles. Their often-announced change is predominantly one of style, rarely one of substance. Even movements that promise to emancipate citizens from party elites through online

³⁵ On which see Urbinati, Vandelli, *La democrazia del sorteggio*; A. Guerrero, *Lottocracy*; Lafont, Urbinati, *The Lottocratic Mentality*. For a defense of the democratic normativity of citizens’ electoral participation, see Beerbohm, *In Our Name*, and Chapman, *Election Day*.

³⁶ Wolkenstein, *Rethinking Party Reform*, 6.

democracy are not immune to the elitism and organizational hierarchism that is well documented among established parties. Paolo Gerbaudo has recently offered a comparative study of various forms of digital parties – from the Five Stars Movement and Podemos to the various Pirate Parties, from La France Insoumise of Jean-Luc Mélenchon and the movements supporting Bernie Sanders to those backing Jeremy Corbyn. In the time of Facebook, Twitter, Instagram, and Cambridge Analytica, digital parties have inaugurated a revolution in the organization of party politics that, as Gerbaudo shows, is highly ambivalent: under the spell of “hyper-leaders” and their charisma, the promise of digital parties to be more democratic and participatory breaks vis-à-vis their plebiscitary tendencies, opening the Pandora’s box of new “disfigurements” of democratic life and projecting into our present the early 20th-century warnings by Mosca, Pareto, and Michels about the oligarchic dimension of any political party.³⁷

The approach that I would like to outline in these last few pages resists the party skepticism of much recent literature in political science and democratic theory. It also tries to escape the resignation about the obsolescence of political parties as key institutions in the life of liberal democracies. While it is tempting to cancel them altogether from our democratic landscapes (and doing so is at times an interesting intellectual exercise), we should be careful not to throw the baby out with the dirty bathwater. Rather, we should think harder about party democracy, see democratic innovations as ways to supplement – rather than supplant – political parties, and invest our energies into devising strategies for making parties more democratic – thus re-inventing parties that already exist and ensuring that new parties avoid well-known problems of elite capture and domination.

In this spirit, I would like to sketch in the last section of this article some ideas about how to restore on new grounds – better suited for our critical times – the precarious legitimacy of party democracy. The goal is not to provide a full-blown theory of how to save parties – a task that transcends the space I have available – but to draw on the most recent proposals by empirically-minded democratic theorists to reconcile parties and democracy, with an eye (or two) on enhancing both party democracy and intra-party democracy. While these last few pages will not offer proper food for thought, their more modest ambition is to offer, at least, some crumbs for future discussion and research.

³⁷ Gerbaudo, *The Digital Party*.

8. Bulwarks to the Undoing of Party Democracy

When constitutional democracies take parties for granted, they lay the groundwork for their own unraveling. The undoing of (liberal) party democracy can take multiple forms, and different bulwarks have been – or should be – put in place accordingly.

The first undoing happens through parties and movements that are explicit about their antidemocratic vocation. The principles of “militant democracy” protect against the threat posed by parties that explicitly reject the basic rules of the democratic game, and many constitutions written after World War II incorporated such protections into their own design. Shielding party democracy entails limiting certain political rights and freedoms – and thus erecting legal barriers – to avoid empowering, by electoral means, extremist parties that would erode or even abolish institutional checks and balances once in government. Developed as a theory for the first time in 1937 by German-Jewish émigré and constitutional scholar Karl Löwenstein to envision antidotes to the Fascist virus that was taking over parts of Europe at the time,³⁸ militant democracy makes antidemocratic parties unconstitutional and, by doing so, encapsulates a distinctively democratic ethics for fighting political extremism – or, as Löwenstein put it, democracy’s “will to survive”.³⁹

A second threat to party democracy – harder to detect – comes from closeted autocrats that conceal their authoritarian ambitions behind the mask of law-abiding competitors in the electoral process. Overlooking whether a nominally democratic party embraces intra-party democracy not just in words but also in deeds can easily pave the way to authoritarian turns, as the regime changes by the late Hugo Chávez in Venezuela and Viktor Orbán in Hungary demonstrated (despite their ideological differences). Liberal democracies should thus envision and implement ways (for instance, through constitutional courts and independent electoral committees)⁴⁰ to ensure that parties playing the democratic game do so also when they orchestrate their own internal life, with the latter offering a reasonably accurate indicator of how seriously they take pluralism and how robust their democratic credentials truly are. On a related note, Jan-

³⁸ Löwenstein, “Militant Democracy and Fundamental Rights, I”; Id., “Militant Democracy and Fundamental Rights, II”.

³⁹ For a nuanced discussion of the potential of, and alternatives to, militant democracy, see Kirshner, *A Theory of Militant Democracy*; Malkopoulou, “Three Models of Democratic Self-Defence”; Malkopoulou, Kirshner (eds.), *Militant Democracy and Its Critics*; Schupmann, *Democracy Despite Itself: Liberal Constitutionalism and Militant Democracy*; Badano, Nuti, *Politicizing Political Liberalism*.

⁴⁰ Scheppele, “The Party’s Over”.

Werner Müller has drawn attention to a telling moment in the events preceding the recent American elections: among her final acts as chair of the Republican National Committee, Ronna McDaniel urged her colleagues to endorse the two individuals handpicked by Donald Trump as her successors and, after loud cheering, announced she would not bother asking if there were any “nays.” According to Müller, procedures meant to ensure a democratic process *within* the party were entirely replaced by acclamation and, as Bobbio lucidly pointed out (in an editorial published on May 16, 1984, under the title “Applause Democracy”), “election by acclamation [...] is the exact opposite of democratic election”.⁴¹ Blurring the line between the two procedures for the selection of leadership in liberal democracy can, in the long run, have dire consequences for a democratic political system. After all, as history shows, “turning your party into an autocracy [can be the] first step toward turning your country into one”.⁴²

Finally, democratic theorists and practitioners should pour their best efforts into developing, step by step, a deliberative model of intra-party democracy. Three recent examples – methodologically distinct – are worth mentioning here.

As Fabio Wolkenstein and Carlo Invernizzi Accetti have perceptively pointed out,⁴³ reforming political parties along these lines would entail empowering local party branches as “entry points” to re-energize citizens’

⁴¹ “I cannot understand how the Socialist Party, which considers itself democratic and at the center of Italy’s democratic system, whose governments it has made possible in recent years, could have allowed its general secretary to be elected by acclamation. Election by acclamation is not democracy, it is the exact opposite of democratic election... In other words, acclamation is not an election, it is an investiture. A leader, who has undergone an investiture, is, at the very moment this occurs, released from all mandates and is accountable to himself and his ‘mission’... Anyone who has the slightest knowledge of the so-called rules of the democratic game, knows very well that if an election is to be considered democratic, it must be the result of votes given by each of the electors *individually* and independently of each other. If at all possible, this should be done *secretly* when it is a matter of voting for a person. Acclamation expresses the opinion, or more correctly the sentiment, the mood, the immediate and purely emotional reaction not of the individual but of a shapeless mass in which individuals no longer count as themselves, but as part of a whole that transcends them: that is of course what a mass is. In order for an election to be democratic, it must be regulated in a manner that allows for dissent, and that is why the golden rule of democratic decisions is majority and not unanimity, which would render any decision-making impossible in the case of voting by a large number of people, such as delegates to a party congress. Acclamation does not allow the expression of dissent, or rather it allows some people to keep their arms folded (I would imagine that some people were not applauding), but no one takes any notice. Election by acclamation is, by definition, a unanimous vote. “By definition” I mean not on the basis of verifiable facts, such as the counting of votes” (quoted from Bobbio, *A Political Life*, 149).

⁴² Müller, “The Zombification of Political Parties”.

⁴³ Invernizzi-Accetti, Wolkenstein, “The Crisis of Party Democracy, Cognitive Mobilization, and the Case for Making Parties More Deliberative”, 97-109.

political participation (a neo-Tocquevillian argument about the importance of local government and intermediary bodies). It would require promoting “deliberative representation” as a meaningful way to conjoin the outcomes of deliberative processes across party branches via “executive committees” that would be internally democratic and thus combine the benefits of top-down and bottom-up power dynamics in the internal orchestration of party life. It would involve introducing function-specific venues for better-informed decisions on issues that transcend the scope of partisan deliberation, wherein arguments *pro et contra* are exchanged with a view on complementing (rather than replacing) the deliberative processes across party branches. Last but not least, it would mean resorting to the wide range of information and communication technology to enable the participation of party members whose work and personal schedules hardly align with those of party meetings (again, without undermining the centrality of party branches and face-to-face deliberations).

More recently, Elena Ziliotti⁴⁴ has intriguingly combined Western democratic theory and Confucian political theory to reconceptualize political parties – and the selection of leaders therein – through a cross-cultural understanding of democratic principles that she calls “meritocratic democracy”. Underwriting her project is the notion that democratic rule in the service of common political goals is superior, epistemically, to a purely meritocratic one and that public-minded political leaders are essential to both the longevity and the legitimacy of liberal democracies. Accordingly, she has developed a system of partisan juries tasked with the preselection of candidates for position of party leadership (whose evaluation would be facilitated by trained moderators and include character witnesses’ interviews and experts’ opinions) to reclaim the value of intra-party ethical/meritocratic screenings as under-appreciated resource to compensate for the shortcomings of intra-party aggregative and deliberative practices (and, in turn, to fill significant gaps in Western democratic theories of parties and in Confucian democratic theories alike). In doing so, she encourages a productive and mutually beneficial dialogue between different traditions of political theorizing that has the potential to defuse the ticking bomb of populist one-man or one-woman shows (an unfortunate by-product of the fetishization of charismatic leaders in modern politics⁴⁵) and, more broadly, to address the crisis of party democracy from unusual angles.

⁴⁴ Ziliotti, *Meritocratic Democracy*.

⁴⁵ See Viviani, *Leadership and Democracy*.

Finally, the rejuvenated theorizing of the place of compromise in democracy⁴⁶ has over the past few years breathed new life in the study of democratic deliberation, specifically within parties. Resisting the dichotomy between compromise-only and no-compromise views of deliberative practices, democratic theorists have started developing a dual-track model of deliberation committed at once to consensus and compromise and thus capable of overcoming the inadequacies of one-sided accounts of the deliberative paradigm.⁴⁷ On such terms, political parties help illuminating both sides (consensus and compromise) because they structurally operate on two tracks – as vehicles for coalescing claims around principled political projects and as institutional actors that make laws under conditions of disagreement. Accordingly, party members travel steadily on the consensus track in their role as campaigners, when they are less burdened by the plurality of opinions across the population and focus on mobilizing like-minded electors; yet they inevitably shift to the compromise track in their role as legislators. The two tracks entail two different temporal dimensions, roughly corresponding to the short- and long-term perspectives of party politics (campaigning and governing). A dual-track model of deliberation challenges at its core the conventional (and overly simplistic) idea that compromising and conflictual modes of democratic politics are at odds with each other; rather, it alerts to the ubiquity of compromises in party democracy as facilitators (in the short run) of possible consensus (in the long run) among rival partisan projects unfolding in time (even across generations).

9. Conclusion

As Julian Zelizer, Professor of History and Public Affairs at Princeton, has recently written in an illuminating and spirited pamphlet about party democracy in our times, “[r]eform is a marathon, not a sprint”.⁴⁸ If partisanship has become a dirty word on the fierce battleground of most democracies around the world, the antidote to the four Ds plaguing contemporary democratic politics – division, dysfunction, distrust, and disinformation – does not lie in a shock therapy that altogether dismisses parties (and elections) but in a long-term and ambitious agenda that channels

⁴⁶ E.g., Margalit, *On Compromise and Rotten Compromises*; Gutman, Thompson, *The Spirit of Compromise*; Rostbøll, Scavenius (eds.), *Compromise and Disagreement in Contemporary Political Theory*; Knight (ed.), *Compromise* (NOMOS LIX); Baume, Novak (eds.), *Compromises in Democracy*.

⁴⁷ Cfr. Bech-Pedersen, Carl, “Compromise and Consensus”.

⁴⁸ Zelizer, *In Defense of Partisanship*, 169.

partisan impulses towards more democratic and accountable policymaking. To do so, it is important to dispassionately come to terms with five major approaches to solving the pathologies of hyper-partisanship that have proved similarly short-sighted in the context of American democracy – an exercise that might have important lessons also for other democratic contexts. Madisonians seek to constrain the intrinsic factionalism of politics by means of constitutional design (separation of powers, federalism, bicameralism), dreaming of a republic where the mutual vetoes break down the possible hegemony of any individual group. Nonpartisans long for national unity by means of procedural changes that reduce or entirely erase the partisan dimension of office-holding selection – for instance, through the removal of party labels from ballots or the elimination of primaries in municipal elections in favor of unaffiliated candidates. Advocates of third-partyism urge moving past the “tyranny of the two-party system”,⁴⁹ in the attempt to give voice to independents, restore the full agency of electors, and enhance the overall representativity of the political system. Bi-partisans look nostalgically at the era of bi-party negotiations that insulated policymaking from interest groups and electoral pressure (e.g., between the 1930s and the 1960s in American politics) and managed to command support from both major parties in the name of more durable and honorable legislation. Finally, presidentialists blame the institutional and constitutional architecture of modern-day democracies for ineffective, slow-paced, and poor decision making; they call for a “unitary executive” (placing the president on a higher level than the other branches) and an “executive unbound”⁵⁰ empowering a strong commander in chief capable of making prompt decisions on the most pressing, complex, and unprecedented challenges of the early 21st century (a vision that underpins the “presidentialization” of politics on a global scale).⁵¹

If parties are no angels, they are no devils, either. They are a malleable tool that adjusts to the communication style, leadership paradigm, and overall vision of those who are contingently in charge of the party. Democratic theorists and scholars working at the intersection of political theory and empirical political science have an important task ahead: that of helping leaders and citizens alike to distinguish between different kinds of partisanship (in the quest for “responsible”, “ethical”, “constitutional” partisanship),⁵² assess rival theories and practices of political leadership

⁴⁹ On which see the classic report by APSA, “Toward a More Responsible Two-Party System”, and the pioneering considerations of Disch, *The Tyranny of the Two-Party System*; more recently, see Rosenbluth, Shapiro, *Responsible Parties*.

⁵⁰ Cfr. Posner, Vermeule, *The Executive Unbound*.

⁵¹ Cfr. Poguntke, Webb (eds.), *The Presidentialization of Politics*.

⁵² See Muirhead, *The Promise of Party*; White, Ypi, *The Meaning of Partisanship*.

both within and outside parties (in the quest for “normative leadership”⁵³), rethink the largely unsettling relationship between money and democracy (especially when it comes to election campaigns and systems of political financing, both in Europe and North America),⁵⁴ and escape a cross-eyed vision of party democracy painfully torn between its institutional and extra-institutional moments. To be political means to be partisan, and partisans take a stand with others and for something. Therefore, the vital question is not whether to be, but how to be, partisan.

Building on Nancy Rosenblum’s path-breaking work, a normatively robust and constructively critical rethinking of party democracy must embrace and develop two core ideas: the “creativity of party politics” and the “moral distinctiveness of partisanship”. The former interprets parties as institutions that “create, not just reflect, political interests and opinions”;⁵⁵ in doing so, they serve a poietic – not merely a mimetic – function that is intrinsic to the notion of political representation as a process unfolding in time in which lines of divisions are inevitably drawn and perpetually renegotiated. Rosenblum encapsulates her thesis when she writes: “Creativity in politics is almost always identified with founding moments, constitutional design, transformative social movements, or revolution, not with “normal politics”. Modern party politics is the ordinary, not (ordinarily) extraordinary locus of political creativity”.⁵⁶ The latter – the moral-distinctiveness-of-party-ID thesis – is what differentiates partisanship as “congruent with standard democratic virtues” from partiality as the primacy of self-interests (either individual or collective) and allows to defend the former vis-à-vis its often-celebrated alternative, “the much-vaunted pose of Independence”. Against the claim that ‘independents’ are morally superior to ‘partisans’, Rosenblum presents partisanship as the political identity *par excellence* in representative democracy, one that pragmatically recognizes “the inevitability of disagreement”⁵⁷ and positively embraces the fluidity of political opposition. This “pluralism without foundations”⁵⁸ – i.e., the acknowledgement that no party can either speak for the whole or simply reflect pre-given cleavages – is the other side of party creativity. Together, they shape the physiognomy of “civilian” (or “ethical”) partisanship, which proceeds along three lines: inclusiveness (partisans need to be genuinely inclusive if they aspire to become

⁵³ Beerbohm, “Is Democratic Leadership Possible?”.

⁵⁴ On which see, most recently, Cagé, *The Price of Democracy*, and Bonotti, Nwokora, *Money, Parties, and Democracy*.

⁵⁵ Rosenblum, *On the Side of the Angels*, 7.

⁵⁶ *Ibid.*, 366.

⁵⁷ *Ibid.*, 7.

⁵⁸ *Ibid.*, 365.

the majority), comprehensiveness (they must be able to appeal to citizens beyond their own fellow partisans), and disposition to compromise (they cannot but tolerate short-term disagreement within their own party if they want to ensure the continuity of party-ID, or “preserve the partisan ‘we’”, in the long run).⁵⁹

Ethical partisanship – one that is worn lightly and thus differs from ideological, blind partisanship – means accepting that our partisan conception of the common good is contestable and that parties provide means to pursue generalizable aims, not to unconditionally antagonize the other side regardless of its actual ideas and proposals. Parties that embrace ethical/normative partisanship are also capable of an ethics of political compromise in party democracy built on “principled prudence” and “mutual respect” (rather than “principled tenacity” and “mutual mistrust”) among rival partisans, fostering an open-mindedness that blends the principled and the pragmatic sides of democratic politics, merges the two mindsets structurally at play on the battleground of party dialectic (the “uncompromising” and the “compromising” mindset), and thus eschews the overly simplistic dichotomy between campaigning and governing in the life of democratic parties.⁶⁰ As this article has sought to demonstrate, a genuinely interdisciplinary reflection on the broader cultural and social transformations that underlie the weakening of party legitimacy is urgently needed. Doing so requires a richer theoretical framework to capture the evolving patterns of political engagement in the age of populism, analyze the transformations of representative politics throughout the first quarter of the 21st century, and rescue parties and partisanship from the multi-level crisis affecting party democracy in our hyper-polarized present. Political theorists willing to undertake this endeavor inevitably walk a fine line beside the pessimism of reason and the optimism of the will, but it is a challenge worth taking.

References

- APSA, “Toward a More Responsible Two-Party System: A Report of the Committee on Political Parties”, *American Political Science Review*, 44/3 (1950): 1-96. <https://doi.org/10.2307/1950997>
- Arato, Andrew and Jean Cohen. *Populism and Civil Society. The Challenge to Constitutional Democracy*. New York: Oxford UP, 2021.

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, 356-362.

⁶⁰ Cfr. Gutmann, Thompson, *The Spirit of Compromise*; Wolak, *Compromise in an Age of Party Polarization*.

- Badano, Gabriele and Alasia Nuti. *Politicizing Political Liberalism: On the Containment of Illiberal and Antidemocratic Views*. Oxford: Oxford UP, 2024.
- Barber, Nick. *The Principles of Constitutionalism*. Oxford: Oxford UP, 2018.
- Baume, Sandrine and Stéphanie Novak (eds.). *Compromises in Democracy*. Cham: Springer, 2020.
- Bech-Pedersen, Palle and Christian Carl, “Compromise and Consensus: Toward a Two-Track Model of Deliberation”, *Political Studies*, (first published November 2024): 1-21. <https://doi.org/10.1177/00323217241297026>
- Beerbohm, Eric. *In Our Name: The Ethics of Democracy*. Princeton: Princeton UP, 2012.
- Beerbohm, Eric. “Is Democratic Leadership Possible?”, *American Political Science Review*, 109/4 (2015): 639-652. <https://doi.org/10.1017/S0003055415000398>
- Biale, Enrico. *Interessi democratici e ragioni partigiane*. Bologna: Il Mulino, 2018.
- Biale, Enrico and David Ragazzoni (eds.). “Partiti e teoria democratica”, *Notizie di Politeia*, 144 (2021), pp. 12-72.
- Bobbio, Norberto. *A Political Life*. Cambridge: Polity, 2002.
- Bonotti, Matteo and Veit Bader (eds.). *Parties, Partisanship, and Political Theory*. New York: Routledge, 2015.
- Bonotti, Matteo. *Partisanship and Political Liberalism in Diverse Societies*. Oxford: Oxford UP, 2017.
- Bonotti, Matteo and Zim Nwokora. *Money, Parties, and Democracy. Political Finance Between Fat Cats and Big Government*. Oxford: Oxford UP, 2025.
- Cagé, Julia. *The Price of Democracy. How Money Shapes Politics and What to Do About It*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2020.
- Campati, Antonio. *La distanza democratica. Corpi intermedi e rappresentanza politica* Milano: Vita e Pensiero, 2022.
- Canovan, Margaret. “Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy”, in Y. Mény, Y. Surel (eds.). *Democracies and the Populist Challenge*. New York: Palgrave, 2002: 25-44.
- Castiglione, Dario and Johanness Pollak (eds.), *Creating Political Presence. The New Politics of Democratic Representation*. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.
- Ceva, Emanuela and Maria Paola Ferretti. *Political Corruption. The Internal Enemy of Public Institutions*. New York: Oxford UP, 2021.
- Chapman, Emilee. *Election Day: How We Vote and What It Means for Democracy*. Princeton: Princeton UP, 2022.

- Compagna, Luigi. *L'idea dei partiti da Hobbes a Burke*. Napoli: Bibliopolis, 1987.
- Dalton, Russell J. and Martin P. Wattenberg (eds.). *Parties without Partisans: Political Change in Advanced Industrial Democracies*. Oxford: Oxford UP, 2000.
- Disch, Lisa. *The Tyranny of the Two-Party System*. New York: Columbia UP, 2002.
- Disch, Lisa, Mathijs van de Sande and Nadia Urbinati (eds.). *The Constructivist Turn in Political Representation*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2019.
- Disch, Lisa. *Making Constituencies: Representation as Mobilization in Mass Democracy*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2021.
- Duverger, Maurice. *Le Partis Politiques*. Paris: Colin, 1951.
- Finkelstein, Federico. *From Fascism to Populism in History*. Oakland: University of California Press, 2017.
- Gerbaudo, Paolo. *The Digital Party: Political Organization and Online Democracy*. London: Pluto Press, 2019.
- Guerrero, Alex. *Lottocracy: Democracy without Elections*. New York: Oxford UP, 2024.
- Gutmann, Amy and Dennis Thompson. *The Spirit of Compromise. Why Governing Demands It and Campaigning Undermines It*. Princeton: Princeton UP, 2012.
- Hofstadter, Richard. *The Idea of a Party System: The Rise of Legitimate Opposition in the United States, 1780-1840*. Berkeley: University of California Press, 1960.
- Ignazi, Piero. *Party and Democracy. The Uneven Road to Party Legitimacy*. New York: Oxford UP, 2017.
- Ignazi, Piero. "La sfida impossibile. I partiti di fronte alla crisi di legittimazione", *Ragion Pratica*, 1/2021: 37-56.
- Invernizzi-Accetti, Carlo and Fabio Wolkenstein. "The Crisis of Party Democracy, Cognitive Mobilization, and the Case for Making Parties More Deliberative", *American Political Science Review*, 111/1 (2017): 97-109. <https://doi.org/10.1017/S0003055416000526>
- Katz, Richard and Peter Mair. "Changing Models of Party Organization and Party Democracy: The Emergence of the Cartel Party", *Party Politics*, 1/1, 1995: 5-28. <https://doi.org/10.1177/1354068895001001001>
- Khaitan, Tarunabh. "Political Parties in Constitutional Theory", *Current Legal Problems*, 73/1 (2020): 89-125. <https://doi.org/10.1093/clp/cuaa004>
- Kirchheimer, Otto. *The Transformation of the Western European Party Systems*, in J. La Palombara, M. Weiner (eds). *Political Parties and Political Development*. Princeton: Princeton UP, 1966: 177-200.
- Kirshner, Alexander. *Legitimate Opposition*. New Haven: Yale UP, 2022.

- Kirshner, Alexander. *A Theory of Militant Democracy. The Ethics of Combating Political Extremism*. New Haven: Yale University Press, 2014.
- Knight, Jack (ed.). *Compromise (NOMOS LIX)*. New York: New York UP, 2018.
- Lafont, Cristina and Nadia Urbinati. *The Lottocratic Mentality: Defending Democracy against Lottocracy*. New York: Oxford UP, 2025.
- Linz, Juan. "Parties in Contemporary Democracies: Problems and Paradoxes", in R. Gunther, J. R. Montero, J. Linz (eds.). *Political Parties: Old Concepts and New Challenges*. New York: Oxford UP, 2002: 291-317.
- Löwenstein, Karl. "Militant Democracy and Fundamental Rights, I", *American Political Science Review*, 31/3 (1937): 417-432. <https://doi.org/10.2307/1948164>
- Löwenstein, Karl. "Militant Democracy and Fundamental Rights, II", *American Political Science Review*, 31/4 (1937): 638-658. <https://doi.org/10.2307/1948103>
- Mair, Peter. *Ruling the Void: The Hollowing of Western Democracy*. London: Verso, 2013.
- Malkopoulou, Anthoula and Alexander Kirschner (eds.). *Militant Democracy and Its Critics: Populism, Parties, Extremism*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2019.
- Malkopoulou, Anthoula. "Three Models of Democratic Self-Defence: Militant Democracy and Its Alternatives", *Political Studies* 66/2 (2017): 442-458. <https://doi.org/10.1177/0032321717723504>
- Manin, Bernard. *Principi del governo rappresentativo*. Milano: Anabasi, 1992.
- Manin, Bernard. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- Manin, Bernard. *The Principles of Representative Government*. New York: Cambridge UP, 1997.
- Margalit, Avishai. *On Compromise and Rotten Compromises*. Princeton: Princeton UP, 2009.
- Masala, Antonio and Lorenzo Viviani (eds.). *Letà dei populismi. Un'analisi politica e sociale*. Roma: Carocci, 2020.
- Mastropaolo, Alfio. "La controversa invenzione dei partiti politici", *Ragion Pratica*, 1/2021: 15-36.
- Michels, Robert. *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. New York: Hearst's International Library, 1915.
- Muirhead, Russell. *The Promise of Party in a Polarized Age*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2014.
- Müller, Jan-Werner. "The Zombification of Political Parties", *Project Syndicate*, 15 March 2024.

- Müller, Jan-Werner. *What is Populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- Palano, Damiano. *Partito*. Bologna: Il Mulino, 2013.
- Palano, Damiano. ““La democrazia che si organizza”. Partigianeria e teoria democratica: note di rilettura del dibattito costituente sul ruolo dei partiti”, *Ragion Pratica*, 1/2021: 57-77.
- Poguntke, Thomas and Paul Webb (eds.). *The Presidentialization of Politics: A Comparative Studies of Modern Democracies*. New York: Oxford UP, 2005.
- Posner, Eric and Adrian Vermeule. *The Executive Unbound: After the Madisonian Republic*. New York: Oxford UP, 2011.
- Przeworski, Adam. *Democracy and the Limits of Self-Government*. New York: Cambridge UP, 2010.
- Ragazzoni, David (ed.). “Partiti, Costituzione, Democrazia”, *Ragion Pratica*, 1/2021: 5-138.
- Roberts, Kenneth. “Populism and Political Parties”, in C. Rovira Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo, P. Ostiguy (eds.). *The Oxford Handbook of Populism*. New York: Oxford UP, 2017: 287-304.
- Rosanvallon, Pierre. *The Populist Century*. Cambridge: Polity, 2021.
- Rosenblum, Nancy. *On the Side of the Angels. An Appreciation of Parties and Partisanship*. Princeton: Princeton UP, 2008.
- Rosenbluth, Frances McCall and Ian Shapiro. *Responsible Parties: Saving Democracy from Itself*. New Haven: Yale UP, 2018.
- Sartori, Giovanni. *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis*. Colchester: ECPR Press, 1976.
- Schattschneider, Elmer Eric. *Party Government. American Government in Action*, With a New Introduction by Sidney A. Pearson Jr. New Brunswick-London: Transaction Publishers, 2009 (1942).
- Scheppele, Kim Lane. “The Party’s Over”, in M. A. Graber, S. Levinson, M. Tushnet (eds.). *Constitutional Democracy in Crisis?* New York: Oxford UP, 2018: 495-513.
- Schupmann, Benjamin. *Democracy Despite Itself: Liberal Constitutionalism and Militant Democracy*. New York: Oxford University Press, 2024.
- Skjönsberg, Max. *The Persistence of Party: Ideas of Harmonious Discord in Eighteenth-Century Britain*. Cambridge: Cambridge UP, 2021.
- Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America and Two Essays on America*. London: Penguin, 2003.
- Urbinati, Nadia. *Democrazia in diretta. Le nuove sfide alla rappresentanza*. Milano: Feltrinelli, 2013.
- Urbinati, Nadia. “A Revolt Against Intermediary Bodies”, *Constellations*, 22/4 (2015): 477-486. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12188>

- Urbinati, Nadia (ed.). *Thinking Democracy Now: Between Innovation and Regression*. Milano: Feltrinelli, 2019.
- Urbinati, Nadia. "The Phenomenology of Politics as Factionalism", *Constellations*, 26/3 (2019): 408-417. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12437>
- Urbinati, Nadia. "Antiestablishment and the Substitution of the Whole with One of Its Parts", in C. de la Torre (ed.), *Routledge Handbook of Global Populism*. London: Routledge, 2019: 77-97.
- Urbinati, Nadia. "Liquid Parties, Dense Populism", *Philosophy and Social Criticism*, 45/9-10 (2019): 1069-1083. <https://doi.org/10.1177/0191453719872274>
- Urbinati, Nadia. "Political Theory of Populism", *Annual Review of Political Science*, 22/1 (2019): 111-127. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-050317-070753>
- Urbinati, Nadia. *Me the People. How Populism Transforms Democracy*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2019.
- Urbinati, Nadia and Luciano Vandelli. *La democrazia del sorteggio*. Torino: Einaudi, 2020.
- Urbinati, Nadia. *Pochi contro molti. Il conflitto politico nel 21° secolo*. Roma-Bari: Laterza, 2020.
- Valitutti, Salvatore. *I partiti politici e la libertà*. Armando Editore: Roma, 1966.
- Viviani, Lorenzo. *Leadership and Democracy. A Political Sociology of the Personalization of Leadership*. Cham: Springer, 2024.
- Weyland, Kurt. "Clarifying a Contested Concept: Populism in the Study of Latin American Politics", 34/1 (2001): 1-22. <https://doi.org/10.2307/422412>
- White, Jonathan and Lea Ypi. *The Meaning of Partisanship*. Oxford: Oxford UP, 2016.
- White, Jonathan and Lea Ypi. "Political Parties", in R. Bellamy, J. King (eds.). *The Cambridge Handbook of Constitutional Theory*. New York: Cambridge UP, 2025: 776-791.
- Wolkenstein, Fabio. *Rethinking Party Reform*. New York: Oxford UP, 2019.
- Wolak, Jennifer. *Compromise in an Age of Party Polarization*. New York: Oxford UP, 2020.
- Zelizer, Julian E. *In Defense of Partisanship*. New York: Columbia Global Reports, 2025.
- Ziliotti, Elena. *Meritocratic Democracy: A Cross-Cultural Political Theory*. Oxford: Oxford UP, 2023.

Saggi

Conflict, Fear, and War as Constitutive Dimensions of Social Order¹

Conflitto, paura e guerra come dimensioni costitutive dell'ordine sociale

GIANPASQUALE PREITE, RICCARDO ZAPPATORE

Università del Salento, Italy

gianpasquale.preite@unisalento.it; ORCID: 0000-0002-5735-9458

riccardo.zappatore@unisalento.it; ORCID: 0009-0001-4654-2118

Abstract. This paper examines the complex and problematic relationship between conflict, fear and war, and highlights the role of such relationship in shaping state policies and social structures. Drawing on social systems theory and key analytical frameworks in international relations, the analysis adopts a broader theoretical perspective, interpreting states as complex adaptive systems that operate in response to security threats and global uncertainty. Ultimately, the article proposes a critical reading of the intersection between security, governance, and social order, shedding light on the political tensions that influence the strategies adopted by states in response to perceived threats.

Keywords: conflict, fear, war, social order, social systems theory.

Riassunto. Il contributo esamina la relazione complessa e problematica tra conflitto, paura e guerra, evidenziandone il ruolo nella configurazione delle politiche statali e delle strutture sociali. Facendo riferimento alla teoria dei sistemi sociali e ai principali quadri analitici delle relazioni internazionali, l'analisi si colloca entro una

¹ This work reflects a joint and unified approach by the two signatories. For academic recognition purposes, authorship of the essay should be attributed as follows: Gianpasquale Preite, as first author, for paragraph 3; Riccardo Zappatore, as second author, for paragraph 2; and both authors jointly for the introduction, paragraph 1 and the conclusion.

prospettiva teorica più ampia, interpretando gli Stati come sistemi adattivi complessi chiamati a operare in risposta alle criticità della sicurezza e alle condizioni di incertezza che caratterizzano lo scenario globale. L'articolo propone infine una lettura critica dell'intersezione tra sicurezza, governance e ordine sociale, mettendo in luce le tensioni politiche che attraversano le strategie adottate dagli Stati di fronte alle minacce percepite.

Parole chiave: conflitto, paura, guerra, ordine sociale, teoria dei sistemi sociali.

Introduction

As contemporary society lends itself to manifold conceptualizations, the social sciences have produced multiple representations of modernity. These representations, albeit diverse, seem to share a common feature: the global dimension of processes related to communication, science, politics, economics, and law. Yet, in the political realm, action largely remains within national boundaries, despite the existence of supranational entities, such as the European Union, and international organizations, including the United Nations and international courts. The national dimension continues to prevail, presenting the global scenario as a set of segments (states) that are firmly anchored in the assumptions of sovereignty that emerged between the seventeenth and twentieth centuries. This explains the paramount importance that states attribute to the event that could threaten their very survival: conflict.

Conflict plays an unsurprisingly pivotal role in shaping state conduct. It is a fundamental ontological principle of social reality and, as such, a structural condition of political and social life. In this paper, conflict will be examined as a constitutive element of society, before focusing on war conflicts from a systemic perspective, with specific reference to Niklas Luhmann's theory. Indeed, this study mainly aims to analyse the experience of conflict in its various forms and levels, in contexts ranging from human nature to the social and national spheres, where it can assume its most disruptive configuration and escalate into total war. This will show how fear dictates state action, with the struggle for power driving international relations.

From this perspective, it becomes essential to consider how contemporary global dynamics reshape the traditional notions of conflict and power. The increasing interdependence of states within international institutions does not necessarily mitigate conflict, but rather transforms its modalities, often shifting tensions from direct military confrontation to economic, technological, and cyber domains. Furthermore, the fluidity

of contemporary threats (including terrorism, hybrid warfare, and geopolitical rivalries) calls for a re-evaluation of how states construct narratives of fear and security. By addressing these evolving dimensions, this paper seeks to highlight the enduring relevance of systemic conflict analysis for understanding the interplay between states, societies, and the mechanisms of global governance.

1. Socio-Political Evolution of Conflict

In the mixed polity of Roman political experience, different forms of conflict can be identified, including disputes, debates, and confrontations between rulers and people, classes, and those holding power in various capacities. A threshold not to be crossed ensured that conflict remained within the physiology of political life and was organized as if it were a dispute, without degenerating into stasis, or civil war.²

Reflection on conflict, understood as a component of political action, is grounded in the Greek tradition. However, during the Renaissance, significant changes began to occur in the processes related to conflict. The very concept of conflict evolved, and the use of quantitative methods in the study of conflictual phenomena in (organized) social life explicitly became a concern of politics.

From Machiavelli onwards, an original paradigm shift occurred that broke with a tradition traceable back to Greek philosophy, according to which communities are founded on human sociability, the desire for goodness, and the love of concord.³ Machiavelli argues that conflict represents an existential condition, rooted in the opposition of moods, needs, and interests between antagonistic parties. The social dimension may be viewed as a form of politics, an open-ended and ever-moving configuration of conflict that draws on the Prince's drive and rational energy to bind individuals within an artificial sociability.⁴ Conflict cannot be definitively resolved. It can only be regulated by institutional structures that provide it with an outlet.⁵ No human community, however pacified, can neutralize the ambivalence of conflict, with continuous tension persisting between politics, unity, order, and discord.

Hobbes develops the idea of conflict around the natural inclination of human beings to pursue their own self-interest, an inclination that must

² Geuna, "Machiavelli ed il ruolo dei conflitti," 29.

³ Ames, "Potere politico," 28.

⁴ Machiavelli, *Il Principe*.

⁵ Ames, "Potere politico," 228.

be regulated by a higher authority to ensure stability, peace, and security. In a context of great political turmoil, Hobbes conceives an idea of just and legitimate state and social order to which all individuals submit through the acceptance of a contract: the social covenant. In Book One of *Leviathan*, Hobbes describes the primitive human as a beast who, although endowed with reason, remains subject to instinct, fearing their neighbour intensely and desiring their elimination for the sake of personal survival.⁶

Hobbes's thought becomes particularly relevant in the early phase of Spinoza's political theory, in which the movement of one body is always explained by the movement of another, while ideas are always caused by other ideas (never by bodies), with this occurring in a constant dialectical process of confrontation and conflict. Not only are body and mind united, but, even before the issue of their union arises, they should be understood as a unity of difference.⁷

By contrast, Locke's view on conflict and human nature is more optimistic. He conceives of the state of nature as characterized by peace and tranquillity, with the social contract being only necessary to resolve conflicts between individuals.

For Hegel, reality consists of evolution, transformation, and change, through a dialectical movement in which negation and contradiction play a central role. Truth is the whole: in situations of conflict, it requires a systemic approach to complexity, considering the totality of the distinct parts that constitute the whole and the relations between them.

With evolutionists such as Malthus, Spencer, Darwin, Morgan, and Lorenz, the organizing principles of society and the dynamics of various forms of conflict are associated with the struggle for existence, survival strategies, and the dominance of the most capable, the "fittest." This implies that actors contend on behalf of social categories, striving to defend antagonistic interests. Conflictual action unveils, fosters, and strengthens the sense of social belonging among those who engage in competition.

Marx and Engels also draw on the studies of some evolutionists, including Darwin and Morgan. In terms of political and institutional conflict, Hobbes's and Rousseau's thought is grounded in the classical tradition of a politically defined society in which politics is still conceived of as the expression of the interests of the individual and the citizen. From Marx onwards, this perspective is no longer tenable, because politics, albeit necessary and essential, represents only a partial function within the

⁶ Hobbes, *Leviathan*.

⁷ Preite, *Lo Stato come organizzazione sociale*, 39.

broader set of social functions. It is only with Marx that reflection on politics acquires an objective institutional referent and stands outside a jurnaturalistic horizon, no longer aimed at ethically shaping institutional structures as the realization of cultural patterns of individual conduct.

The Marxian conceptual framework is primarily concerned with class conflict, particularly with a historical process in which visions and practices emerge that offer an alternative to the competitive and utilitarian ideology promoted by the market. Marx emphasizes the contradictions arising from the divergence between the relations of production based on private property, on the one hand, and the ability of knowledge and production practices to secure self-government for wage earners, on the other. This focus aims to enhance the political capacities of the proletariat, assigning it the task of suppressing the anarchic and irrational drives inherent in the oscillating dynamics of the capitalist cycle.⁸

Weber's perspective aligns with Marx's core tenets, although he maintains that the roots of inequality and the origins of conflict extend beyond the market, economy, and capitalism to include political, religious, anthropological, and cultural factors. Within the political sphere, individuals disseminate ethical or moral ideas and values through affiliation with, or the formation of, interest groups aimed at the control of power, including political parties and trade unions. Within the cultural sphere, individuals pursue specific interests related to ideals or design, often corresponding to their social class. Similarly, within the economic sphere, individuals share expectations and ambitions based on common material interests structured by social class.

In the mid-twentieth century, Parsons's structural functionalism, along with the robust empirical grounding of his studies, introduced critical elements into the reciprocity-based view of the interactions between the individual and society, and consequently also into the dynamics of social relationships and conflict. Parsons posits the existence of two distinct systems, the "personality system" and the "social system", which simultaneously function as part of, and environment for, each other.⁹

In the Parsonian model, information flows unidirectionally, with the social system serving as the primary transmitter of information to the individual, rather than the individual influencing the social system. The transmission of information engenders the internalization of roles and the reworking of information, thereby integrating the individual into the system and shaping socialization. This transmission does not occur in the

⁸ Benvenaga and Bevilacqua, "L'eredità marxiana," 81.

⁹ Parsons, *The Social System*.

reverse direction (from the individual to the system) because the system cannot assimilate personality; it can only receive motivational energy.¹⁰

In the late 1970s, the systemic field saw the emergence of new reflections rooted in second-order cybernetics, which moved the scientific debate beyond Parsons's theoretical speculations. During this period, the re-examination of Weberian thought offered a critical perspective on Marxian materialism and contributed to a more nuanced understanding of Parsonsian functionalism.¹¹ In this context, Luhmann's conceptual framework for understanding social systems begins to transcend the Marx/Parsons dichotomy.

2. Conflicts Between States and the Rise of War

The chronic persistence of conflict can result in the outbreak of war when the only perceived solution is total and violent confrontation. War differs from conflict in two key aspects. Firstly, war entails the complete annihilation of the adversary, whether on a physical or social level. Secondly, war is usually waged between two collective actors, each of which regards the other as the enemy and seeks to suppress its autonomy, eradicate its territorial roots, and appropriate its resources. War is thus an act of force aimed at compelling the adversary to submit to another's will.¹² Although wars may arise for multiple causes, which makes each case unique and deserving of study, some common traits can be identified that indissolubly link wars across different historical and geographical contexts.

One of the earliest wars to be accurately and comprehensively narrated is the Peloponnesian War, as described by Thucydides. His account was intended not only for immediate use, but also as a legacy for future generations, providing principles of human political action to guide judicious conduct.

Therefore, Thucydides's work lies at the intersection of philosophy and history. As a historian, he seeks to present facts accurately, while also conveying the general truths he perceives. For Thucydides, events and their narration are not ends in themselves, but means through which the historian can illustrate fundamental principles governing human history and politics.¹³

¹⁰ Baraldi, *Socializzazione e autonomia individuale*, 93.

¹¹ Preite, "Cyberspazio e forme di autodeterminazione," 149.

¹² Clausewitz, *On war*.

¹³ Kagan, *Outbreak of the Peloponnesian War*, 372-374.

From the outset, Thucydides's work examines the underlying motivation for the Peloponnesian War: the formidable power achieved by Athens and the resulting apprehension of Sparta.¹⁴ These two concepts, the distribution of power and the resulting fear, constitute the theoretical framework of the work. The causes cited by the parties, namely the issue of Epidamnos and the conflict between Corcyra (present-day Corfu) and Corinth, are immediately identified as mere *casus belli*. Initially established through conflicts with the Persians, the supremacy of Athens within the Delio-Attic league can be attributed primarily to the fear inspired by foreign powers, which shaped the Athenians' sense of decorum. Only later were their actions driven by concern for their own benefit.¹⁵ In light of these circumstances, the Athenians were compelled to assume a firm and decisive leadership role to prevent the collapse of the empire, a course of action that the Spartans, occupying a similar position of power, would likely have pursued. This dynamic is intrinsic to the very nature of relations between rulers and the ruled.

It is therefore fear that determines the actions of the various actors within the international system. Fear of foreign powers motivated Athens to expand its empire, inevitably causing hatred and resentment among both allied and sovereign cities. Even Pericles, the most illustrious Athenian citizen and incomparable strategist, was aware of this, as evidenced in his speech before the Assembly during the plague, in which he affirmed the necessity of maintaining the empire.¹⁶ The issue at stake was not merely independence from Spartan rule, but, above all, the loss of the empire and the consequent exposure of Athens to the intense hatred provoked by its domination. For Pericles, the empire was a form of tyranny, both illegal to conquer and risky to relinquish.¹⁷ It was founded on violence and oppression, causing hatred among adversaries. Athens was compelled to maintain it to protect its interests. Abandoning the war would not only mean jeopardizing its independence, but also risking retaliation from those previously dominated.

Sparta had long been concerned about the growing strength of Athens. This concern began with Themistocles's directive to rebuild the city walls of Athens, following the expulsion of the Persians. Sparta's stated rationale for requesting a cessation of the fortification works was to prevent the potential occupation of well-defended strongholds by a future adversary (especially a returning Persian force) since a fortified Athens

¹⁴ Thucydides, *History of the Peloponnesian War*.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Meiggs, *The Athenian Empire*.

¹⁷ Thucydides, *History of the Peloponnesian War*.

could serve as bridgeheads for establishing control over the region. Nevertheless, the underlying rationale seems to lie in the Spartans' apprehensions that Athenian fortifications, combined with the maritime prowess Athens demonstrated at Salamis, would render the city invincible. This example also demonstrates that even a fortified structure intended purely for defence, such as a city wall, may be a source of concern, as it alters the balance of power between rival actors.

It can reasonably be assumed that the concept was perceived similarly also by all the other parties engaged in the conflict, regardless of their alliance with Athens or Sparta. The rebellion of Mytilene, an allied city of Athens and, along with Chios, one of the few cities enjoying special autonomous status within the Athenian empire, can be understood in this context. While addressing the Spartan Assembly to seek Spartan support, the Mytilenean envoys explicitly asserted that the balance of terror is the only condition under which an alliance can be safely maintained.¹⁸

This concept is exemplified in the discourse between Athens and Melos, a Spartan colony that, unlike other islands, was reluctant to submit to Athenian governance. The dialogue highlights the concern of Athens over potential hostility from its subjects. To maintain control and prevent defections, Athens needed to demonstrate its strength. Consequently, no islander could be allowed to escape Athenian authority, which made the conquest of the islands a security measure. However, imperial logic creates a vicious circle: the very act of conquest becomes necessary to maintain control, which in turn fosters further fear and hatred, causing insecurity and prompting additional expansion and control. This process, later described as imperial overstretch,¹⁹ resulted in the downfall of Athens and numerous other empires throughout history. This has led international relations theorists to examine the boundaries between the pursuit of power and the maintenance of security for the survivability of a state.

As the primary objective of all states, the pursuit of security is inextricably interconnected with fear. Thucydides uses two terms to describe this emotional state: *phòbos*, denoting irrational fear, and *dèos*, signifying a rational type of fear based on reflection, calculation, and foresight.²⁰ *Phòbos* is associated with passion, emotionality, and irrationality, often foreshadowing adverse, if not catastrophic, consequences. Conversely, *dèos* represents the basis of reasoned decision-making, the central axis of Thucydides's narrative. From this perspective, states, as the primary actors in international relations, engage in rational power-seeking behaviours to

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Kennedy, *Rise and Fall of the Great Powers*.

²⁰ Bluhm, *Causal Theory*.

secure their survival. This view of human nature, grounded in anthropological pessimism,²¹ aligns Thucydides's thought with a strand of realism that also informs the work of Machiavelli and Hobbes.

Similarly, Machiavelli's *The Prince* bases its argument on fear as a foundation for security. The treatise poses the question of whether it is better for a ruler to be loved or feared. While both are desirable, the difficulty of combining them makes it far safer to be feared than loved when only one can be secured.²²

Trust, whether rooted in affection, solidarity, or patriotism, ultimately rests on a covenant of gratitude, which individuals, selfish by nature, may break whenever they deem it advantageous. On the other hand, fear is sustained by the dread of punishment, thereby offering a single, reliable source of security.

In analysing the role and functions of the prince, Machiavelli situates them within a threatening environment in which the ruin of the state is a tangible and ever-present possibility. A situation of ongoing insecurity inevitably constrains the prince's political action and shapes his conduct towards his subjects. As Machiavelli observes, a ruler contends with two sources of fear: one internal, arising from his subjects, and one external, stemming from foreign powers. To defend himself, he should rely on both good arms and loyal allies. It follows that possession of good arms ensures the loyalty of allies. When the external situation is stable, the internal situation also remains so, unless disrupted by conspiracy.²³

Consequently, the only viable equilibrium is one sustained by fear grounded in military strength, serving as the primary deterrent against both internal and external threats. This perspective is espoused by Hobbes, who conceptualizes Leviathan as a vital instrument for restoring order among human beings and the sole restraint against the anarchy of the state of nature. Hobbes, who also translated Thucydides's works, concurred with him that individuals are driven by distrust, glory, and competition.²⁴ In the state of nature, where there is no common power to maintain order, perpetual conflict exists between all individuals, a condition encapsulated in the formula *bellum omnium contra omnes*.²⁵ The same analogy extends to the system of states, which, in the absence of a common power to regulate them, remain perpetually exposed to potential war.

While individuals, through submission to Leviathan and the renunciation of *ius in omnia* (i.e., the right to do as one pleases), may succeed

²¹ Bagby, "Use and Abuse of Thucydides."

²² Machiavelli, *Il Principe*, 61.

²³ *Ibid.*, 67.

²⁴ Bull, "Hobbes and the International Anarchy," 721.

²⁵ Hobbes, *Leviathan*.

in forming a social pact that ensures their survival and enables them to emerge from the state of nature, the same does not hold for states, which continue to exist in a state of nature. States retain their full autonomy and freedom, acting at their own discretion to pursue their interests. As a result, they exist in perpetual anarchy and recurrent conflict, constantly preparing for warfare in a gladiatorial fashion.²⁶

The concept of war is not limited to the actual act of combat, but it also includes the period preceding it, when the will to fight is evident and states are prepared to engage. This implies that each sovereign state is concerned with maintaining its independence and security.

The anarchy between states, which later thinkers such as Kant²⁷ attempted to overcome, persists because the incentive to submit to an international Leviathan is weaker than it is for individuals. States are less fearful of being vanquished in direct confrontation, as they are significantly less vulnerable to attack than individuals. The necessity of relinquishing the “right to everything” in the state of nature to submit to an international authority is not universally acknowledged, which results in a perpetual state of war. States are compelled to adopt all necessary measures to safeguard their interests and protect themselves against external attacks.

It follows that a basic principle governing international relations is the concept of interest, defined in terms of power.²⁸ In the Weberian sense, this refers to the control of the thoughts and actions of others. In international relations, it manifests in economic, military, and political forms. In the context of interstate relations, military power is of paramount importance, as it provides the means to engage in warfare and ensure the survival of the state. This facilitates a rational understanding of politics, while encouraging moderation and prudence. Abstaining from a foreign policy driven by ideology and principles, which inevitably results in the demonization of the enemy and the pursuit of ideological crusades, makes it easier to recognize the legitimate interests of other states, allowing for a more tolerant stance and the formulation of compromise policies that serve the interests of both parties. Consequently, the actions of the actors involved in the international system should be assessed in terms of their utility for the distribution of power. Actions that do not result in a net gain of power are not in a state’s interest and should be avoided. Conversely, excessive growth in a rival state’s power can pose a significant threat to the survival of another state. Therefore, it is crucial to pursue a balance of power,

²⁶ Bull, “Hobbes and the International Anarchy,” 721.

²⁷ Kant, *To Perpetual Peace*.

²⁸ Morgenthau, *Politics among Nations*.

defined as a distribution of power capable of preventing the dominance of a single actor and its hegemony.

The various forms that balance can take (including alliances, rearmament, and a divide-and-conquer strategy) give rise to power relations between units that are inherently unstable and transient. The actors involved should thus continually re-establish this balance. The balance of power cannot be assumed to be an inevitable outcome of the dynamics of the international system, being rather a strategic decision that states should actively implement. It can mitigate the security dilemma, without eradicating it entirely.²⁹ In an environment where multiple interconnected groups live in close proximity without forming a superordinate unit, the pursuit of individual security inevitably creates a vicious cycle. The desire for enhanced security motivates each group to expand its own power, thereby strengthening its ability to withstand the influence of other groups. However, this generates the perception of heightened insecurity in other parties, which in turn seek to increase their own power. In a world of competing units, no actor can feel completely secure, which triggers a vicious cycle of security competition and power accumulation.

3. Conflict and Democracy in the Thought of Niklas Luhmann

Luhmann's social systems theory may be regarded as an alternative perspective to classical theory and the conceptual frameworks of advanced modernity developed by Marx, Weber, and Parsons, particularly with respect to the dichotomous pair integrationism/conflictualism.

Luhmann's approach represents a departure from the conception of conflict inherent in Marxist thought. It posits that social conflict arises from communicative events that are contingent and highly improbable. This stands in contrast to Marxian theory, which, viewing the evolution of social systems through a conflictual lens, suggests that outcomes are largely predetermined. By contrast, Luhmann treats the evolution of social systems probabilistically, highlighting the contingent and highly improbable conditions of social reality. While in the Weberian model individuals exist within a social system as a unified entity, Luhmann's conceptual framework presents a desubjectivized perspective, de-emphasizing the role of the social actor as the primary motivational and intentional centre of social action. Rather, it is individual actions that shape one's involvement in specific social systems.

²⁹ Herz, "Idealist Internationalism."

Luhmann's systemic approach transcends the ontological challenge inherent in the concept of society by acknowledging the existence of social entities that maintain their own identities, thereby affirming their status as systems. This perspective also marks a departure from the Parsonian framework, which perceives structure as fixed and synchronous. In contrast, Luhmann assigns a crucial role to the dynamic, processual, and diachronic nature of functions. With the publication of *Soziale Systeme* in 1984, he definitively revised Parsons's conception of the relationship between systems by introducing the notion of structural coupling. This framework overcomes the asymmetry of the Parsonian model by situating the individual within their social context, thereby enabling the analysis of the functional specificity of communication within systems and the capacity of psychic systems to produce knowledge through communication. Therefore, phenomena such as love, education, power, money, faith, and scientific truth can be understood as specific forms that, at the communicative level, provide evidence of their respective systems and distinguish them from the external environment.

In the political sphere, democracy is often regarded as a system of governance that embodies the principles of shared and participatory communication, although this has yet to be fully realized in practice. Similarly, in economics, the market is viewed as a mechanism for individual autonomy, yet outcomes remain constrained by the limited rationality of actors. In law, norms and sanctions function as instruments for ensuring security and protection, yet disputes continue to arise, often beyond the control of legal frameworks.³⁰

Conflict can be said to exist whenever a communication is contradicted, or whenever a contradiction is communicated. In this sense, the existence of conflict is contingent upon the presence of two communications that stand in mutual contradiction. Conflict thus assumes the role of autopoiesis, the continuation of communication over a period of time.³¹

In other words, Luhmann regards conflict as a potential outcome of communication. From this perspective, conflict does not indicate a failure in communication, but it rather represents an expression of rejection that simultaneously affirms a shared communicative code. This does not necessarily lead to a breakdown in the dialectical relationship, but gives rise to specific forms of social relations.

Luhmann's thought, and the interpretive framework derived from it, grounded in the concepts of autopoiesis and self-referentiality, has influenced all areas of social conflict. A central assumption of social systems

³⁰ Preite, "Cyberspazio e forme di autodeterminazione."

³¹ Luhmann, *Soziale Systeme*.

theory is that systems preserve their autonomy from the environment in which they operate. For instance, a given event may belong simultaneously to a social system (as communication) and a psychic system (as thought), even though each system constitutes part of the other's environment.³²

The difference between system and environment is the foundation of social systems theory. A system cannot exist independently of its environment, since it comes into being by drawing an operational boundary that separates it from what does not belong to it. This boundary stabilizes the order within which the system reduces complexity, enabling it to address relevant problems. The function of understanding and reducing the complexity of the world and its evolution defines social systems. In advanced modernity, society is exposed to the excessive simultaneity of events: everything happens at once in a present that cannot be observed in its entirety.³³ No system can absorb this totality, which explains why systems differentiate functionally, developing their own specificity in relation to the external environment. Through this process of differentiation, each system operates according to its own code and makes selections through a symbolically generalized medium of communication, such as power for politics, money for the economy, faith for religion. Communication is the core operation of social systems. It produces both information and meaning, which recursively provide the premises for further communication.³⁴ In social systems theory, communication is an event without duration: it is always new, and its continuous production generates ever-changing meanings. Without communication, social systems cannot exist.³⁵

In the context of conflict, communication is an improbable event, characterized by three distinct forms of improbability: (a) the improbability of being understood; (b) the improbability of reaching its addressee; and (c) the improbability of being accepted.³⁶ Within systems theory, these forms are addressed through: (a) language, which increases the probability of understanding; (b) means of dissemination, which increase the probability of reaching the addressee; and (c) symbolically generalized media of communication, which increase the probability of acceptance. Complexity thereby becomes a defining feature of the system, which manages it selectively and thus reduces it. Accepting this premise entails studying the system as autopoietic, that is, operationally closed. Operational closure is decisive for understanding how systems remain open to the environment: closure is only "operational", meaning that the system translates environ-

³² Preite, "La società come sistema."

³³ Longo, *Lambivalenza della modernità*, 103-105.

³⁴ Baraldi, *Socializzazione e autonomia individuale*.

³⁵ Luhmann, *Soziale Systeme*.

³⁶ Baraldi, Corsi, Esposito, "Luhmann in glossario."

mental inputs, “irritations”, into its own operations. This is how all social systems function, as it can be seen in the political system and its phenomenological domain of political decision-making.³⁷

In other words, the system can self-produce the elements that constitute it, and is also self-referential in that it can self-produce its constitutive features and organization. Autopoiesis and self-referentiality make the system autonomous both structurally, as it continues to exist even under strong external pressures, and operationally, since it functions in relation to the simultaneity of its own operations, within a present whose future remains indeterminate. Every social system is situated within an environment that encompasses everything that is external to the system itself, including the natural environment and human beings, whose psychic systems and bodies are autonomous entities differentiated from social systems.

In the context of politics, conflict and communication serve as instruments for differentiating between political options. A political option involves both the selection of an interpretive framework and the determination of decision-making processes. This approach transcends traditional dichotomies, such as capitalism versus socialism. Within this framework, democracy is viewed as an evolutionary possibility of the political system, despite remaining an “improbable” one.³⁸

Contemporary accounts of democracy emphasize the discrepancy between theoretical and practical aspects of democratic governance. This includes the divergence between an idealized notion of democracy and its real-world manifestations, as well as the gap between theoretical policy agendas and their tangible outcomes. In this context, the question of fundamental rights becomes highly complex, as rights are a prerequisite for maintaining the separation between systems and preserving mutual autonomy.³⁹ The establishment of fundamental rights provides a stabilizing influence on the relationship between the political and social orders, preventing the two from overlapping or becoming confused. The values of freedom, equality, and justice are no longer merely guiding principles for political action; they also serve as limiting factors, ensuring that the political system retains its autonomy and distinct function.⁴⁰

However, this “limitation” does not imply that political decisions are necessarily irreversible. Indeed, in a democracy, decisions that have already been taken may be subject to continual revision, thereby maintaining the potential for selection and change within the political sphere.⁴¹

³⁷ Preite, “La società come sistema.”

³⁸ Luhmann, *Politische Theorie*.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Maresch, *Unsere Zukunft hängt von Entscheidungen ab*.

⁴¹ Luhmann, *Politische Planung*.

This process is grounded in a rationality inherent in the system that is functional to its stability. In this context, values, norms, and conflict are relevant not to individuals themselves, but to the role they play within the system. This approach thus transcends traditional political theories that interpret society in an evaluative, utilitarian, or formalistic manner.⁴²

Luhmann posits that the social system does not incorporate the concrete individual, but excludes them, showing that society is neither a legal contract nor an institutional construct. Rather, it represents an objective level of development that takes place independently of individual intentions.⁴³ Consequently, democracy is not a form of domination, but a technique for controlling the system, which operates through the positivization of law.⁴⁴ In this sense, democracy constitutes a method for managing the inherent complexity of society through the continuous process of decision-making, even amidst conflict.

The durability of a democratic system depends on its capacity to reach consensus on fundamental principles, rather than unanimity on specific programs or values. Social differentiation creates processes of inclusion and exclusion, to which the political system can only respond by addressing the relevant issues directly.⁴⁵ However, cross-cutting differences may give rise to dystopian and undemocratic conflict.

Nevertheless, the process can be regulated, provided the underlying operational codes remain uncompromised. The political system, which is linked to law through constitutions, enables the ongoing development of political potential and the management of social complexity.⁴⁶ Even so, conventional definitions of politics (such as state, power, and decision) are now anachronistic. Modern politics is becoming increasingly decentralized, which is making it challenging for institutions to respond to expectations from below. Consequently, decisions are becoming ever more specific, largely due to the inability of the system to achieve the desired universality of law.⁴⁷

With regard to the level of conflict, a shift has occurred from positive law, defined by a distinct authority that is competent to legislate, to a form of *voluntas* that emerges from specific groups negotiating individual decisions that do not achieve general applicability. In the former case, positive law is selected by the state on a political basis. By contrast, the dissolution of the separation between state and society, resulting from hyper-legaliza-

⁴² Preite, "Sistema politico, istituzioni democratiche," 151-152.

⁴³ Luhmann, *Rechtssoziologie*.

⁴⁴ Accarino, "Luhmann, Niklas," 483.

⁴⁵ Preite, "Sistema politico, istituzioni democratiche," 153.

⁴⁶ Luhmann, *Politische Theorie*.

⁴⁷ Preite, *Sistema politico, istituzioni democratiche*, 154.

tion and the expansion of the public economy, has given rise to a form of law that is created indirectly by extra-institutional bodies.⁴⁸ This non-state law develops in economic, labour, managerial, and professional contexts. At the social level, it transforms politics into a field of activity that is no longer primarily state-centred. The traditional political centre has ceased to exist due to the inability of the political system to direct, coordinate, or govern other elements according to a predefined plan. Conversely, it takes the form of a circuit of relations in which the parties themselves organize and control political structures, thereby producing a system devoid of a dominant centre. Such a system is no longer compatible with traditional political theories based on an authoritarian centre and hierarchical models.⁴⁹

In this context, the real power dynamics in modernity are represented by bargaining, conflict, dissent, and support for political decisions, which mainly occur through informal channels. The concept of a centralized, separate authority capable of exercising legal coercion exclusively and absorbing conflict is no longer applicable. Power depends on a multiplicity of disruptive, self-legitimizing factors, which reflects a fragmentation of political control.

Conclusion

In the international system, the lack of a universally recognized authority capable of hierarchically organizing society, combined with the increasing improbability of communication among actors with strongly divergent values, cultures, and traditions, leads to conflict easily escalating into real wars. The anarchic nature of the international system precludes the democratic mechanisms that could absorb or mediate conflict, while the security dilemma further complicates communication.

From a systemic perspective, the absence of a central authority means that each state functions as an autonomous political system, translating external events into its own decision-making code, while preserving its structural identity. Autopoiesis explains how political systems reproduce themselves internally, while self-referentiality accounts for the persistence of divergent strategic perspectives even under conditions of economic and technological interdependence. These properties make the systemic approach particularly effective in explaining the resilience of competitive dynamics and the difficulty of achieving lasting coordination at the global level.

⁴⁸ Prospero, *La politica moderna*, 198.

⁴⁹ Preite, "Sistema politico, istituzioni democratiche."

If the positivization of international law depends on the will (or, in some cases, the chance) of states to comply with the rules they establish and occasionally share unanimously, the stabilization of expectations appears incredibly fragile. The struggle for power, the arena par excellence of the political system, aims at completely colonizing every other system, beginning with the juridical system and its code based on justice. Consequently, the lack of functional differentiation becomes the defining feature of the international system during its most critical phases, when even the continued existence of its constituent units is called into question.

Dèos, the rational type of fear grounded in reflection, shapes the dichotomous code of the international political system, in which every decision, whether taken or avoided, is influenced by fear as the emotional correlate of expected violence.⁵⁰ In this context, the security dilemma remains an inherent feature of the international system: measures implemented by one state to enhance its security inevitably generate perceptions of threat in others, perpetuating a cycle of mistrust and competitive power accumulation. If conflict characterizes human action, it becomes imperative to adopt strategies that prevent its escalation into outright war. A systemic understanding of political communication, combined with awareness of the risks posed by ideological distortions that obstruct such communication, can guide the design of more realistic pathways towards a stable and peaceful international order.

References

- Accarino, Bruno. "Luhmann, Niklas." In *Dizionario del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, a cura di Roberto Esposito e Carlo Galli. Roma-Bari: Laterza, 2005.
- Ames, José Luiz. "Potere politico e gioco di alleanze in Machiavelli: Funzione del conflitto sotto un governo principesco." *Filosofia Politica* 27, n. 2 (2013): 227–50. <https://doi.org/10.1416/73587>.
- Bagby, Laurie M. Johnson. "The Use and Abuse of Thucydides in International Relations." *International Organization* 48, n. 1 (1994): 131–53. <https://doi.org/10.1017/S0020818300000849>.
- Baraldi, Claudio, Gianfranco Corsi and Elena Esposito. *Luhmann in glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*. Milano: FrancoAngeli, 1996.

⁵⁰ Sofsky, *Traktat über die Gewalt*.

- Baraldi, Claudio. *Socializzazione e autonomia individuale: una teoria sistemica del rapporto tra comunicazione e pensiero*. Milano: FrancoAngeli, 1992.
- Benvenaga, Luca and Emiliano, Bevilacqua. "L'eredità marxiana e i cultural studies." In *Karl Marx. Eredità teoriche e nuove prospettive analitiche*, a cura di A. Gabellone e G. Preite. Pisa: Pacini Editore, 2022.
- Bluhm, William T. "Causal Theory in Thucydides' Peloponnesian War." *Political Studies* 10, n. 1 (1962): 15–35. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1962.tb00975.x>.
- Bull, Hedley. "Hobbes and the International Anarchy." *Social Research* 48, n. 4 (1981): 717–38.
- Clausewitz, Carl von. *On War*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Cohen, David. "Justice, Interest and Political Deliberation in Thucydides." *Journal for History of Law* 2 (1983): 243–65.
- Diamond, Jared. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York: W. W. Norton & Co Inc, 2017.
- Galli, Carlo. *Manuale di storia del pensiero politico*. Bologna: Il Mulino, 2001.
- Geuna, Marco. "Machiavelli ed il ruolo dei conflitti nella vita politica." In *Conflitti*, a cura di A. Arienzo e D. Caruso. Napoli: Dante & Descartes, 2005.
- Grieco, Joseph. "La teoria realista e lo studio della politica internazionale (1997)." In *Le relazioni internazionali*, a cura di M. Cesa, 167–214. Bologna: Il Mulino, 2004.
- Herz, John H. "Idealist Internationalism and the Security Dilemma." *World Politics* 2, n. 2 (1950): 157–80. <https://doi.org/10.2307/2009187>.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. London: Penguin Classics, 1982.
- Kagan, Donald. *The Outbreak of the Peloponnesian War*. Ithaca: Cornell University Press, 1969.
- Kant, Immanuel. *To Perpetual Peace*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003.
- Kennedy, Paul. *The Rise and Fall of the Great Powers*. New York: Random House, 1987.
- Longo, Mariano. *L'ambivalenza della modernità. La sociologia tra disincanto e reincanto*. Lecce: Manni, 2005.
- Longo, Mariano. "Sulla dimensione politica della paura." In *Le sfide della democrazia*, a cura di A. Corrado et alii. Bari-Roma: Laterza, 2019.
- Luhmann, Niklas. *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*. Opladen: Springer Fachmedien Wiesbaden, 1971.
- Luhmann, Niklas. *Rechtssoziologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH, 1980.

- Luhmann, Niklas. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984.
- Luhmann, Niklas. *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*. München-Sendling: Olzog, 2011.
- Lunani, Eros. “Levoluzione culturale e politica di Hobbes.” Saggio introduttivo in T. Hobbes, *Il Leviatano*. Roma: Armando Editore, 2008.
- Machiavelli, Niccolò. *Il Principe*. Torino: Einaudi, 1961.
- Maresch, Rudolf. *Unsere Zukunft hängt von Entscheidungen ab*, Bielefeld, 7 June 1993, in *Concordia* 26 (1994): 3–24.
- Meiggs, Russell. *The Athenian Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1972, 375–96.
- Morgenthau, Hans. *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*. New York: Knopf, 1948.
- Parsons, Talcott. *The Social System*. London: Routledge, 1991.
- Preite, Gianpasquale. “Sistema politico, istituzioni democratiche e utopia nel pensiero di Luhmann.” *Nuova Rivista di Studi Utopici* 1 (2011).
- Preite, Gianpasquale. “Cyberspazio e forme di autodeterminazione delle relazioni sociali. Un’analisi teorica.” *COSMOPOLIS Rivista di Filosofia e Teoria Politica* 14, 1-2 (2017).
- Preite, Gianpasquale. *Lo Stato come organizzazione sociale. Modelli antropologici della filosofia politica*. Milano: Mimesis, 2018.
- Preite, Gianpasquale. “La società come sistema: dalla cibernetica alla teoria dei sistemi sociali.” *Ithaca: Viaggio nella Scienza – Educational* 2 (2020).
- Prospero, Michele. *La politica moderna, Democrazia e complessità secondo Luhmann*. Roma: Carocci, 2002.
- Raffini, Luca, and Maurizio Bettini. *Manuale di Sociologia*. Padova: CEDAM, 2011.
- Sofsky, Wolfgang. *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1996.
- Thucydides. *History of the Peloponnesian War*. London: Penguin Classics, 1974.

Published by

Firenze University Press – University of Florence, Italy
ISSN: 2785-4256 (online) | ISSN: 2785-3330 (print)

www.fupress.com/rifp

Rivista Semestrale

